

cisamente, a través de un acto de auto-afección, al que Jáuregui caracteriza como un “acto de posición de la representación empírica de nosotros mismos en la conciencia subjetiva”, p. 79). A la luz de la doctrina kantiana de la auto-afección y de la RI, el sentido interno parece asumir un carácter secundario: la experiencia es, ante todo, experiencia de un mundo externo: efectivamente, son los objetos espaciales los que proporcionan un marco de referencia permanente con respecto al cual es posible una sucesión de representaciones internas. Si esta nueva concepción de la relación entre sentido interno y sentido externo permite resolver aquellas dificultades que surgían como resultado de la concepción de la experiencia interna como precondición de la experiencia externa, se presenta ahora, sin embargo, una nueva dificultad: el argumento desarrollado en la RI sugiere que la ausencia de permanencia en el sentido interno obstaculiza la aplicación de ciertas categorías, “lo cual lleva a pensar que el modo en que se presenta la multiplicidad interna no se ajusta a las condiciones que, según Kant, hacen posible el conocimiento objetivo” (p. 117). El análisis de la doctrina de la auto-afección y de la RI pone, pues, en evidencia, el carácter problemático del auto-conocimiento en el marco de la gnoseología crítica: el carácter temporal de la experiencia interna parece impedir la aplicación de ciertas categorías a la multiplicidad dada en el sentido interno, de ma-

nera tal que el yo no puede constituirse como *objeto de experiencia* en sentido estricto (las críticas kantianas a la psicología racional –examinadas en el capítulo sexto– permiten corroborar esta conclusión: si la única posibilidad de auto-conocimiento remite al *yo empírico*, la multiplicidad intuitiva a través de la cual el *yo* se aparece ante sí mismo como fenómeno constituye un flujo de representaciones en el que nada permanece, razón por la cual el yo fenoménico no puede ser determinado como una *sustancia*, ni puede ser constituido entonces como *objeto* de experiencia). En la “Nota general sobre el sistema de los principios”, analizada en el séptimo capítulo, Kant sugiere –en consonancia con las conclusiones precedentes– que el carácter temporal del sentido interno no sólo impide la constitución del *yo* como *objeto sustancial*, sino que parece obstaculizar asimismo la subsunción de las representaciones internas bajo las categorías.

El análisis de las diversas temáticas específicas examinadas en el libro de Jáuregui parece conducir a conclusiones escépticas respecto de la posibilidad del auto-conocimiento en el marco del idealismo trascendental kantiano. Sin embargo, el último capítulo –dedicado al análisis de una serie de reflexiones que habrían sido redactadas entre 1788 y 1793– ensaya una solución alternativa, basada en la caracterización kantiana de la apercepción empírica como “apercepción cosmológica” (noción que sugiere que es la con-

ciencia que el yo tiene de sí como parte integrante del mundo lo que hace posible la determinación del *yo* como fenómeno). La autora concluye que, lejos de adoptar una posición escéptica respecto del auto-conocimiento, la doctrina kantiana revela “los límites de la supuesta inmediatez con que accedemos a nosotros mismos a través del sentido interno. El auto-conocimiento es posible en tanto y en cuanto no olvidemos que el aparecer del yo en el mundo fenoménico tiene siempre e inevitablemente un carácter psicofísico. Sólo así puede ser pensado bajo todos los conceptos puros del entendimiento, y ser representado, por ende, de una manera estrictamente objetiva” (p. 166).

Ernest Sosa, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I*, Oxford, Clarendon Press, 2007. XIII + 149 pp.

El presente libro, el primero de una obra en dos volúmenes, contiene las seis Conferencias Locke que Ernest Sosa dictó en la Universidad de Oxford en mayo y junio de 2005. Las conferencias, como señala el autor en el prefacio, se publican conservando en gran medida su forma y estilo original. Se les han agregado diversas notas a pie de página, algunas de ellas bastante extensas, y un apéndice donde se discuten algunas cuestiones de detalle. En su conjunto resulta una obra breve y muy legible que aborda directamente el núcleo de los

Este breve comentario acerca de las principales temáticas abordadas en el libro de Jáuregui permiten constatar que éste constituye un valioso aporte para el desarrollo de los estudios especializados sobre filosofía kantiana, por cuanto ofrece una solución novedosa y consistente a un problema sumamente complejo (cual es el del auto-conocimiento en el marco del idealismo trascendental), invitándonos a renovar la reflexión acerca de algunos tópicos fundamentales de la gnoseología crítica.

Ileana P. Beade
Universidad Nacional de Rosario

temas epistemológicos que trata. Es, además, una obra de madurez que condensa con notable economía de palabras los resultados de más de tres décadas de reflexión sobre los problemas del conocimiento y del escepticismo.

Una de las propuestas centrales del libro consiste en su bien conocida distinción entre dos niveles de conocimiento (conocimiento animal y reflexivo), idea que desarrolla sobre todo en los capítulos 2 y 5. En los capítulos 3 y 4 explora algunos matices y consecuencias de esta posición para los conceptos de co-

nocimiento intuitivo y normatividad. El capítulo 1 presenta un original análisis del argumento cartesiano del sueño, mientras que el capítulo 6 versa nuevamente sobre una interpretación de Descartes, esta vez en relación con el problema del criterio.

La primera conferencia, “Sueños y Filosofía”, una de las más atractivas y originales del volumen, procede hasta cierto punto al margen de su propuesta más general. Sosa nos invita a distinguir entre lo que ocurre *mientras* sueño, y *en* el sueño. En mi sueño bien puedo creer (afirmar, elegir) que *p*, pero de allí no se sigue que en la realidad (mientras sueño) crea (afirme, elija) que *p*; soñar se parece menos a creer que a imaginar (o a “hacer como que creo”). Así pues, la posibilidad de estar soñando parece resultar, a primera vista, mucho más dañina de lo que Descartes pensó, pero finalmente termina siendo inocua. Parece resultar más dañina por cuanto la posibilidad del sueño no amenaza ya únicamente al conocimiento perceptual, sino también al conocimiento introspectivo. Pero bien mirado, justamente por ello, dado que en sentido estricto en el sueño uno no *piensa* (sólo “hace como que piensa”), ya no es cierto que el escenario del sueño amenace la seguridad (*safety*) de nuestras creencias—donde “seguridad” aquí es un término técnico, según el cual la creencia en *p* es segura (esto es, no “fácilmente falsa”) si en condiciones diferentes seguiríamos creyendo que *p* sólo si bajo

dichas condiciones *p* fuera probablemente verdadera. Más importante aun, dado que en el sueño sólo “hacemos como que preguntarnos”, el hecho mismo de preguntarnos si estamos soñando (suponiendo que se trata de una verdadera pregunta) nos vuelve automáticamente, racionalmente comprometidos con suponer que *no* estamos meramente soñando (p. 20). La razón es que, en general, suspender el juicio a veces es defectuoso, por ejemplo, cuando sabemos que estaríamos epistémicamente mejor si evitáramos la suspensión; así, cuando estamos despiertos, resulta epistémicamente más satisfactorio afirmar que estamos despiertos que suspender el juicio. Encontramos entonces una curiosa analogía con el *cogito* cartesiano. “Pienso, luego soy”, resulta similar a “pienso, luego estoy despierto”. En esta perspectiva, el conocimiento del fuego que veo no es menos defendible (del escepticismo que surge del escenario del sueño) que el conocimiento del *cogito*.

La segunda conferencia, “Una Epistemología de Virtud”, presenta un esquema de los aspectos positivos de la concepción del conocimiento del autor. Sosa compara aquí, muy gráficamente, la labor del sujeto epistémico con el de un arquero, cuyo tiro puede ser evaluado en tres aspectos: 1) si da o no da en el blanco; 2) si manifiesta competencia por parte del arquero (*adroitness*); y 3) si es *apto*, esto es, si su éxito es *suficientemente* atribuible

a la habilidad del arquero; dicho de otro modo, si el tiro da en el blanco *porque* manifiesta dicha habilidad. En el caso de un sujeto epistémico, podemos evaluar si sus creencias son verdaderas, si exhiben *virtud epistémica*, y si son aptas, esto es, si su verdad refleja de modo no accidental la competencia del sujeto. El “conocimiento animal” de un sujeto sería simplemente creencia apta, mientras que “conocimiento reflexivo” se define como creencia apta que el sujeto cree aptamente que es apta (p. 24), y que, por tanto, puede defender frente a dudas escépticas; conocimiento reflexivo resulta, entonces, equivalente a conocimiento animal de segundo orden. Sosa discute también otros conceptos importantes en la jerga epistemológica reciente, como el ya mencionado de seguridad (*safety*) y el de *sensibilidad*. Como ya se dijo más arriba, la creencia en *p* es segura si la hubiéramos mantenido (en otras circunstancias) sólo si *p* hubiera sido muy probable, mientras que la creencia en *p* es sensible si, de no ser el caso que *p* (en otras circunstancias), muy probablemente no creeríamos que *p*. Sosa observa que para estos condicionales no valen las contrapositivas, y que el conocimiento animal no necesita plena seguridad, sino sólo una seguridad relativa (*basis-relative safety*): para saber que *p*, *p* necesita tener bases que muy probablemente también tendrían sólo si, bajo otras circunstancias, *p* fuera también verdadero.

Sosa explora luego una defensa frente al escéptico que no se com-

promete con una posición externalista sobre las bases necesarias para creer, ni con su interpretación no estándar del argumento del sueño ofrecida en el capítulo 1. Observa en primer lugar que la ejecución (*performance*) de una acción puede ser insegura pero aún así apta (p. 29); análogamente, las creencias perceptuales ordinarias pueden ser aptas (y por ende podemos tener de ellas conocimiento animal) a pesar de la posibilidad de estar soñando. Claro que para vencer al escéptico querríamos poder decir algo más: querríamos poder decir que tenemos conocimiento reflexivo. ¿Podemos hacer esto, en vistas de la posibilidad de estar soñando? Sosa considera un escenario escéptico que, si fuera análogo en los aspectos relevantes al del sueño, mostraría que no tenemos conocimiento reflexivo; finalmente mostrará que se trata de una falsa analogía. El lector podría temer que aquí comience una de las tantas discusiones inacabables, basadas en ejemplos y contraejemplos cada vez más alambicados, a las que nos tiene acostumbrada cierta tradición de la *mainstream epistemology* anglosajona, pero afortunadamente el tratamiento de Sosa es sumamente sobrio. El caso en cuestión nos describe a un sujeto que creer “ver rojo” ante la presencia de un ilusionista que con igual probabilidad lo enfrenta con objetos rojos bajo luz blanca y con objetos blancos bajo luz roja. Sosa propone aquí que la corrección de una creencia es atribuible a una competencia si esta se

ejecutó en condiciones adecuadas, que no habrían dado lugar fácilmente a una creencia falsa (p. 33). Bajo esta manera plausible de entender la aptitud, el sujeto del ejemplo sabe, pero no sabe que sabe. Sin embargo, la posibilidad de creer equivocadamente que estamos despiertos no debe pensarse por analogía con el ejemplo del ilusionista, sino que se parece más bien a la posibilidad de creer equivocadamente que estamos doloridos. Podría ocurrir que, en caso de dolores leves, un sujeto crea tener dolor sin tenerlo propiamente (por ejemplo, si es hipocondríaco), pero esto mismo difícilmente se aplique al caso de un dolor insoportable. De la misma manera, aún si hubiéramos creído estar despiertos estando dormidos, ello no invalida las bases más ricas con las que contamos cuando estamos despiertos para creer que lo estamos (p. 38).

La tercera conferencia, "Intuiciones", discute el problema del uso de la intuición en la práctica de la filosofía; las intuiciones proveen justificación fundacional directa, no inferencial, que permite frenar el regreso de las justificaciones. Sosa compara aquí lo que llama "el modelo tradicional" sobre la intuición, el "modelo cartesiano" y, finalmente, el "modelo de virtudes". Según el primero, la intuición racional, o "parecer intelectual" (*intellectual seeming*), es un estado de conciencia, intermediario entre el hecho y la creencia, análogo al de la experiencia visual en la percepción visual; para un planteo carte-

siano, en cambio, el modelo a seguir no es ya la percepción visual, sino la introspección. Según el modelo de virtudes, por su parte, el contenido de una proposición es intuido racionalmente si la atracción que el sujeto siente por dicho contenido se explica por una competencia del sujeto para discernir la verdad de la falsedad; a diferencia del modelo tradicional y del cartesiano, el modelo de virtudes puede fácilmente admitir la falibilidad de la intuición, ya que un sujeto competente puede eventualmente cometer errores de ejecución.

Sosa considera luego, entre otras objeciones, la sugerencia de que las intuiciones deriven de procesos de aculturación, con lo cual no podrían ser sistemáticamente representaciones de la verdad. Propone entonces que distingamos entre el valor de las creencias en sí mismas (por su utilidad, por ejemplo) y su valor *qua* conocimiento, que no depende de variables culturales; a esta idea volverá repetidas veces, con variantes, en el resto del volumen. Observa por último que muchos desacuerdos notorios ocurren, curiosamente, dentro de la comunidad filosófica, donde ya no podemos alegar la presencia de "distintos procesos de aculturación". Sosa sugiere, aunque no desarrolla la idea, que en estos casos los desacuerdos no son reales, sino, muy probablemente, reductibles a desacuerdos lingüísticos (p. 69). La argumentación de esta última parte es un tanto curiosa; uno pensaría que el sentido de intuición que rei-

vindican los filósofos (por ejemplo, cuando dicen capturar intuiciones pre-teóricas) no es exactamente el tipo de intuición intelectual de la que Sosa habla en la primera parte del capítulo. Por otra parte, parecería que, aun aceptando que muchos malos entendidos filosóficos se solucionan aclarando cómo entendemos exactamente cada uno de los conceptos clave que usamos, el preferir cierto uso de un concepto en detrimento de otros nos habla de una diferencia de énfasis que podría expresarse, una vez más, en términos de intuiciones incompatibles.

En la cuarta conferencia, "Normatividad Epistémica", Sosa se pregunta cómo es posible que el conocimiento sea más valioso que la mera creencia verdadera, considerando que el valor epistémico fundamental parece ser la verdad. En última instancia, su respuesta descansa en una distinción entre un confiabilismo genérico, y su propia epistemología de virtudes. De acuerdo con una concepción instrumental de la justificación, como la que adoptan muchos confiabilistas, la justificación, como cualquier instrumento, es evaluada con respecto a cuán buena es para cumplir con su objetivo —en este caso, para generar verdades. Pero en la epistemología de virtudes el valor de la creencia apta no es menos fundamental que el de la creencia verdadera (p. 88): las virtudes epistémicas entran constitutivamente (y no instrumentalmente) en el logro de ese valor fundamental. Nue-

vamente, Sosa advierte aquí sobre la necesidad de no confundir los valores y virtudes involucrados en una *teoría del conocimiento*, con los valores involucrados en una ética intelectual, que incluiría por su naturaleza a todas las virtudes intelectuales.

La quinta conferencia, "Virtud, Suerte y Crédito", desarrolla con mayores detalles la posición epistemológica presentada en la segunda conferencia. En particular, Sosa ofrece aquí un análisis pormenorizado de la idea de competencia epistémica y de cómo ésta garantiza la aptitud de la creencia. Considera también dos potenciales problemas para su teoría: el problema del testimonio y el crédito, y, nuevamente, el escenario escéptico del sueño. Respecto del primero, Sosa afirma que el conocimiento testimonial toma la forma de una creencia cuya corrección es atribuible a una compleja competencia social que sólo parcialmente reside en el creyente individual (p. 97). En cuanto al desafío del escenario del sueño, Sosa retoma el ejemplo del ilusionista del capítulo 2, y explica con nuevos elementos por qué este escenario y el del sueño no son asimilables. El percibidor que ha caído en manos del ilusionista no puede presumir aptamente que su creencia es apta: o bien su competencia no se ejerce en condiciones normales (la presencia del manipulador de luz ya es un factor anormal), o bien podría muy fácilmente haber resultado en una falsa presunción. En el caso del sueño, en

cambio, la meta-competencia relevante es una competencia por default: la de dar por sentado que las condiciones son normales, cuando no hay signos que indiquen lo contrario. En un sueño habría signos discordantes, y decididamente no estaríamos usando las mismas facultades sin impedimentos (*unimpared*).

En la sexta conferencia, "El Problema del Criterio", Sosa considera algunos principios aparentemente triviales, pero que tienen consecuencias importantes. Si al preguntarnos si sabemos que p (cuando efectivamente sabemos que p) no diéramos una respuesta afirmativa, revelaríamos cierta falta de integración en nuestra conciencia que sería deseable evitar; Sosa condensa esta idea en lo que llama el "principio de asentimiento epistémico". Razones análogas justifican nuestra aceptación de un "principio de clausura epistémico", según el cual saber que p y saber que p implica q nos obliga a saber que q . Pero aceptar ambos principios nos compromete también con un "principio de exclusión", según el cual saber que p implica saber todo aquello sin lo cual no podría saber que p . En última instancia, esto nos lleva a sostener que debemos defender activamente nuestras creencias frente a toda posibilidad que se advierta incompatible con nuestro conocimiento de ellas. Pero las creencias que justifican deben a su vez justificarse, con lo que caemos en el viejo problema del criterio, con sus

opciones clásicas de fundacionismo, regresión al infinito o circularidad.

Es bien sabido que el fundacionismo ha recibido todo tipo de críticas; entre otras cosas, si suponemos que el que cree debe ser consciente, en algún nivel, de que el fundamento efectivamente desempeña bien su papel, entonces parece que necesitaríamos de algún modo *justificar* el fundamento, con lo cual la idea misma de fundacionismo se destruye. Sosa argumenta aquí que la filosofía de Descartes, cuando se la interpreta correctamente, nos muestra una sorprendente salida a esta crítica. A Descartes, nos dice Sosa, se le han atribuido tres compromisos inconsistentes: un compromiso con un fundacionismo racionalista, el compromiso de que para obtener conocimiento cierto debemos primero probar que Dios no es engañador, y el compromiso con la idea de que la existencia de Dios (y su naturaleza no engañadora) deben ser probadas apropiadamente. Dado que los tres puntos, en su interpretación más inmediata, no pueden ser combinados coherentemente, y dado que el segundo y tercero tienen buen apoyo textual, debemos sospechar de la corrección de una interpretación acrítica y simplista del primero. El fundacionismo del proyecto epistémico de Descartes, según Sosa, sería de una índole muy particular. Descartes habría abrazado dos niveles de conocimiento: *cognitio* y *scientia* (que bien podrían ponerse en corresponden-

cia con el conocimiento animal y reflexivo de Sosa, respectivamente). En un primer momento razonamos como el ateo que practica matemáticas, y que según Descartes no puede estar nunca seguro de no ser engañado en cuestiones que le parecen muy evidentes. Si persistimos en la reflexión epistemológica, sin embargo, llegaremos a conformar una visión de nosotros mismos y de nuestro lugar en el universo que es suficientemente comprensiva y coherente como para elevarnos al ámbito del conocimiento reflexivo: habremos alcan-

zado la *scientia*. Así, en contra de la lectura más habitual de Descartes, bajo la interpretación de Sosa los textos cartesianos nos revelan un fundacionismo sofisticado que permite una salida a las críticas usuales, y, en última instancia, una respuesta al problema del criterio: una respuesta que un epistemólogo de virtudes encuentra necesariamente familiar y puede, *mutatis mutandis*, adoptar para sí.

Eleonora Cresto
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas