

COHERENCIA Y JUSTIFICACIÓN EPISTÉMICA: UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LA OBJECCIÓN GOLDMANIANA AL PERSPECTIVISMO DE LA VIRTUD DE ERNESTO SOSA

COHERENCE AND EPISTEMIC JUSTIFICATION: A CRITICAL REVIEW OF THE GOLDMANIAN OBJECTION TO ERNESTO SOSA'S VIRTUE PERSPECTIVISM

Álvaro Burgos Muñoz*

Resumen

En este artículo, analizo algunas de las observaciones críticas que Alvin Goldman elabora frente a lo que en la epistemología de Ernesto Sosa se conoce como *Perspectivismo de la virtud*. Para ello, primero expongo algunas de las nociones fundamentales de la epistemología de Sosa y sus vínculos con la teoría de Goldman; luego expongo el rechazo de este último al papel que Sosa otorga a la coherencia en la justificación epistémica. A partir de esto, pretendo demostrar que la evaluación de Goldman fracasa, debido a que manifiesta una comprensión inacabada de la propuesta central de la teoría de Sosa.

Palabras clave: justificación, virtud intelectual, coherencia, conocimiento animal, conocimiento reflexivo, perspectivismo de la virtud.

Abstract

In this article, I analyze some of the critical remarks that Alvin Goldman elaborates against what in the epistemology of Ernesto Sosa is known as *Virtue Perspectivism*. To do so, I first introduce some of the fundamental notions of Sosa's epistemology and their links to Goldman's theory; then, I address Goldman's rejection of the role Sosa gives to coherence in epistemic justification. Hence,

* Magíster en Filosofía, Universidad de Concepción. Chile. E-Mail: alvaroburgosmunoz@gmail.com

I strive to demonstrate that Goldman's appraisal fails because he reveals an incomplete understanding of the proposal at the core of Sosa's theory.

Keywords: justification, intellectual virtue, coherence, animal knowledge, reflective knowledge, virtue perspectivism.

Recibido: 23-01-2019

Aceptado: 26-10-2019

I. La Epistemología de la Virtud y el problema de la estructura de la justificación

En el trabajo de Ernesto Sosa (1992)¹, encontramos uno de los principales pilares de lo que hoy se conoce como Epistemología de la Virtud (EV). La EV es una línea heterogénea de investigación que aborda los problemas habituales de la epistemología y forma parte de aquellas disciplinas que, siguiendo una tradición cartesiana, tiene como aspecto determinante de su caracterización y aproximación al conocimiento, a los sujetos epistémicos (Dancy 1993, p. 85 y Code 1984, pp. 29-30). Justamente, toda la teoría se sostiene en que hay determinadas competencias cognitivas o virtudes intelectuales propias de los sujetos, que nos permiten obtener un porcentaje de verdades mayor que el que podría alcanzarse por otros medios (Sosa 1992, p. 285).

Lo relevante aquí es que la noción de virtud intelectual es presentada como un elemento capaz de propiciar, entre otras cosas, un escenario favorable para resolver el problema de la estructura de la justificación epistémica. Tal problema tiene que ver con dar una respuesta a algunas preguntas relacionadas con determinar qué es aquello que justifica nuestras creencias o cómo están organizadas nuestras creencias cuando decimos que constituyen un cuerpo justificado de estas. Tradicionalmente, se propuso a las teorías fundacionistas y coherentistas como las dos alternativas de resolución más aceptables frente al problema. La primera defendía la tesis de que las creencias de los diversos sistemas o cuerpos de creencias de los sujetos se justifican a partir de otras creencias y estas, a su vez, dependen de otras creencias, hasta llegar a un punto en donde nos encontramos con un tipo de creencias que de

¹ Sosa (1992) corresponde a una recopilación de diversos artículos de Sosa referentes a diversos problemas epistemológicos abordados desde la EV, que plantean a su vez los postulados básicos de su teoría.

suyo no necesitan estar siendo soportadas (justificadas) por ninguna otra, dado su supuesto carácter autoevidente e infalible (Sosa 1992, pp. 216-25). La teoría coherentista, por su parte, apuntaba a que lo relevante para la justificación depende únicamente de relaciones de tipo lógicas, explicativas, probabilísticas, entre otras, que poseen las creencias. Así, una creencia estaría justificada, mientras sea coherente con las demás creencias del conjunto o sistema en el que está inserta (Sosa 1992, p. 239).

Sin embargo, gracias a un artículo escrito por Sosa en los años 80, considerado como el texto fundacional de la EV, titulado “La Balsa y la Pirámide”, el consenso es que ninguna de las dos alternativas es capaz de proporcionar una respuesta satisfactoria al problema; el fundacionismo tradicional, tal y como lo demuestra Sosa, es incapaz de descartar exitosamente regresiones justificativas infinitas, y el coherentismo no puede sostenerse como una teoría justificativa viable, dado que es posible, entre otras cosas, que existan sistemas de creencias coherentes independientes entre sí, pero con contenidos opuestos, que pueden estar igualmente justificados (Sosa 1992; Code 1984; Zagzebsky 1996; Turri, Alfano & Greco 2017).

Dado el conocido fracaso de ambas teorías, Sosa y, en general, la mayoría de los que se consideran epistemólogos de la virtud (Zagzebsky 1996; Code 1984), afirman que es posible basar una teoría del conocimiento y de la justificación en lo que se conoce en EV como virtudes intelectuales; determinadas habilidades o destrezas, como la memoria, la razón inferencial, la percepción sensorial, entre otras, que nos permiten obtener una tasa elevada de verdades sobre errores (Sosa 1992, pp. 285 y 324)².

Los epistemólogos de la virtud como Sosa, a diferencia de los fundacionistas clásicos y los coherentistas, sitúan a dichas facultades de los sujetos en la posición de una condición necesaria para el conocimiento o en aquello que en estricto rigor lo fundamenta (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 43). Como lo afirma el propio Sosa, “estar epistémicamente justificado en creer algo equivale a creer debido a una virtud intelectual” (Sosa 1992, p. 310). Y complementa: “podría decirse que la epistemología

2 Para Sosa, las virtudes intelectuales son determinadas habilidades o competencias que caben, al igual que en Aristóteles (1985), dentro de la familia de las disposiciones (Sosa 2010, pp. 138-40). Empleo aquí el término “disposición” para referirme a una propiedad que puede ser descrita, entre otras cosas, como una habilidad, una tendencia, potencialidad o como una proclividad que caracteriza a ciertos objetos (Fara y Choi 2018, p. 2). Son disposiciones, por ejemplo: la dureza, fragilidad, la solubilidad, etc. (Sosa 2010, p. 138). Las propiedades epistémicas de los sujetos entendidas como virtudes son entonces disposiciones, en tanto que corresponden a cierto conjunto de tendencias y/o habilidades de los sujetos para la realización de determinadas tareas cognitivas.

de virtudes es la concepción según la cual el conocimiento es creencia cuyo éxito es atribuible al agente [...]” (Sosa 2010, p. 146). Por lo tanto, la justificación, desde este punto de vista, no depende en última instancia de creencias autojustificadas (autoevidentes e infalibles) o de las relaciones de coherencia que unas creencias establecen con otras, sino en el hecho de tener su origen en una facultad epistémicamente virtuosa.

No obstante, a pesar de que por sí mismas, ambas teorías son insuficientes para resolver el problema de la justificación, Sosa considera que hay ciertos aspectos en ellas que sería desfavorable desechar. Justamente, en la presentación de su propuesta, Sosa asume los postulados básicos del fundacionismo tradicional, pero con ciertos matices. Su fundacionismo no tiene que defender la idea que defendía su forma tradicional, respecto a que las creencias que justifican en última instancia un sistema de creencias determinado son autoevidentes e infalibles, ni tampoco está obligado a defender la existencia de virtudes intelectuales infalibles. Lo único que necesita es demostrar que dichas virtudes son lo suficientemente confiables bajo ciertas circunstancias como para arrojar una cantidad de verdades aceptable.

Parece ser, sin embargo, que la forma de fundacionismo que defiende Sosa, al reemplazar la noción de creencia autoevidente e infalible por la de virtud epistémicamente falible pero confiable, asume, al igual que el fundacionismo tradicional, la idea de que los regresos en la justificación tienen un término, pero uno basado en las facultades virtuosas de las que provienen las creencias. Entonces, el fundacionismo que sobrevive a su crítica, Sosa lo denomina como fundacionismo formal y se define del siguiente modo: “con respecto a una propiedad normativa o evaluativa ϕ , es la tesis de que las condiciones (reales y posibles) en las cuales ϕ se aplicaría pueden ser en general especificadas, quizá recursivamente” (Sosa 1992, p. 232). Dicha recursividad, según el propio Sosa, se explica, fundamentalmente en la idea de superveniencia que, de acuerdo con Bennett y McLaughlin (2011), es la tesis que dice que determinadas propiedades B que dependen de un cierto número de propiedades A, nunca podrán ser modificadas si no son modificadas las propiedades A, es decir, corresponde a una especie de relación de dependencia que entablan dos propiedades o conjuntos de estas, en donde una de ellas determina a las otras. Especialmente, en Sosa, la superveniencia “respecto de una propiedad valorativa Φ es simplemente que, para todo x, si tiene Φ entonces hay una propiedad no valorativa [...] π tal que (i) x tiene π ; y (ii) necesariamente, todo lo que tiene π tiene Φ ” (Sosa 1992, p. 200).

Con el surgimiento de este nuevo fundacionismo, se abre una po-

sibilidad que permite seguir considerando al coherentismo como una teoría plausible, incluso cuando se suponía que la teoría basada en virtudes que había sido postulada por Sosa ya lo había descartado. Precisamente, el propio rescate del fundacionismo en general que Sosa realiza, demuestra que el coherentismo corresponde a una forma particular de fundacionismo formal, porque comparte con esta teoría una caracterización superveniente de la justificación, pues para el coherentista la justificación superviene en la coherencia, de manera que, si una creencia está justificada, lo está en virtud de la propia coherencia interna que mantienen los sistemas de creencias.

A partir de esto, Sosa (1992, pp. 273-74) nos da a entender que nos quedan dos opciones relevantes que tomar para su teoría: (1) se puede rechazar la idea de que la coherencia cumple un papel superior para la justificación, argumentando que ese papel corresponde al de las virtudes intelectuales, o bien, (2) uno puede asumir una posibilidad de síntesis entre ambas formas de fundacionismo formal, lo que implica que, tanto la coherencia como las virtudes intelectuales son igual o similarmente relevantes para la justificación.

En este punto, como es posible ver, Sosa nos permite ir más allá en el problema, ya que lo que plantea en el fondo, es que lo verdaderamente interesante, en términos de la justificación epistémica sobre la contraposición coherencia vs. virtudes, es que esta no sería más que una oposición entre el valor de la coherencia vs. el valor de la confiabilidad de las virtudes intelectuales. Antes de mostrar cuál la respuesta de Sosa a dicho dilema, exploraré algunas de las principales implicancias que tiene esta última consideración y, posteriormente, las emplearé para analizar críticamente lo que Goldman (2004) ha dicho sobre la posición de Sosa a este respecto.

2. Confiabilismo, suerte y justificación

De acuerdo con lo visto, es correcto afirmar que Sosa defiende una forma específica de lo que en epistemología se conoce como confiabilismo. Según la definición más influyente, el confiabilismo es una teoría que dice que nuestras creencias alcanzan justificación cuando son causadas por un proceso cognitivo confiable (Goldman 1979). Aunque la mayoría de los filósofos confiabilistas de la virtud, como Pritchard (2012) o el propio Sosa (2015), en general, tienden a preferir la noción de virtud o competencia intelectual confiable en lugar de procesos cognitivos confiables, no parecen estar de acuerdo en si la virtud intelectual puede

considerarse como un sinónimo de proceso confiable o si, efectivamente, las virtudes son elementos integrados en dichos procesos de alguna manera particular, aportando confiabilidad (Goldman y Beddor 2016, p. 34). Para Goldman y Beddor (2016, p. 36), las competencias perceptivas visuales que Sosa menciona desde los inicios de su teoría, en general, pueden ser descritas también en términos de procesos cognitivos confiables. Algunos como Greco (2010) son más explícitos cuando señalan directamente la existencia de una identificación de las virtudes intelectuales con tales procesos, argumentando que estos a su vez también están implicados en el carácter epistémico de los sujetos.

Es particularmente llamativa la cercanía que hay entre la explicación confiabilista tradicional de la justificación y la que la propia EV proporciona. Esto queda claro con algunos de los aspectos que engloba la concepción de proceso que emplea el confiabilismo goldmaniano. Para este, un proceso, consiste en una:

operación funcional que genera una creencia –el output– a partir de un input. Cada proceso opera sobre un input característico: el razonamiento sobre creencias, la memoria sobre creencias o experiencias pasadas [...], y la percepción sobre estimulaciones de órganos sensoriales (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 38).

Pero, de acuerdo con este enfoque, no cualquier proceso puede aportar una justificación adecuada que asegure la posesión de conocimiento. De manera similar a un confiabilista de virtudes, un confiabilista tradicional diría que consisten en procesos apropiados para la justificación, los que sean más razonables, es decir, procesos correctos de la memoria, la percepción sensorial, la introspección, la inferencia, etc. Esto sería así porque es más fácil obtener una tasa de verdades más alta desde dichos procesos que desde otros menos confiables, como los de adivinación, conjeturas apresuradas, etc. (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 39). No obstante, hay evidencias suficientes en la aproximación de la EV que lo hacen alejarse del enfoque goldmaniano. La diferencia central, según Sosa, dado el campo programático que se abre gracias a la introducción de la noción de virtud intelectual en el área, se relaciona con el tipo de herramientas con los que su enfoque enfrenta los problemas más complejos del enfoque confiabilista tradicional.

Sosa (1992, pp. 302-03), señala que las dificultades de tal confiabilismo, en general, ponen en tela de juicio la supuesta suficiencia y necesidad de la confiabilidad para la justificación. Sosa está de acuerdo en que no basta que la justificación de una creencia sea causada solamente por

un proceso confiable, pues además se necesita descartar que la justificación pueda obtenerse a partir de la confiabilidad sumada a un conjunto de otros recursos epistemológicamente subsidiarios. Comenta Sosa:

Tales métodos alternativos incluirían por supuesto el recuerdo y el uso, mediante el razonamiento, de pruebas relevantes previamente no utilizadas, aunque almacenadas en la memoria, incluyendo pruebas acerca de la confiabilidad de las facultades pertinentes del sujeto (Sosa 1992, p. 303).

Es decir, para que la confiabilidad sea suficiente para la justificación, se requiere que lo sea por sí misma sin el apoyo de otros métodos o recursos subsidiarios.

Por otro lado, Sosa se pregunta respecto de la supuesta necesidad de la confiabilidad para la justificación: ¿podríamos rechazar que estén justificados en creer que p , sujetos que, a pesar de que tienen experiencias idénticas a las nuestras, están siendo víctimas de un genio maligno? y reflexiona que, sin duda, los procesos que producen justificación en un mundo como el que imagina Descartes (2006) son poco o nada confiables, de manera que si le atribuimos algún tipo de justificación a este tipo de sujetos, entonces podemos decir que la justificación sería posible de obtener mediante mecanismos poco o nada confiables.

A pesar de esta última objeción mencionada, Sosa considera que es posible reafirmar exitosamente a la confiabilidad como un requisito necesario para la justificación. La solución que propone a esta dificultad se puede extraer en términos específicos de su respuesta ante dos dificultades relevantes para la teoría que intenta postular, a saber: (1) podemos llegar equivocarnos al emplear un proceso cognitivo confiable y (2) podemos acceder a la verdad de manera accidental, es decir, hay factores fortuitos que pueden impedir que sean los procesos confiables los que nos conduzcan en determinados casos a la verdad (Sosa 1992, pp. 302-09; Grimaltos e Iranzo 2009, p. 40).

3. Dos formas de conocimiento

Sosa reconoce que, por un lado, se deben dar razones en favor de la confiabilidad de las virtudes vinculadas con los procesos cognitivos y por otro, debe presentar el o los recursos de apoyo que estas virtudes tienen a su favor para completar el cuadro que pretenden elaborar. En su teoría, por tanto, se trasladan las dificultades asociadas a la confiabilidad de los procesos cognitivos confiables, a las virtudes intelectuales confiables que los hacen posibles, pero con la salvedad de que el enfo-

que basado en virtudes sí tiene herramientas para enfrentar dichas dificultades. Revisemos la orientación que adquiere ahora el confiabilismo de virtudes frente al confiabilismo de procesos.

Con respecto a la confiabilidad vinculada al problema del error, una respuesta inicial por parte de Sosa, señala que hay una suerte de compatibilidad de las virtudes intelectuales con la equivocación por parte de los sujetos. Podemos, por ejemplo, concebir sujetos altamente capaces de recordar una serie de cosas complejas o numerosas, empleando competencias memorísticas, y aun así aceptar razonablemente la noción de que puedan albergar en sus mentes algunas ideas erróneas como si fuesen recuerdos reales. Similarmente, podemos equivocarnos al realizar inferencias, derivando ciertas premisas e incluso conclusiones que no se siguen lógicamente de aquellas en las que se basan, aun cuando seamos eximios razonadores y tengamos una experiencia que nos avale como tales. En ambos casos, el error no representa una cancelación de la virtud en tanto que tal. O sea, del solo hecho de fallar al intentar reconstruir un recuerdo o razonar equívocamente al no estar lo suficientemente atentos para evitar cometer una falacia en un argumento deductivo determinado, no se sigue lógicamente que la memoria como tal sea dudosa en todos los casos o que la deducción como operación de la razón sea inútil y que por ello tengamos que descartarla³.

No obstante, la respuesta más importante y más amplia al problema, según la EV de Sosa, tiene que ver con las consecuencias teóricas que resultan de una distinción que habría entre dos tipos de conocimiento: el animal y el reflexivo. Como veremos, de ellas se puede extraer otra forma de enfrentar el problema del error y a su vez una forma de enfrentar los casos en los que se llega a la verdad por suerte. Resolver ambos problemas, según podremos notar, por un lado, contribuye a la afirmación respecto de la confiabilidad intrínseca de las virtudes intelectuales, y, por otro, a una especificación de aquellos aspectos de apoyo que dichas virtudes tienen para cumplir su labor justificativa de mejor manera.

Para Sosa (1992, p. 307), el conocimiento animal se entiende como la manifestación de una respuesta de nuestra cognición a la influencia que ejerce en ella el ambiente que nos rodea, nuestra experiencia particular, entre otros. Tal respuesta cognitiva consiste en creencias o juicios, producidos por virtudes como la memoria o la percepción sensorial. El conocimiento reflexivo, en cambio, implica estar en posesión de una com-

3 Sosa entrega una respuesta similar con lo que ocurre con otras virtudes intelectuales como la percepción sensorial y la intuición racional en (Sosa 1992, pp. 287-88).

preensión de las creencias que se obtienen, la posición que ocupan en un conjunto de estas, y un entendimiento respecto de cómo se obtienen. Veamos que implica todo esto, primero, respecto del problema del error.

Los seres que pueden llegar a este último tipo de conocimiento están dotados de la virtud intelectual de la razón reflexiva, una facultad que les permite examinar y evaluar la pertinencia de la información que proviene de los estímulos externos, la memoria o incluso de la propia introspección. Dicha facultad le permite a un sujeto de este tipo, poder optar por alguna de las conjeturas alternativas que elabore como respuesta a los estímulos que se le presentan, incluso si es contraria de aquellas que podría estar inclinado a creer *prima facie* de forma meramente animal. Por ejemplo, si un sujeto A afirma estar observando a lo lejos una persona, pero recibe el testimonio cierto de un sujeto B que lo niega argumentando que en realidad se trata de un árbol que simula muy bien las extremidades de un humano por sus ramas, puede llegar a cambiar su creencia si considera que lo que el sujeto B menciona es más coherente o plausible que lo que él creía inicialmente, basándose en la información que tenía a su disposición. Si el sujeto A decide no aceptar el testimonio verdadero de B o de un posible testimonio igualmente cierto de un sujeto C, entonces se pone en peligro la coherencia del sistema que incorpora todas las creencias que están vinculadas con la creencia de que ahí hay un humano, porque si no es cierta, entonces no podemos decir que es la alternativa más racional y mucho menos podemos decir que tiene una justificación apropiada para ella (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 46; Sosa 1992, pp. 307-08).

Por lo tanto, la razón reflexiva funciona, vista de esta manera, como un apoyo para las demás virtudes, en tanto que busca la o las hipótesis más coherentes para el sistema de creencias que se tenga como referencia, o si se quiere, busca resguardar la consistencia lógica de los sistemas que un sujeto tiene, evitando cometer equivocaciones en la mayor parte de los casos. En este sentido, tal virtud instala a los sujetos y sus creencias en una perspectiva epistémica (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 47), es decir, los coloca en una posición para juzgar la presencia o ausencia de legitimidad en las creencias que surgen de facultades intelectuales virtuosas (Sosa 1992, p. 393), o en la posición de “evaluar la calidad de su aparato cognitivo [...]” (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 45), y es la que, finalmente, le otorga el nombre de *Perspectivismo de la virtud* a la propuesta central de la EV de Sosa.

Ahora bien, ¿qué ocurre con el problema de la suerte epistémica? Dicho concepto apunta a que en ciertas ocasiones podemos llegar a la

verdad accidentalmente, del mismo modo en como un deportista novato o un aficionado puede llegar a tener éxito en la ejecución de algún ejercicio vinculado con el deporte que está comenzando a practicar, por ejemplo, golpeando acertadamente una pelota de tenis y marcando un punto, o anotando un gol a un arquero de fútbol profesional. Como es ampliamente conocido, este término comienza a ocupar un espacio relevante en la discusión epistemológica, entre otros, a partir de Gettier (1963), quien puso de relieve la insuficiencia del análisis tradicional del conocimiento que lo define como creencia justificada verdadera, apelando a la idea de que un sujeto puede haber justificado una creencia, estar en lo cierto respecto de ella, pero aun así podríamos negarle dicha atribución de conocimiento, dado que pudo haber llegado a tales conclusiones de manera fortuita. En este sentido, ¿cómo responde la EV de Sosa en casos de este tipo?

Se puede establecer, de acuerdo con lo visto, que la perspectiva epistémica puede funcionar como una especie de alerta que tiende a impedirle con cierta frecuencia a los sujetos acceder a determinadas verdades por suerte. Por ejemplo, si alguien cree estar observando correctamente a lo lejos lo que parece ser un automóvil rojo, gracias a su razón reflexiva será capaz de abstenerse de elaborar algún tipo de juicio apresurado, esperando a estar más cerca del objeto de su percepción para estar seguro de que es el caso. Incluso, si el juicio ha sido realizado de manera inmediata, la razón reflexiva puede volcarse sobre la o las ideas que surgen de dicho juicio para evaluarlas a la luz del contexto. Esto tiene que ver con la búsqueda de coherencia por parte de la razón, pues esta no permitiría en condiciones normales del sujeto que elaborara un juicio que sería incoherente, es decir, que no coincida con lo que de hecho está observando.

Pero, ¿qué sucede con casos en los que no estamos en condiciones de realizar una verificación o que, simplemente no la requieren? Detengámonos el caso de Henry y los graneros falsos, citado por Sosa (1992, p. 305). Este nos muestra a un individuo llamado Henry que, mientras conduce en su vehículo, cree estar viendo a lo lejos un granero que, de hecho, es un granero verdadero; sin embargo, no sabe que la mayoría de los demás graneros existentes en el área cercanos a él no son más que un decorado elaborado por los lugareños, que simula tal paisaje de manera muy fiel. En este escenario, Sosa afirma que Henry, basado en la confianza que tiene en su percepción sensorial de la vista, tiene una justificación para creer que está viendo a lo lejos unos graneros, y está en posesión de una creencia verdadera. Goldman (1976), por el contrario, precisa que no es adecuado sostener que Henry está en posesión de co-

nocimiento, porque Henry no es capaz de darse cuenta de que los demás que le rodean son falsos, o no es capaz de dar alguna razón por la cual está al tanto de la diferencia relevante de los dos escenarios. Entonces, ha llegado a la verdad de manera fortuita; tuvo suerte al fijarse justo en el verdadero granero. Sin embargo, de acuerdo con Sosa, que hay razones por las que estamos en condiciones de decir que Henry sí sabe que tiene en frente un granero. Lo que sucede, efectivamente, nos dice, es que no lo sabe de manera reflexiva. En casos como el de Henry, hay un conocimiento, pero, como comenta Kvanvig: “no son casos en los que se sabe que se sabe” (Kvanvig 2007, p. 51). Por lo tanto, Henry no ha accedido a la verdad simplemente por suerte, sino que ha sido conducido a ella por sus competencias intelectuales manifiestas.

De acuerdo con Sosa (1992, p. 307; 2010, p. 37), el conocimiento animal es una forma de conocimiento apto y, por lo tanto, una creencia que está apropiadamente justificada en y por la manifestación de la virtud perceptual que entra en juego mientras observa el paisaje⁴. Es más, la virtud perceptual del sujeto cuando se enfrenta ante los graneros está funcionando, hasta donde puedo ver, en condiciones normales, de modo que no podemos establecer que el veredicto que surge de ella no sea digno de ser tenido en cuenta. Por lo tanto, de acuerdo con Sosa, podemos establecer que, incluso cuando la razón reflexiva no cumple el papel que tiene dado como por defecto, podemos tener un conocimiento básico, en tanto que haya una virtud de primer orden operando en condiciones apropiadas para ello. Tales condiciones pueden ser, por ejemplo, internas o externas al sujeto. La sobriedad, o la ausencia de alguna enfermedad pueden considerarse como propias del primer conjunto, y, por ejemplo, la ausencia de interferencias en el campo de operación de la virtud, ya sea visual, auditiva, etc., del segundo.

De acuerdo con lo anterior, podemos establecer que la existencia de una dimensión descriptiva y evaluativa en el sujeto cognitivo, del campo en el que las virtudes intelectuales operan de manera apropiada, intro-

4 Para Sosa (2010, p. 37 y 2007, p. 22), algunos procedimientos o comportamientos, tales como ejecuciones relacionadas con algún deporte u otras actividades, pueden considerarse como actuaciones (performances). Pero no solo ellas lo son; las creencias también cuentan como tales o por lo menos es posible concebirlas como un tipo especial de ellas. Además, toda actuación, nos dice el filósofo, es sensible de ser evaluada en tres sentidos: (1) en el grado de éxito de su objetivo (si es verdadera o acierta en su objetivo), (2) en la habilidad de la actuación (si es competente o diestra) y (3) en la determinación de si el objetivo es alcanzado mediante la habilidad del agente, o lo que es lo mismo, si hay una manifestación de la habilidad del sujeto en el logro. Si esto es así, entonces tanto el sujeto como su actuación son aptos.

duce un componente de coherencia que, entre otros aspectos, constituye para la EV una alternativa superior a la que oferta el confiabilismo genérico de Goldman que, de suyo, carece de tal nivel de profundidad especificidad de aquellas condiciones en los que los procesos operarían de manera óptima. Sin embargo, Goldman presenta algunas aprehensiones respecto de este punto de vista y, en general, de la postura que Sosa mantiene de su confiabilismo de procesos. A continuación, exploro tales lecturas y expongo las réplicas que Sosa elabora ante las críticas de Goldman.

4. Coherencia y conocimiento reflexivo

Teniendo como base tales consideraciones respecto de la distinción entre conocimiento animal y reflexivo, quisiera destacar dos lecturas llamativas que Goldman (2004) extrae del planteamiento de Sosa en torno a la relación que habría entre la coherencia y la justificación. Ambas, le parece, incorporan ciertos vicios epistémicos o debilidades de la obra de Sosa y constituyen una dimensión que, precisamente, separa su posición de la de Sosa. La primera lectura, efectivamente, dice que la coherencia (que según la definición de Goldman implica una correspondencia entre las creencias y los contenidos de las experiencias), se instala en el campo de las creencias que constituyen el conocimiento reflexivo como un requisito central para su justificación. Tal y como comenta, “Sosa incorpora un fuerte requisito de coherencia en su noción de conocimiento reflexivo, y también en su concepción del perspectivismo de la virtud” (Goldman 2004, p. 87).

La segunda interpretación que propone, apunta a que Sosa en realidad nos está tratando de decir que la coherencia en el conocimiento reflexivo no es lo central como sí lo es en la primera lectura, dado que su labor sería más bien la de solo contribuir en conjunto con otros procesos confiables para la propia confiabilidad y, en efecto, a la justificación. Pero, a pesar de que Sosa señale aquello en algunos pasajes de su obra, Goldman considera que Sosa sigue insistiendo en otorgarle un lugar prominente a la coherencia en otros, aun cuando el poder operativo de la coherencia se relacione más directamente con la confiabilidad que con la justificación, ya que, por cierto, esto último no niega que la coherencia influya en la confiabilidad, aun cuando sea indirectamente. Como lo expresa el propio Goldman:

Pero quizás Sosa [...] solo quiso decir que la coherencia contribuye a la confiabilidad (cuando se combina con otros procesos confiables). Pero el potencial de aumentar la confiabilidad es una propiedad que podría con-

tener otros procesos cognitivos, así como la coherencia. No está claro por qué se debe destacar la coherencia, sobre esta base, como el ingrediente único requerido para elevar el conocimiento animal al estatus superior denominado “conocimiento reflexivo” (Goldman 2004, p. 89).

Ahora bien, Goldman nos dice que la primera lectura es probablemente la que más se acerca a lo que Sosa intenta defender efectivamente, pero considera que, al igual que la segunda, hay buenas razones por las cuales debemos desconfiar de su contenido, ya que, para Goldman, el problema de fondo que ambas alternativas de lecturas propuestas presentan, puede resumirse en la idea de que Sosa otorga a la coherencia demasiada importancia, aun cuando para él, esta no es necesaria ni suficiente para la justificación.

Razones para socavar el valor de la coherencia para la justificación hay varias en ambos autores. En primer lugar, podríamos considerar lo señalado por Sosa (1992, pp. 204-11), respecto del problema de los sistemas coherentes alternativos o el problema de la separación de la realidad, en el que según mi juicio, Goldman y Sosa estarían de acuerdo. En dicho caso, Sosa plantea que uno puede imaginar sistemas de creencias hipotéticos alternativos a los que podemos albergar en nuestras mentes, que pueden ser perfectamente coherentes y que pueden estar igualmente justificados aun cuando las creencias que albergan consistan en negaciones del sistema de creencias que de hecho se tenga. El epistemólogo toma como sistema de referencia, un sistema B de un sujeto, y en su interior la creencia: “tengo un dolor de cabeza”, que es coherente con otro conjunto de creencias que un sujeto puede tener particularmente, tales como: “no estoy libre de dolores de cabeza”, “tengo dolor” y “alguien tiene dolor”. Luego nos invita a pensar en un sistema hipotético B' que contiene negaciones de las creencias de B, tales como: “no tengo un dolor de cabeza”, “no tengo dolor” y “alguien no tiene dolor”, las cuales son tan coherentes entre sí como el conjunto de creencias que B contiene. Y finalmente, agrega que, a pesar de que B' muestra la perfecta coherencia de las creencias que contiene, ninguna de ellas está justificada, pues no son el caso o son una suposición, de manera que la única diferencia relevante entre la creencia real y la hipotética en términos de la justificación está en el dolor de cabeza. El problema, nos dice Sosa, para el coherentista aquí, es que el dolor de cabeza no es en sí mismo una creencia ni tampoco una especie de vínculo entre creencias. Esto lo lleva a la no sorprendente conclusión de que lo verdaderamente relevante, desde el punto de vista de la justificación epistémica, no puede ser, en última instancia, la coherencia que estas mantienen.

Otro caso, esta vez, propio de Goldman (2004, p. 89), nos invita a considerar dos procesos de formación de creencias parecidos. El primero (A) es más cauteloso que el segundo (B), de manera que, en determinadas situaciones, por ejemplo, de procesos perceptivos visuales, A suspende el juicio y B genera normalmente una creencia. En este escenario diríamos que B es más audaz y arriesgado que A. Ahora supongamos que B obtiene una mayor cantidad de creencias verdaderas que A, a pesar de que no fue lo suficientemente circunspecto para evitar cometer errores en sus juicios. Ciertamente, dice Goldman, la balanza de la fiabilidad se inclinaría más por procesos del tipo A, pues no hay nada que nos asegure que los procesos del tipo B nos vuelvan a arrojar una buena cantidad de verdades como en este caso. Lo atractivo de esto es que, a pesar de que los procesos del tipo B conducen a más verdades, son los procesos A los que generan una mejor justificación. De esta manera, se confirma la hipótesis inicial de Goldman respecto de que la cantidad de verdades arrojadas por un proceso no implican necesariamente que haya un valor distintivo en aquello que nos lleva a ella. Así que, sobre la coherencia, o simplemente no aporta nada especial para la justificación en términos generales, o bien, su verdadero valor es otro. Si es otro, entonces Sosa está equivocado.

Ante la abrumadora carga que implican los variados argumentos en contra del coherentismo, en cualquiera de sus niveles, y considerando que Sosa los conoce y es capaz de formular los propios, Goldman comenta:

Mi pregunta para Sosa es por qué parece pensar que se necesita un ingrediente adicional más allá de la confiabilidad para un conocimiento “superior”, y por qué considera la coherencia como tal ingrediente. Después de todo, él mismo parece apreciar el tipo de dificultades para el coherentismo descrito en los párrafos anteriores (Goldman 2004, p. 88).

No es difícil notar que tales cuestionamientos a estas dimensiones de la EV por parte de Goldman, funcionan como una exposición implícita de las cualidades de su propia teoría causal del conocimiento. En efecto, tal evaluación crítica le permite a Goldman remarcar un aspecto determinante de su posición respecto de lo señalado en la cita anterior, a saber; que lo verdaderamente importante en términos de la justificación superior, son los procesos confiables de formación de creencias y los procesos confiables superiores, es decir, aquellos en los que se puede detectar, por ejemplo, confiablemente si hay coherencia en los procesos de formación de creencias de primer orden (Goldman 2004, p. 88).

Justamente, en este punto, Goldman considera que, dado que la propia detección de la coherencia implica un proceso, sería esto último (el proceso) lo que llevaría a cabo el trabajo justificativo relevante y primario. Como el mismo filósofo comenta, lo realmente necesario para una mayor justificación “es que el sujeto debe llegar a creer en la coherencia de su sistema mediante algún tipo de proceso confiable de detección de coherencia, presumiblemente algún tipo de proceso de razonamiento” (Goldman 2004, p. 88).

Esto es lo que Goldman contrapone, principalmente, frente a Sosa cuando establece su posición respecto de qué es aquello que realiza el trabajo relevante para la justificación y, en general, a cualquier función que las virtudes intelectuales tendrían en la justificación. Y si lo notamos, al reemplazar la noción de proceso por la de virtud intelectual en el cuadro que plantea el párrafo anterior, ambas posiciones epistemológicas llegan a parecerse bastante, ya que, visto de este modo, las virtudes operarían, más o menos, de forma similar a los procesos, o al menos ocuparían una posición de privilegio en términos justificativos. Lo interesante de esto, sin embargo, es que, si Sosa concibe el papel de la coherencia de manera tan similar a la de Goldman, entonces, la segunda lectura global que hace de Sosa respecto a este papel se hace más plausible, aun cuando Goldman no la considere como tal.

Por tanto, a partir de lo discurrido, podemos establecer dos alternativas relevantes posibles frente a lo que efectivamente Sosa defiende. Primero, uno podría creer que Sosa, al requerir equívocamente a la coherencia como lo determinante para el conocimiento reflexivo en su teoría, se contradice, pues, como hemos visto, anteriormente el mismo se ha encargado de refutar al coherentismo y ha dejado fuera de combate a la coherencia en el plano de la justificación. Y, en segundo lugar, uno podría pensar que Sosa considera que la coherencia proporciona justificación, pero solo de manera derivada, pues la labor principal para ello, solo la puede llevar a cabo una virtud intelectual⁵.

La alternativa correcta en cuanto a lo que efectivamente Sosa plantea, según mi juicio, es la segunda. Como podemos ver, corresponde a la segunda alternativa de interpretación que Goldman hace de Sosa respecto de cuál cree que es el verdadero papel de la coherencia en la justi-

5 Esta es una paráfrasis de lo señalado al final de la sección 1, respecto de cómo debiese interpretarse la posición de Sosa en torno a la coherencia en la justificación. Por lo tanto, la respuesta que presento a continuación, debe ser tenida en cuenta para ambas consideraciones.

ficación y que Goldman considera igual de injustificada que la primera. Particularmente, me parece que dicha posición está mejor fundamentada que la del propio Goldman. Revisemos, a continuación, las razones de esto.

5. El papel de la coherencia en la justificación, según Sosa

Goldman (2004) se equivoca al interpretar que, en Sosa, la coherencia lógica sea aquello que eleva el estatus de las creencias para transformarlas en un conocimiento superior, o bien, que sea la nota fundamental para la justificación del conocimiento reflexivo. Esto queda claro en la respuesta directa a la crítica goldmaniana que Sosa lleva a cabo (Sosa 2004). En dicha respuesta, Sosa señala que cuando habla de coherencia, no pretende referirse únicamente a la mera consistencia lógica entre proposiciones, como interpreta Goldman, pues, de hecho, existe otra clase de este factor que tiene prioridad por sobre la del tipo lógico. En efecto, la coherencia epistémicamente relevante, señala Sosa, es la que denomina como coherencia explicativa, y se entiende como aquel tipo de coherencia que aporta una comprensión acerca de las razones por las cuales se cree que lo que se cree. Tengamos en cuenta, según muestra Sosa, dos creencias: Bp y Bq . Lo que aportaría, según él, un componente en virtud del cual ambas creencias se pueden vincular apropiadamente para la justificación de creencias en un sistema dado, viene a ser una creencia “adicional de la forma $B(p$ porque $q)$ o $B(q$ porque $p)$. Y tal creencia implicaría cierto grado de comprensión de por qué p o de por qué q . Por lo tanto, el valor de tal coherencia, coherencia explicativa, se alía al valor de la comprensión” (Sosa 2004, p. 312).

La principal implicancia de esto es que, Sosa aquí, está cuestionando la suficiencia de la coherencia lógica para la justificación. En efecto, en su argumentación demuestra que el hecho de que ciertas creencias cuenten con coherencia o sean meramente coherentes, no contribuye mucho para su justificación. Así pues, considera que, como no es suficiente que una conclusión se derive correctamente de determinadas premisas para la justificación de nuestra creencia en ella, tampoco es suficiente que exista un vínculo de consistencia lógica entre las proposiciones de los sistemas de creencias. Como lo indica el párrafo anterior, las exigencias de base, además de la existencia de la consistencia lógica, en cada caso de conocimiento superior o reflexivo, incluyen, según el juicio de Sosa, que el sujeto tenga una creencia en las proposiciones que están en juego. Pero se necesita, además de la creencia en las proposicio-

nes involucradas que, dadas ciertas premisas, que el sujeto sea capaz de deducir la conclusión, “[e]s decir, no solo hay que creer en las premisas; también hay que deducir la conclusión a partir de esas premisas” (Sosa 2004, p. 312).

Aunque este esclarecimiento, por parte de Sosa, de esta dimensión de su EV parece tener el propósito principal de señalar la existencia de un valor especial a ambos tipos de coherencia para la justificación, no logra explicar suficientemente el papel que él considera en general que tienen en la justificación. Hay, en efecto, otras dimensiones de su obra previa respecto del tema, particularmente, que abordan mucho mejor la objeción de Goldman y complementan las ideas desarrolladas en la aclaración de Sosa recientemente citada. Sin embargo, resulta llamativo Goldman parece obviar esto. De hecho, la respuesta de Sosa (2004, p. 312) es perfectamente consistente con lo expuesto en (Sosa 1992, pp. 53-55), en (Sosa 1992, pp. 178-81,) o en (Sosa 2003) en su exposición y crítica sobre el coherentismo; en la propia caracterización y desarrollo de la noción de conocimiento reflexivo que lleva a cabo en (Sosa 1992, p. 307); y en casi todas las otras secciones de la compilación de (Sosa 1992) que abordan la noción de coherencia por sí sola o en relación con el coherentismo.

En el fondo, lo que señalan las líneas argumentativas de tales referencias de su trabajo, es que, efectivamente, lo que hace falta para un esclarecimiento del papel, en este caso, de ambos tipos de coherencia, es un vínculo apropiado de estas con la noción de virtud intelectual. De acuerdo con esto, es correcto señalar que, según Sosa, es posible acceder a la justificación gracias al trabajo asociado entre las virtudes intelectuales y los dos tipos de coherencia señalados (Sosa 1992, pp. 275-79). En este sentido, es un requerimiento para la justificación, que las creencias que uno puede llegar a albergar en la mente mantengan una unidad y una consistencia dada por ambos tipos de coherencia, pero en último término, la justificación siempre dependerá de la virtud intelectual de la que la creencia proviene.

Esto quiere decir que la coherencia cumple un papel de asistencia que, en términos generales, puede ser aplicable, tanto para lo que Goldman denomina como *justificación mayor*, como para una vinculada con el conocimiento de tipo animal o *justificación menor*, la cual, extrañamente, es dejada de lado en su crítica. Con respecto a la justificación mayor, el papel de refuerzo de ambos tipos de coherencia es posible, dada la puesta en juego de la razón reflexiva o de las virtudes reflexivas (de segundo orden) que la perspectiva virtuosa implica cuando los sujetos podemos tener creencias X sobre creencias Y que permiten comprender

el lugar de Y en el conjunto en el que se inserta y, entre otras cosas, cómo es que Y se obtuvo. Con respecto a la justificación de creencias provenientes de virtudes más básicas como la percepción sensorial, se puede decir algo similar con la salvedad de que la coherencia explicativa está ausente, dada la ausencia de reflexión. Pero lo relevante aquí es que la coherencia que nos queda debe ser siempre un requisito secundario que una virtud de primer orden debe satisfacer, en tanto que no es admisible que una creencia verdadera que proviene de una virtud de tal tipo esté justificada sin que sea coherente (en su sentido lógico) con un conjunto de creencias que se le puedan relacionar, más o menos directamente. Independientemente de que tales creencias puedan ser incompatibles con un conjunto específicamente opuesto de otras creencias, la virtud intelectual de tipo animal deberá seleccionar como válidas para la constitución de sus veredictos, el conjunto de creencias que mejor se apegue a lo que el mundo le esté presentando efectivamente, sin implicar, reitero, algún grado de reflexión o algún proceso de pensamiento superior.

A lo que apuntan aquí todas estas consideraciones, básicamente, es que la coherencia, como quiera se le conciba, tiene el poder de apoyar a la confiabilidad de los sistemas que es aportada en un nivel fundamental por cualquier virtud intelectual que esté operando en un campo atingente para ello. Pero incluso cuando consideramos que la cualidad de apoyo o ayuda que caracteriza a la coherencia es un término que implica para dicho elemento una posición de fundamentalidad, es la confiabilidad en sí misma la que realiza el verdadero trabajo primario. En efecto, Sosa afirma que “no es la coherencia de la confiabilidad sino la confiabilidad de la coherencia lo que merece el lugar de honor” (Sosa 1992, p. 279), porque, justamente, no ocurre que a través de la coherencia podamos detectar, ni aportar en todos los casos, la confiabilidad deseada. Pero lo que sí es cierto, es que, gracias a la confiabilidad asociada con las virtudes, se puede identificar y aportar, tanto a la coherencia como a la propia confiabilidad en un campo atingente.

No obstante, la crítica de Goldman, no solo consiste en una crítica respecto de la posición de la coherencia en la teoría de Sosa. Esta también puede verse como una defensa de su propio confiabilismo, en el que se intenta reemplazar a la coherencia con la fiabilidad de procesos, como si fuesen nociones, en lo relevante, dicotómicas o que compiten por una posición particular en la justificación. Como comenta Goldman, lo que se necesita para una mayor justificación es, básicamente “que el sujeto debe llegar a creer en la coherencia de su sistema mediante algún tipo de proceso confiable de detección de coherencia, presu-

miblemente algún tipo de proceso de razonamiento” (Goldman 2004, p. 88). No obstante, las falibles, pero confiables, virtudes intelectuales de primer o segundo orden, tienen notables ventajas teóricas sobre los procesos confiables. Es cierto que la detección de coherencia de un caso de creencia, mediante la razón reflexiva por parte de un sujeto, puede tomar un poco de tiempo y constituir un proceso, pero dicha identificación no puede ser un patrimonio exclusivo de los procesos o del proceso con el que está involucrada tal virtud, ya que, si la virtud estuviese ausente del sujeto, entonces el proceso que incorpora tal virtud no podría darse; el proceso es, entonces, posterior a la virtud. Para refutar tal idea, sería tal vez útil poder demostrar la existencia de procesos cognitivos confiables sin un soporte en una facultad intelectual, esto es, que sucedan independientemente de ella. Sin embargo, esto es absurdo. No resulta admisible que, por ejemplo, un proceso perceptivo pueda darse sin una virtud memorística de un sujeto o que un proceso deductivo de un sujeto pueda ocurrir sin que el sujeto cuente con una facultad de tal naturaleza. De hecho, en Goldman (1979) la noción de proceso aparece como asociada a una facultad de determinados sujetos en la mayor parte del escrito.

En Sosa, no es solo el proceso confiable superior en sí mismo lo que hace que tengamos una mayor justificación, ni tampoco lo es por sí misma la coherencia lógica y explicativa. Lo que lo hace, en un sentido elevado y consciente es, por una parte, la perspectiva virtuosa y, en efecto, la meta-virtud que esta de suyo tiene incorporada. Esto es así, pues tal tipo de virtud reflexiva nos permite detectar tanto la presencia como la ausencia de los demás factores que la acompañan en su labor, tales como la coherencia de las creencias que componen nuestros sistemas y le permite señalar el estatus de confiabilidad de las virtudes en un campo determinado en el que operen. Pero si incluso dicha perspectiva virtuosa estuviese fuera del cuadro, en un sentido básico, aun la pura aptitud del sujeto, como demuestra Sosa con su tratamiento del caso de los graneros falsos, tiene la capacidad de aportar confiabilidad, esta vez, de una manera más directa e intuitiva. La diferencia primordial es que, en este caso hay un conocimiento parcial, pues no se conocen ni se consideran todos los factores que le son atingentes desde un punto de vista contextual, pero es, de acuerdo a la EV, un conocimiento, a fin de cuentas.

Podemos establecer, a partir de lo argumentado, que Goldman falla doblemente en su crítica. Falla, porque la primera lectura global que presenta sobre el papel de la coherencia en la EV de Sosa no tiene en cuenta, como he demostrado, los elementos básicos que componen

sus primeros trabajos, como tampoco su profundización más cercana al año de su crítica. Y falla respecto su segunda lectura, no porque no la haya establecido apropiadamente, sino porque no cree que sea la que Sosa defiende, y este error también revela su comprensión parcial, en ese entonces, de la EV.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea-Ética eudemia*. Madrid: Gredos.
- Goldman, Alvin and Bob Beddor. "Reliabilist Epistemology". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reliabilism/> [Consulta: 3/10/2017].
- Bennett, B. M. "Supervenience". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/supervenience/> [Consulta: 21/02/2018].
- Code, Loraine (1984). "Toward A 'Responsibilist' Epistemology." *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. XLV, No. I, September: 29-50.
- Dancy, Jonathan (1993). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- Descartes, René (2006). *Meditaciones metafísicas-Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe.
- Fara, Sungho Choi and Michael. "Dispositions". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dispositions/> [Consulta: 10/02/2018].
- Gettier, Edmund L. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?". *Analysis*, Vol. 23, No. 6: 121-123.
- Goldman, Alvin (1976). "Discrimination and Perceptual Knowledge". *Journal of Philosophy*: 771-91.
- (2004). "Sosa on Reflective Knowledge and Virtue Perspectivism". En John Greco (ed.), *Ernest Sosa and his Critics*, 86-95. Malden: Blackwell.
- (1979). "What Is Justified Belief?". En G. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, 171-192. NJ: Philosophical Studies Series in Philosophy, vol 17, Dordrecht: Springer
- Greco, John (2004). *Ernest Sosa and his Critics*. Malden: Blackwell.
- (2010). *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of*

- Epistemic Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, Grimaltos, Tobies y Valeriano, Iranzo (2009). “El debate externismo/internismo en la Justificación Epistémica”. En Daniel Quesada (ed.), *Cuestiones de teoría del conocimiento*, 33-76. Madrid: Tecnos.
- Turri, John; Alfano, Mark and John Greco (2017). “Virtue Epistemology”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-virtue/> [Consulta: 5/02/2018].
- Kvanvig, Jonathan (2010). “Sosa’s Virtue Epistemology”. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* Vol. 42, No. 125: 47-62.
- Pritchard, Duncan (2012). “Anti-Luck Virtue Epistemology”. *Journal of Philosophy* 109(3): 247–279.
- Sosa, Ernesto (2003). “Beyond Internal Foundations to External Virtues”. En Laurence Bonjour and Ernest Sosa (eds.), *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, 98-118. Oxford: Blackwell.
- (2015). *Judgment and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- (2004). “Replies”. En Greco, John (ed.), *Ernest Sosa and his critics*, 275-325. Malden, M.A.: Blackwell.
- (2007). *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge*, Volume I. New York: Oxford University Press.
- (2010). *Con pleno conocimiento*. Zaragoza: UNE.
- (1992). *Conocimiento y virtud intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zagzebski, Linda (1996). *Virtues of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.