



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Postgrado

Disensos Filosóficos

Una reconstrucción racional del lugar y debates de la epistemología del desacuerdo.

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Jorge Rolando Prado Carvajal

Profesor guía: Alejandro Ramírez Figueroa

Santiago de Chile, Abril 2019

Disensos filosóficos

Una reconstrucción racional del lugar y debates de la epistemología del desacuerdo

Resumen:

El siguiente trabajo se propone analizar las corrientes principales dentro del debate de la epistemología del desacuerdo, para sostener que, si bien el Conciliacionismo está en lo correcto en reivindicar la significancia epistémica del desacuerdo, tiene un costo epistémico muy alto al prescribir la suspensión del juicio respecto a la proposición que suscita controversias. Para llevar a cabo esta crítica, se realizó, por un lado, una reconstrucción racional del lugar que ocupa la epistemología del desacuerdo dentro de la epistemología social, así como también el lugar de esta última en la epistemología contemporánea. A partir de esto, se señala que la intuición conciliacionista es correcta en reivindicar la significancia epistémica del desacuerdo, ya que esto último es condición de posibilidad de la emergencia de la epistemología del desacuerdo, como una sub-disciplina de la epistemología analítica contemporánea, con un objeto de estudio independiente del testimonio.

Por otro lado, se propone reinterpretar la discusión epistemológica del desacuerdo a partir de la distinción entre aceptación y creencia, con el fin de mostrar que, si se entiende dicho debate en estos términos, se puede entender de mejor manera por qué el Conciliacionismo es epistémicamente costoso: Si uno debiese suspender la aceptación de las proposiciones o teorías que suscitan desacuerdo, contaríamos con muy pocas premisas con las que orientar nuestras decisiones e inferencias prácticas.

Para mi familia y amigos

Índice:

Introducción	8
Sección A: El lugar de la epistemología del desacuerdo	21
Capítulo I: Socializando la epistemología	21
1. Concepciones individualistas del conocimiento en la historia de la filosofía	21
2. Epistemología social: Entre la epistemología tradicional y la sociología del conocimiento	25
3. Concepciones de la epistemología social	32
4. Ramas de la epistemología social	38
Capítulo II: El desacuerdo como objeto de investigación epistemológica	45
1. Antecedentes generales	45
2. El argumento de la primacía de la perspectiva en primera persona	48
3. Defensas y críticas al argumento de la primacía de la perspectiva en primera persona	56
4. Conclusiones sobre el examen crítico del argumento de la primacía de la perspectiva en primera persona	70
Sección B: Debates en la epistemología del desacuerdo	72
Capítulo III: Mapeando el debate de la epistemología del desacuerdo	72
1. Consideraciones preliminares	72
2. No Conformismo	86
3. Perspectiva de la Evidencia Total	93
4. Conciliacionismo: la Perspectiva del Peso Equivalente	99
Capítulo IV: Del Voluntarismo Doxástico a la distinción entre aceptación y creencia	108

1. El Voluntarismo Doxástico en la epistemología del desacuerdo	108
2. Argumentos a favor y en contra del Voluntarismo Doxástico	112
3. La distinción entre aceptación y creencia	119
4. La epistemología del desacuerdo en términos de aceptación	129
Conclusión	138
Bibliografía	142

Introducción:

El desacuerdo es un aspecto cotidiano de nuestras vidas. Desde desacuerdos sobre la existencia de Dios hasta discrepancias sobre si la mente es reductible al cerebro, el desacuerdo con otros es un fenómeno común, tanto en la vida diaria como en distintas disciplinas académicas. Los políticos discrepan entre sí respecto a la evaluación de determinadas políticas públicas; los economistas discrepan entre sí respecto a la viabilidad de una reforma tributaria en un momento determinado; los científicos discrepan entre sí cuando hay dos teorías rivales tales que la evidencia disponible no permite dirimir cuál es la mejor alternativa epistémica; los filósofos difieren entre sí respecto a un conjunto innumerable de problemas filosóficos, en prácticamente todas las áreas y ramas de la filosofía, etc. Es tan frecuente encontrarse en situaciones de desacuerdo que su existencia suscita, curiosamente, pocas controversias.

Lo que sí resulta más problemático, y que refleja uno de los tantos desacuerdos filosóficos existentes, es el cómo deberíamos evaluar el fenómeno del desacuerdo en términos epistémicos. Si bien la conceptualización del disenso como un tema epistemológicamente relevante es reciente en comparación con otros problemas tradicionales de la epistemología, se ha convertido en un foco de atención muy importante en la literatura de la epistemología analítica contemporánea, dando origen a la llamada epistemología del desacuerdo.

Una de las maneras en las que se puede entender el problema de la evaluación epistémica del desacuerdo es preguntando por cuánta revisión de creencia, si acaso es requerida, es necesaria para tener una postura doxástica razonable respecto a una proposición que suscita desacuerdos con alguien a quien consideramos un par epistémico. Un extremo de la gama de respuestas posibles es el Conciliacionismo, de acuerdo con el cual, en caso de desacuerdo con un par epistémico, uno debería suspender el juicio (Feldman 2006), o bien, modificar el grado de

confiabilidad respecto a la creencia original hacia un término medio con el grado de confiabilidad de la creencia del otro (Christensen 2007). El extremo opuesto es el No Conformismo (*non-conformism*), según el cual, en caso de desacuerdo, uno está justificado en mantener la creencia o postura doxástica original (Kelly 2005; Sosa, 2010, 2018)¹. En el fondo, lo que está en discusión es si el desacuerdo constituye evidencia suficiente contra nuestra posición inicial como para debilitar nuestra justificación en ella. Mientras que para el Conciliacionismo el desacuerdo tiene la significancia epistémica suficiente como para actuar de derrotador de nuestras razones que justifican nuestra creencia inicial, para el No Conformismo es la evidencia de primer orden la que tiene primacía justificativa, y no el desacuerdo, que constituye evidencia de segundo orden.

Evidentemente, para entender de mejor manera ambas posturas, así como las que hay en el intervalo entre ellas, es necesario explicar no sólo las razones que las motivan, sino que también los conceptos y principios que permiten organizar el debate en la epistemología del desacuerdo en los términos recién descritos². Pero con lo que hasta ahora se ha dicho, es posible delinear lo que será la tesis principal de este trabajo: Defender la significancia epistémica del desacuerdo, sin que ello implique asumir una posición conciliacionista.

La relevancia de la tesis propuesta se puede entender mejor si se explicitan dos supuestos en los que se basa: En primer lugar, el Conciliacionismo parte de la intuición correcta de que el desacuerdo con un par epistémico es evidencia relevante que debe ser ponderada con la evidencia

¹ De ahora en adelante, se dará por entendido que, cuando se hable de casos de desacuerdo, se consideran sólo aquellos que involucran a pares epistémicos. A diferencia de estos casos, los desacuerdos con inferiores o superiores epistémicos suscitan poca controversia. Si uno considera, justificadamente, a la parte contraria del desacuerdo como un inferior en términos epistémicos, entonces uno tiene buenas razones para mantenerse en la postura original. De la misma manera, si la parte contraria es considerada por uno como un superior epistémico, entonces lo más razonable sería que uno ajustase su postura original hacia otra más próxima a la de la parte contraria del desacuerdo.

² Dos conceptos que tienen este nivel de importancia son el de *par epistémico* y el de la distinción entre *evidencia de primer orden* y *evidencia de segundo orden*. Respecto a los principios, al menos dos son tienen el mismo nivel de relevancia que los conceptos recién mencionados: el *principio de independencia* y el *principio de la evidencia*. Tanto los conceptos como los principios serán explicados en el desarrollo de la tesis. Véase sección B, capítulo 3.

de primer orden -cuán ponderada y en función de qué razones va a variar dependiendo del tipo De Conciliacionismo que se adopte-. En segundo lugar, el No Conformismo también se basa en la intuición correcta de que la prescripción de bajar nuestra confianza en la postura doxástica inicial o suspender el juicio es muy demandante, y que esto acarrea consecuencias desfavorables para el Conciliacionismo.

Durante el desarrollo de la tesis se expondrá más detalladamente en qué consisten dichas consecuencias, pero por ahora basta mencionar alguna de ellas: Por un lado, la prescripción de que, en caso de desacuerdo con un par epistémico, uno debiese suspender el juicio, es epistémicamente costosa. Si en cada situación en la que estemos envueltos en una controversia respecto a una proposición debemos suspender el juicio, entonces en muchas áreas en donde el desacuerdo es cotidiano, como la filosofía, la política, la religión o la ciencia, habría que suspender el juicio. Por razones que se detallarán más adelante, el problema de suspender el juicio en estos contextos de investigación académica no tiene sólo una dimensión pragmática, sino también epistémica. Por otro lado, ocurre un problema de auto-incriminación en el Conciliacionismo: Si este prescribe que, en caso de desacuerdo, hay que suspender el juicio, ¿qué ocurre con el desacuerdo que emerge en la epistemología del desacuerdo? Si no hay consensos entre los epistemólogos respecto a la significancia epistémica del desacuerdo, entonces, según los mismos estándares de racionalidad del Conciliacionismo, el epistemólogo que adhiera a esta postura debiese suspender el juicio respecto a esta. Una perspectiva conciliacionista respecto al Conciliacionismo resulta, entonces, auto-incriminatoria (Weatherson, 2013, Decker, 2014). Si bien ambas consecuencias han suscitado debate en la epistemología del desacuerdo, es aquella que refiere al costo epistémico del desacuerdo la que tiene mayor importancia para los propósitos de este trabajo.

Ahora bien, ¿significa todo lo anterior que el Conciliacionismo está completamente equivocado? No necesariamente. Si el segundo supuesto desde el cual se basa la tesis refiere a los problemas del Conciliacionismo que justifican distanciarse de este, el primero rescata de esta postura la idea de que el desacuerdo es evidencia y que debe ser considerada para que la acción del agente doxástico respecto a la proposición en disputa sea razonable. Esto último, lejos de ser obvio, es precisamente lo que niegan determinadas versiones del No Conformismo, como, por ejemplo, el de Foley (1994), Kelly (2005) y el de Sosa (2010, 2018), aunque cada uno por distintas razones, las cuales serán exploradas posteriormente. Por lo tanto, la presente tesis busca rescatar la idea del Conciliacionismo que reivindica la significancia epistémica del desacuerdo, pero sin asumir las consecuencias desfavorables de esta postura.

Para llevar a cabo lo anterior, la tesis será dividida en dos partes: La primera será el desarrollo de la defensa del desacuerdo como un fenómeno epistémica y epistemológicamente significativo, mientras que la segunda consistirá en una propuesta para evitar los problemas que acarrea adoptar una postura conciliacionista, la cual se basa en la distinción entre *aceptación* y *creencia* que Elgin (2010) aplica a la epistemología del desacuerdo.

En la primera parte, se reivindicará la significancia epistémica del desacuerdo a partir de una reconstrucción racional del lugar de esta dentro de la epistemología social. Específicamente, se presentarán los antecedentes filosóficos respecto al desacuerdo, y se destacará especialmente el argumento de la primacía de la perspectiva en primera persona de Foley (1994), argumento del cual se puede extraer la tesis de la reducción epistemológica del desacuerdo respecto al testimonio, de acuerdo con la cual la dimensión epistémica del primer fenómeno se debe entender en términos de la dimensión epistémica del segundo. Luego de exponer este argumento, se presentarán sus principales problemas para la investigación epistemológica del desacuerdo. Es relevante tener en cuenta dicha tesis, porque distanciarse de ella –a partir de la crítica al

argumento del cual proviene—permitirá afirmar la importancia de entender que, aun cuando el desacuerdo y testimonio sean fenómenos relacionados, los problemas filosóficos que suscitan no tienen por qué coincidir.

Respecto a la revisión misma de los antecedentes filosóficos, es necesario recordar que parte constitutiva de la comprensión filosófica de una idea, problema o concepto es entender las razones que explican la emergencia de aquello que se busca comprender, así como también las formulaciones contrarias que muchas veces quedan olvidadas cuando surge y se establece un punto de vista filosófico determinado. Este tipo de explicación Taylor (1990) la llama explicación genética, porque se trata de entender la génesis histórica y conceptual de nuestras ideas, y es especialmente necesaria para el tema de la significancia epistémica del desacuerdo, debido a que es a partir de la consolidación de esta idea que surge la epistemología del desacuerdo como una rama independiente dentro de la epistemología social. Dicho en otros términos, la reflexión epistemológica del desacuerdo comienza cuando se entiende a este como un fenómeno cuya importancia epistémica es tal que permite ser considerado como evidencia, independientemente de las consideraciones que se tengan sobre el testimonio. Este último punto refleja que la explicación genética involucra también dar cuenta de las relaciones en las que está inserta una idea o concepto, y cómo estas van cambiando en el tiempo.

Utilizando la expresión de Ryle (2009) para referirse a la tarea de la filosofía, la primera parte de esta tesis consistirá, entonces, en diseñar una geografía conceptual de la epistemología del desacuerdo dentro de la epistemología social, y su interacción con la epistemología del testimonio. Este diseño permitirá mostrar que sólo se puede defender la irreductibilidad del desacuerdo respecto del testimonio si se asume que el desacuerdo tiene significancia epistémica y constituye evidencia relevante a la hora de determinar el grado de confianza en la creencia respecto a una proposición en disputa.

Para desarrollar esta primera parte, se presentarán, primero que todo, las motivaciones teóricas e históricas de la emergencia de la epistemología social (Goldman 2010,2011; Kitcher, 1994; Kusch, 2011; Schmitt, 1994; Solomon 1994). Posteriormente, se presentarán los antecedentes de la epistemología del desacuerdo (Sidgwick, 1981; Rowe, 1979; Foley; 1994), haciendo especial énfasis en el argumento de Foley y sus implicancias. Por último, se realizará un examen crítico de este argumento.

Ahora bien, como se mencionó anteriormente, la idea de que el desacuerdo es evidencia ha sido defendida tradicionalmente por el Conciliacionismo. Si en la primera parte de esta tesis se dan argumentos a favor de esta idea, en la segunda se intentará mostrar cómo es posible defenderla sin asumir una postura conciliacionista. Para ello, se seguirá la propuesta de Elgin (2010) de aplicar la distinción entre aceptación y creencia a la epistemología del desacuerdo. Según esta autora, la prescripción del Conciliacionismo de suspender el juicio o modificar nuestro grado de confianza en nuestra postura doxástica original presupone que la modificación de creencias es un proceso voluntario. Pero no es evidente que esto último sea el caso. Para Elgin, quien se basa en la caracterización de la distinción entre aceptación y creencia de Cohen (1992), las creencias son disposiciones a creer que tal o cual cosa es el caso, pero esas disposiciones no son susceptibles de ser controladas voluntariamente. El proceso que sí está sujeto a control voluntario es la *aceptación*, el cual se entiende como la política de adoptar una proposición como premisa para las aserciones, inferencias prácticas y decisiones por parte de un agente en contextos en los que los propósitos que orientan su acción son cognitivos. Por lo tanto, la pregunta de qué debería hacer un agente racional en caso de desacuerdo debiese responderse en términos de aceptación, no de modificación de creencias.

Esta reformulación del debate pone el foco de atención no sólo en qué debería hacer el agente con la aceptación, sino en la constelación de creencias resultantes de ese proceso. Si, luego

de involucrarse en prácticas sociales de formación de creencias en las que se utiliza determinada proposición como premisa para las inferencias prácticas, se producen creencias verdaderas justificadas, hay ganancia epistémica. Así, lo importante en esta propuesta de Elgin es la relación costo/beneficios epistémicos que hay en decidir si aceptar o no determinada proposición controversial. Es precisamente este punto el que permite distanciarse del Conciliacionismo: si se entiende la prescripción de suspender el juicio en términos de aceptación, entonces esta postura estaría señalando que, en caso de desacuerdo, ambas partes deberían abstenerse de utilizar sus respectivas creencias como premisas para sus inferencias prácticas. El Conciliacionismo tiene un costo epistémico muy alto. Si dentro de cada comunidad epistémica la actitud que adoptan los agentes en caso de desacuerdo es la de la suspensión de la aceptación, entonces las investigaciones orientadas a desarrollar las teorías en disputa dejarían de realizarse. Por tanto, si el desacuerdo con un par epistémico tiene tanto o más peso que la evidencia de primer orden, las comunidades epistémicas se quedarían con muy pocas premisas con las que contar a la hora de producir conocimiento. Debido a que la plausibilidad de la distinción entre aceptación y creencia depende de la falsedad de que las creencias son modificables a voluntad, postura tradicionalmente llamada Voluntarismo Doxástico (de ahora en adelante, VD), será necesario exponer en qué consiste esta doctrina (James, 1912; Ginet, 2001; Feldman, 2001) y cuáles son sus principales inconvenientes (Williams, 1970, Cohen 1992, Nottelmann, 2006).

En definitiva, si en la primera parte el objetivo es argumentar, a partir de la reconstrucción racional del lugar que ocupa la epistemología del desacuerdo en la epistemología social, que la significancia epistémica del desacuerdo debe reivindicarse si se quiere sostener que este es un fenómeno epistemológicamente irreductible respecto al testimonio, en la segunda se argumentará, usando como base la reformulación del debate en la epistemología del desacuerdo en términos de la distinción entre aceptación y creencia, que el Conciliacionismo es

epistémicamente costoso como criterio para definir cuál es la actitud racional que debería adoptar un agente en caso de desacuerdo. Lo anterior implica, sin embargo, tener claro qué posturas y en torno a qué principios y conceptos se organiza la discusión epistemológica del desacuerdo. Por lo tanto, para desarrollar la segunda parte, es necesario explorar las distintas posiciones de la epistemología del desacuerdo, desde el espectro conciliacionista --en sus distintas versiones: la Perspectiva del Peso Equivalente (PPE) (Christensen 2007, 2009, 2013; Elga, 2011; Matheson 2015, 2016) y la Perspectiva de la Evidencia Total (PET) (Kelly 2010, 2013); -- hasta el no-conformista (Foley, 1994; Kelly, 2005; Sosa, 2010; Sosa, 2018), así como los conceptos y principios centrales del debate.

Una vez desarrollado todo lo anterior, será posible argumentar a favor de la compatibilidad entre la reformulación del debate en términos de aceptación con la reivindicación de la significancia epistémica del desacuerdo. Debido a que somos agentes epistémicos falibles, no podemos descartar que el punto de vista de mi oponente sea verdadero. Y si de lo que se trata es de tener sólo creencias verdaderas justificadas, sería prematuro no dar paso a que la opinión contraria pueda desarrollarse. Como señala Elgin (2010, p. 68):

If I can recognize that my opponent is rational and it might (although I strongly doubt it) be right, then I have reason to hope that she retains her position, develops it, and either comes (as I believe she will) to see the error of her ways or (however unlikely) develops an argument that will demonstrate to me the error of mine.

El desacuerdo, entonces, al ser evidencia de que pudimos haber cometido algún error, nos entrega la posibilidad de la mejora epistémica, ya sea desarrollando nuestra postura para mostrarle al otro el error que cometió, o permitiéndonos modificarla si es la perspectiva del otro la correcta. Sea como fuere, el resultado sólo podrá verse si se permite que ambas partes continúen

aceptando sus respectivos puntos de vista para que puedan desarrollar a través del tiempo las mismas (Bogosian, 2012).

Por lo tanto, la estructura de la tesis es la siguiente:

La tesis se divide en dos secciones: A y B. La sección A consiste en la reconstrucción racional del lugar que ocupa la epistemología del desacuerdo dentro de la epistemología social. A su vez, dentro de esta sección se encuentran los capítulos 1 y 2. En el primer capítulo se presentarán las motivaciones teóricas a partir de las cuales emerge la epistemología social en la epistemología analítica contemporánea. En el segundo capítulo se presentan los antecedentes filosóficos de la epistemología del desacuerdo, así como también la defensa de este como un fenómeno epistémico y epistemológicamente significativo, a partir de la crítica al argumento de la primacía de la perspectiva en primera persona y a sus implicancias. La sección B, por su parte, consiste en la crítica al Conciliacionismo desde la reformulación de la epistemología del desacuerdo a partir de la distinción entre *aceptación* y *creencia*. Dentro de esta sección se encuentran los capítulos 3 y 4. El tercer capítulo consiste en la presentación de las distintas posturas dentro de la epistemología del desacuerdo, desde la conciliacionista hasta la no conformista. El cuarto capítulo tiene como tema principal la reformulación del debate en la epistemología del desacuerdo a partir de la distinción entre *aceptación* y *creencia*, así como también la justificación de dicha distinción desde la crítica al VD. Por último, la integración y síntesis de los 4 capítulos se presentará en la conclusión, en la cual, específicamente, se presentará cómo es posible defender la significancia epistémica del desacuerdo desde la distinción entre *aceptación* y *creencia* aplicada a la epistemología del desacuerdo, sin asumir una postura conciliacionista.

Ahora bien, antes de pasar directamente al desarrollo de la tesis, es necesario realizar unas aclaraciones relativas a la aproximación metodológica y metafilosófica de este trabajo a la epistemología del desacuerdo. En primer lugar, cuando se habla aquí de reconstrucción racional del lugar de la epistemología del desacuerdo en la epistemología social, y de esta última en la tradición de la epistemología, no se pretende hacer una reconstrucción histórica. Es decir, no se trata de analizar cómo *de hecho* emerge la epistemología social o la del desacuerdo, ni tampoco de establecer criterios específicos para definir qué hechos sociales constituyen el nacimiento de estas ramas de la epistemología analítica contemporánea. Más bien, lo que se busca aquí es identificar las distintas conexiones teóricas entre las ideas que articulan el campo de la epistemología social. Dicho de otra manera, se pretende mostrar cómo la epistemología social, en general, y la epistemología del desacuerdo, en particular, emergen como áreas de investigación que se distancian de tesis específicas que caracterizaban a la epistemología analítica tradicional. Esas compatibilidades e incompatibilidades conceptuales son las que se pretenden reconstruir racionalmente, de manera tal que se pueda explicitar y conceptualizar la emergencia de la epistemología social como una ruptura con la tesis de que el testimonio no es una fuente legítima de conocimiento. Del mismo modo, en el caso de la epistemología del desacuerdo, se buscará caracterizar su emergencia como una ruptura con la tesis de que el desacuerdo no tiene la significancia epistémica suficiente como para ser considerado evidencia. En ambos casos, esa emergencia no obedece a hechos históricos, sino más bien a las condiciones conceptuales que justifican ambas ramas de la epistemología analítica contemporánea como áreas de investigación autónomas.

En segundo lugar, como se verá posteriormente en el capítulo III de la sección B, el desacuerdo epistémico entre pares se va a entender en términos de alternativas relevantes e *incompatibles* entre sí. Este último concepto, el de la incompatibilidad de las creencias de los pares

epistémicos, resulta esencial, pues no basta con que, digamos, el individuo A acepte que P y B acepte que Q, sino que es necesario además que la verdad de P implique la falsedad de Q y viceversa, y que ambos lo acepten. Si A acepta en una teoría determinada P, mientras que su par epistémico acepta en una teoría alternativa Q, pero es lógicamente posible que P y Q sean compatibles entre sí (pese a que, por ejemplo, ni A ni B reconozcan esa compatibilidad lógica), entonces el desacuerdo entre A y B es, epistemológicamente, irrelevante: El desacuerdo entre ambas partes se debe a que, quizás, nadie ha desarrollado todavía todas las implicancias de la teoría P y la teoría Q.

De este modo, el desacuerdo entre ambos es, en principio, susceptible de ser resuelto eventualmente. Los casos que presentan un mayor desafío epistemológico son aquellos en los que las aceptaciones de las partes del desacuerdo no sólo son distintas entre sí, sino que afirmar la verdad de una implica asumir la falsedad de la otra. Si bien es cierto es posible formalizar el desacuerdo entre pares epistémicos como “P” y “-P”, lo cierto es que, en la práctica, cuando ocurre una divergencia de opiniones entre individuos con credenciales epistémicas equivalentes respecto a la verdad de una proposición en disputa, la parte que acepta “-P”, no acepta simplemente “-P”, sino que acepta una teoría distinta e incompatible con P que podemos simbolizar como “Q”. Así, si A es un filósofo que afirma la teoría de la identidad respecto a los procesos mentales y los cerebrales (digamos, “P”), y B es un filósofo que niega dicha teoría (o sea, cree que “-P”), B no solamente asume que la teoría de la identidad es falsa, sino que afirma además una teoría distinta respecto a la relación entre la mente y el cerebro (por ejemplo, asumiendo la verdad de la teoría funcionalista). De esta manera, podemos formalizar el desacuerdo entre pares epistémicos señalando que, mientras que A acepta que: i) P y ii) $P \rightarrow -Q$; B acepta que: iii) Q y iv) $Q \rightarrow -P$. Debido a que la dimensión formal del desacuerdo no es el tema central de esta investigación, la caracterización de este aspecto es suficiente.

En tercer y último lugar, otra aclaración importante en términos metodológicos y metafilosóficos es que la crítica que se esgrimirá contra el VD es principalmente conceptual. Por cierto, la idea de que es posible modificar a voluntad nuestras creencias es susceptible, en principio, de ser contrastada empíricamente. Pero la posibilidad de una investigación empírica al respecto presupone que tenemos clara la naturaleza conceptual de las ideas que estamos analizando. La posibilidad de verificar empíricamente el VD depende, en parte, de que tengamos un conocimiento claro de qué es una creencia.

Un ejemplo que podría involucrar una confusión al respecto es el argumento que destaca West (2016) a favor del VD. Según el autor, un argumento empírico que se ha esgrimido a favor de la idea de que las creencias son susceptibles de ser modificadas a voluntad es aquella que rescata la experiencia de las organizaciones de Alcohólicos Anónimos (Krentzman et al., 2011). De acuerdo a este argumento, la mayoría de las organizaciones de Alcohólicos Anónimos asumen como primer paso para el cambio de conducta de los participantes reconocer la siguiente idea: *“We admitted we were powerless over alcohol –that our lives have become unmanageable”* (West, 2016, p.151) (De ahora en adelante, la proposición expresada en la oración anteriormente citada será llamada proposición P1). Es decir, para este tipo de organizaciones, una primera etapa en el proceso en el cual los alcohólicos comienzan a cambiar sus hábitos pasa por asumir y reconocer la verdad de la proposición P1. Ese reconocimiento puede entenderse como la adopción voluntaria de una actitud proposicional, pues los individuos que se integran en dichas organizaciones pasan de creer que el consumo de alcohol es placentero y que es una acción que vale la pena realizar, a la creencia de que el alcohol debe ser evitado.

Sin embargo, de lo anterior no se sigue que ese cambio sea un cambio de creencias. El cambio conductual de consumir alcohol constantemente a abstenerse de consumirlo puede ser explicado perfectamente a partir de la distinción entre aceptación y creencia. En efecto, el paso de

ser alcohólicos a ser ex alcohólicos por parte de los miembros de dichas organizaciones puede ser visto como la adopción de determinadas proposiciones, en este caso, P1, como una premisa dentro del silogismo práctico con el que orientan sus decisiones de no consumir alcohol. No tiene por qué haber una disposición a creer que P1 es cierto. Aceptar P1 permite explicar el cambio conductual de los miembros de organizaciones de Alcohólicos Anónimos, sin tener que apelar a un cambio voluntario de creencias. Dicho de otra manera, cuando los alcohólicos se involucran con la proposición P1, dicha relación puede concebirse también como una aceptación de P1. Quizás, los alcohólicos, en las decisiones que toman al involucrarse en prácticas sociales en las que voluntariamente dejan de beber alcohol, asumen la verdad de P1. Pero asumir dicha verdad no implica *creer* en la misma. De esta manera, la eficacia de este tipo de organizaciones en el cambio conductual de los individuos que se involucran en ellas no demuestra que estos hayan adoptado la creencia respecto a P1, ya que esa eficacia en el cambio conductual puede ser entendida también como un proceso de aceptación. Ciertamente que puede ser el caso que dichos individuos *crean* en la verdad de P1, pero no es necesario.

Por lo tanto, este argumento a favor del VD no es satisfactorio. Esta evidencia empírica no refleja que lo que ha cambiado voluntariamente en dichos individuos son sus creencias respecto al consumo de alcohol. Posiblemente, cualquier argumentación basada en estudios empíricos a favor o en contra de VD va a resultar insuficiente si es que no se dilucida la naturaleza de la distinción entre aceptación y creencia. Sea como fuere, la crítica conceptual que se desarrollará en este trabajo es perfectamente compatible con una ulterior investigación empírica. Pero es necesario demarcar claramente en qué puede contribuir este trabajo y en qué no. Actualizando lo que alguna vez dijese un gran filósofo alemán, conocer las limitaciones de la reflexión filosófica sobre fenómenos de esta naturaleza es, quizás, el primer paso para llevar a la filosofía al camino seguro de la investigación rigurosa.

A: El Lugar de la epistemología del desacuerdo

I: Socializando la epistemología

1. Concepciones individualistas del conocimiento en la historia de la filosofía

Es una opinión común entre los historiadores de la epistemología social señalar que, a lo largo de su historia, la filosofía ha tenido un marcado acento individualista en lo que respecta al conocimiento, tanto por la idea de que el sujeto cognoscente por excelencia es siempre descrito como un individuo (Kitcher, 1994), como también por la concepción tradicional según la cual las principales fuentes de adquisición/justificación de conocimiento son aquellas que residen en la mente, como la razón, percepción o la memoria (Schmitt, 1994), relegando en un segundo plano a fuentes como el testimonio.

Si bien ambas ideas no tienen una conexión necesaria entre sí, históricamente han estado entrelazadas, sirviendo la segunda como una justificación para la primera. Así, a pesar de las grandes diferencias entre filósofos como Platón, Bacon, Descartes, Hume o Kant, por nombrar a algunos de los filósofos más destacados por los historiadores de la filosofía, todos tienen en común que, en sus respectivas filosofías, fuentes de conocimiento como el testimonio no tienen la misma relevancia epistémica que fuentes como la razón, percepción, intuición, etc. Si seguimos a Coady (1992), veremos que ya en la Filosofía Antigua, especialmente en Platón y Aristóteles, el testimonio era excluido de lo que se consideraba conocimiento, por ejemplo, a partir de la distinción entre *episteme* y *doxa*. Pero es en la temprana filosofía moderna, con Descartes, en donde se expresa más claramente la concepción individualista del conocimiento. Como señalan Schmitt y Scholz (2010, p.3):

It is a commonplace that mainstream philosophers of the early modern era, above all René Descartes, required knowledge to have an individualist basis. In his early work, Descartes required *Scientia* in an individual to be deduce from what is intuited by the individual; hypotheses not so deduced could be accepted only provisionally, pending deduction from intuited premises.

Es decir, las creencias que tiene un individuo cuentan como conocimiento sólo si están justificadas deductivamente de intuiciones claras y distintas. Todo aquello que pueda suscitar la menor duda debe descartarse como un punto de partida para la justificación del conocimiento. Es aquí donde las creencias que adquirimos a partir del testimonio de otras personas dejan de estar justificadas. Debido a que no podemos descartar la posibilidad de que dichas creencias sean falsas, el testimonio no es una fuente confiable de conocimiento³.

Lo mismo ocurre con la idea de que el conocimiento es una propiedad principalmente atribuible a individuos. Durante la filosofía moderna, la reflexión epistemológica no era separable de la reflexión psicológica⁴. Aun cuando hay grandes diferencias filosóficas entre Descartes, Locke, Hume y Kant, por ejemplo, todos comparten la idea de que la investigación epistemológica no era separable de una teoría de cómo funciona la mente⁵. Y debido a que los estados mentales son adscritos a los individuos, entonces, también lo es el conocimiento.

Podemos ver de manera más clara la conexión entre la idea de que el sujeto cognoscente se identifica con un individuo y aquella que sostiene que las fuentes a partir de las cuales se

³ Hay que recalcar aquí que, en la filosofía de Descartes, no es sólo el testimonio la única fuente que queda puesta en duda, sino que también los sentidos, sobre los cuales se funda el testimonio.

⁴ La reflexión psicológica a la cual se hace referencia aquí es aquella que trata sobre la dimensión mental del hombre y sus componentes, sociales, antropológicos, epistemológicos, etc., y no a la reflexión que viene de la psicología como disciplina científica. Es importante esa distinción porque la primera se puede encontrar a lo largo de toda la historia de la filosofía, mientras que la segunda emerge sólo a partir de la institucionalización de la psicología y ciencias sociales como disciplinas científicas en el siglo XIX.

⁵ Este rasgo de la filosofía moderna lo destaca Kornblith (2017), para argumentar que el entendimiento de cómo opera la mente es un requisito para construir una epistemología legítima naturalizada. Si bien Kornblith reivindica este rasgo de los filósofos modernos, también es necesario recalcar que se distancia de ellos en la medida en que aquellos asumen que sólo mediante la reflexión *a priori* —o investigación de sillón— se pueden descubrir las propiedades características de los estados mentales.

origina/justifica el conocimiento residen en la mente, a partir de la concepción tripartita del conocimiento, de acuerdo con la cual se le puede atribuir conocimiento a un individuo S si y sólo si:

- i) S cree que P
- ii) P
- iii) S está justificado en creer que P

Por cierto, esta definición no tiene de por sí un compromiso con una concepción individualista del conocimiento, pero es útil para mostrar cómo es que ambas ideas se relacionan entre sí, especialmente a partir de la primera y tercera condición⁶. De la primera se puede inferir que se entiende al conocimiento como un estado mental o cognitivo determinado, creer que P, que tradicionalmente se le atribuye a un sujeto individual. La tercera condición, por su parte, implica que conocer que P es producto del uso de métodos adecuados o del ejercicio apropiado de determinadas facultades mentales, en donde los objetivos que orientan al uso de esos métodos o ejercicios de facultades son epistémicos, es decir, orientados a la adquisición de creencias verdaderas y evitar creencias falsas.

Es importante destacar este último aspecto, porque las discusiones acerca de la justificación y cuál es su estructura han tenido un rol preponderante en la epistemología analítica contemporánea. Para efectos de esta tesis, conviene destacar dos teorías de la justificación: el Confiabilismo (Externalismo) y el Evidencialismo (Internalismo). Si bien es cierto hay versiones

⁶ Si bien es cierto se ha asumido que esta definición de conocimiento es ha sido ampliamente compartida en la historia de la filosofía, son sus detractores, especialmente Gettier (1963), quienes le atribuyen ese estatus. También es importante señalar que es Gettier quien articula de forma explícita las tres condiciones que se han de satisfacer para hablar de conocimiento. Para una revisión de las discusiones históricas y actuales de la definición tripartita de conocimiento, véase <https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/>

externalistas que no son confiabilistas (Platinga,1993; Nozick, 1981; y Dretske, 1971, 1981) y versiones internalistas no evidencialistas --por ejemplo, podemos considerar al Coherentismo como una suerte de Internalismo si consideramos que la coherencia de una red de creencias es interna a la red misma--, por lo general se ha entendido al Confiabilismo como la teoría paradigmática de la familia externalista y al Evidencialismo la teoría paradigmática de la internalista.

Podemos entender la discusión entre confiabilistas e internalistas señalando que ambas partes difieren sobre los factores que hacen que un sujeto S esté justificado o injustificado en creer que P. Mientras que para el Evidencialismo la justificación de S respecto a P se basa en la evidencia poseída por S respecto a P, entendiendo por evidencia un estado mental interno, para el Confiabilismo S está justificado en creer que P si y sólo si la creencia de S respecto a P se fundamenta en un proceso de formación creencias confiable, en donde la confiabilidad se determina en función del valor veritativo de las creencias resultantes de dichos procesos. Si bien dichos procesos de formación de creencias, en una concepción individualista del conocimiento, son siempre internos al sujeto, como la percepción, razonamiento o introspección, su confiabilidad no puede ser conocida por una reflexión interna, motivo por el cual un individuo no puede determinar en primera persona la confiabilidad del proceso desde los cuales se forman sus creencias. Por ahora, esta breve caracterización de la discusión entre las teorías internalistas y externalistas de la justificación es suficiente. Sin embargo, cobrará mayor relevancia en el desarrollo de la tesis, especialmente en el capítulo III de la sección B.

Pues bien, en este contexto, la epistemología social surge como una respuesta a la idea tradicional según la cual el conocimiento y las fuentes primarias de adquisición/justificación de este residen exclusivamente en la mente de los individuos. Es necesario señalar, sin embargo, que esta emerge como un campo amplio de investigación, y persisten los desacuerdos respecto a qué

corrientes filosóficas caben dentro de su espectro. Una revisión de sus antecedentes es un paso previo necesario para dilucidar qué se va a entender aquí por epistemología social, para posteriormente indicar en qué sentido esta se distancia de las tesis individualistas de la epistemología.

2. Epistemología social: Entre la epistemología tradicional y la sociología del conocimiento

Como se señaló al inicio, la tradición de la epistemología ha estado inclinada por una aproximación individualista del conocimiento. Ahora bien, de ello no se sigue que no hayan existido, a lo largo de la historia de la filosofía, reflexiones filosóficas sobre las dimensiones sociales del conocimiento⁷. Lo que ocurre más bien es que estas sólo han tenido un lugar marginal

⁷ Un excelente punto de partida para ver antecedentes de la epistemología social en la historia de la filosofía antigua, medieval y moderna se puede encontrar en *Episteme*, Vol.7, Issue 1, febrero 2010. Allí, Hardy (2010) aborda la concepción de los expertos en Platón, en la que reconstruye esta como parte de la teoría Socrático-Platónica de una vida buena. Una vida buena implica el conocimiento del bien y del mal, y ese conocimiento incluye el conocimiento de reconocer expertos en distintos artes y ciencias, para así orientarlos hacia la consecución de la verdad y a la adopción del objetivo supremo de orientar sus prácticas y técnicas hacia dicho fin. Respecto a la filosofía medieval, Pasnau (2010) argumenta que la epistemología medieval reajusta la concepción aristotélica de *episteme* hacia consideraciones pragmáticas. De acuerdo a la visión aristotélica, la *episteme*, en tanto que estado virtuoso de perfección del intelecto, tiene como requisito que la proposición conocida sea universal y necesaria, y que esté basada en una demostración de la primera figura silogística que tenga premisas necesarias explicativas de su conclusión (Schmitt y Holz, 2010). De acuerdo con Pasnau, los aristotélicos medievales entendieron *scientia* bajando los estándares aristotélicos de *episteme* en consideración de circunstancias contingentes y sociales que, a veces, evitan que la cognición humana alcance ese estado de perfección intelectual. Por último, respecto a la filosofía moderna, Traiger (2010) y Wilson (2010) proponen una interpretación alternativa a la consideración filosófica del testimonio por parte de Hume, mientras que Gelfert (2010) explora las dimensiones sociales de la epistemología de Kant. De acuerdo con Traiger, quienes le atribuyen a Hume una visión reduccionista, asumen una visión individualista, y equívoca, de la teoría de las ideas de Hume. La idea según la cual Hume es reduccionista respecto al testimonio se basan en citas de pasajes de la obra de Hume que no refieren a la justificación de las creencias testimoniales, sino a sus causas. Por el contrario, Traiger señala que la perspectiva de Hume respecto a las creencias testimoniales se justifican no sólo respecto a experiencia de primera mano, o de primera persona, sino también en otras creencias testimoniales. En una línea argumentativa distinta pero que llega a la misma conclusión, Wilson argumenta que la interpretación individualista de la postura de Hume sobre la justificación testimonial es equívoca. Para argumentar ello, el autor destaca la crítica que Hume hace al método de la duda cartesiano. De acuerdo a Hume, la duda sistemática no sólo es psicológicamente imposible, sino que tampoco puede ser superada por la razón, debido a que esa misma facultad es la que se pone en duda con el método cartesiano. Frente a ello, Hume, de acuerdo con Wilson, propone el método alternativo de comenzar con los productos de nuestras facultades, con lo que ya creemos en la vida diaria, y desde allí edificar una ciencia que rectifique errores y

o secundario respecto a otras temáticas consideradas más relevantes en términos filosóficos. Esto último, sin embargo, empieza a cambiar con Reid (2005), filósofo escocés quien, al sostener una concepción no reduccionista del testimonio, da el primer paso fundacional hacia la epistemología social. La postura de Reid se enmarca en el debate con Hume. De acuerdo con este último, el testimonio es un tipo de evidencia inductiva:

And as the evidence, derived from witnesses and human testimony, is founded on past experience, so it varies with the experience, and is regarded either as a *proof* or a *probability*, according as the conjunction between any particular kind of report and any kind of object has been found to be constant or variable (Hume, 2005, p. 222)

Es decir, para Hume, el testimonio es un mero caso de evidencia basada en la experiencia. El principio al que apela es al de la evidencia inductiva, de acuerdo con el cual la probabilidad que uno debería asignarle a un tipo de evento es proporcional a la frecuencia con que ese tipo de evento ha ocurrido, de acuerdo a la experiencia pasada de uno. De esta manera, nuestras creencias testimoniales son confiables porque, en el pasado, hemos podido corroborar creencias basadas en el testimonio de otros y han sido verdaderas. Por lo tanto, tenemos una justificación inductiva para nuestras creencias testimoniales. Debido a esta argumentación se ha entendido a Hume como un reduccionista respecto al testimonio⁸. Es frente a esta postura que reacciona Reid, para quien la justificación de nuestras creencias testimoniales no es reductible a la experiencia. Si ello fuese así, muchas de nuestras creencias no estarían justificadas, porque dependen exclusivamente del testimonio de otros:

pueda sistematizar nuestras creencias. Para realizar esto, se necesitan principios que hayan sido comprobados como fiables para la rectificación de nuestros errores. Estos principios tienen que ser sostenidos no sólo por la experiencia individual, sino que también por la experiencia humana común. Por lo tanto, estos están justificados por el testimonio. Por último, Gelfert (2010) realiza una revisión histórica de la filosofía de la ilustración alemana, argumentando que el testimonio de los otros es considerado como una fuente genuina de conocimiento en varios pasajes de filósofos de la ilustración, entre ellos Kant.

⁸ Quien caracterizó a Hume por primera vez como un filósofo reduccionista del testimonio es Coady (1973). Para interpretaciones alternativas, véase la nota 7.

No man of common sense ever thought of taking a man's own word for his honesty; and it is evident that we take his veracity for granted when we lay any stress upon his word or promise. I might add, that this reliance upon the declarations and testimony of men is found in children long before they know what a promise is. (2005, p.236)

Aquí Reid apela al aprendizaje de los niños como argumento para sostener lo poco plausible que es que nuestras creencias testimoniales deban estar justificadas por inferencias inductivas basadas en la experiencia. Si ese fuese el caso, entonces los niños no podrían aceptar ningún testimonio de los adultos sin antes haberlos evaluado a partir de la experiencia pasada. Pero precisamente de esto último carecen los niños. Por tanto, tampoco podrían construir argumentos inductivos para sostener la confiabilidad del testimonio de los adultos. Si tuviese que ocurrir todo esto, sería muy difícil adquirir conocimiento. ¿Cómo es posible, entonces, que podamos obtener conocimiento a partir del testimonio? Reid apela a dos principios que operan en la naturaleza humana:

The wise and beneficent Author of Nature, who intended that we should be social creatures, and that we should receive the greatest and most important part of our knowledge by the information of others, hath, for these purposes, implanted in our natures two principles that tally with each other. (Ibíd.)

El primero de esos principios es la propensión a decir la verdad, o principio de veracidad, utilizando los signos del lenguaje para expresar lo que realmente pensamos o sentimos. El otro principio es el de la credulidad, de acuerdo con el cual tenemos una propensión a creer en el

testimonio de los otros. Es precisamente este principio el que opera fuertemente en los niños, de acuerdo con Reid⁹.

Entonces, pese a que, a lo largo de la historia de la filosofía, ya existiesen reflexiones sobre los factores sociales del conocimiento, es a partir de Reid que uno de esos factores, el testimonio, se constituye como un objeto de reflexión independiente para la investigación epistemológica:

In offering this alternative to Hume, Reid not only broke with the traditional assignment of a secondary status to beliefs indebted to social relations. He also made the status of social factors a topic of controversy. In doing so, he founded social epistemology as a significant, self-conscious philosophical subject (Schmitt, 1994, p.3)

Con Reid, entonces, el testimonio se posiciona como una fuente primaria de adquisición/justificación de conocimiento, dando paso así a la emergencia de la epistemología social. Ahora bien, esto no implica que, a partir del filósofo escocés, esta rama de la epistemología se haya establecido como un área de investigación consolidada. Al contrario, es recién con la publicación de Goldman, *Knowledge in a Social World* (1999) que la epistemología social se sistematiza como un campo articulado dentro de la epistemología analítica contemporánea. ¿Qué se entiende, entonces, por emergencia de la epistemología social?

Hay, al menos, dos formas de ver el surgimiento de esta área de la filosofía, y no son necesariamente incompatibles entre sí. En un primer sentido, la emergencia de la epistemología social puede entenderse desde su dimensión conceptual o teórica. Esto quiere decir que, cuando se señala que la epistemología social emerge a partir de la consideración del testimonio como una fuente epistémica primaria, se dice que, dentro del campo de teorías alternativas en la reflexión epistemológica, surge una que abre nuevas rutas y caminos inexplorados en la epistemología. La

⁹ Esta caracterización breve de la postura de Reid respecto al testimonio, y cómo se distancia esta de Hume, es suficiente para los propósitos de este trabajo. Para una revisión más exhaustiva de la propuesta de Reid, véase Audi (2006) y Van Cleve (2006).

propuesta de Reid respecto al testimonio tuvo un alto grado de fertilidad en ese sentido, pero no tuvo mucha injerencia en la agenda filosófica. Eso cambia con Coady, quien ya en su texto *Testimony and observation* (1973), el mismo en el cual introduce la interpretación reduccionista de Hume, recorre la ruta abierta por Reid. Esto sería un antecedente importante para un texto que marcaría un antes y un después en la epistemología del testimonio, *Testimony, a philosophical study* (1992), con el cual Coady sistematizó el tópico para la epistemología contemporánea.

Si un sentido la emergencia de la epistemología social refiere a su surgimiento conceptual dentro de las ideas filosóficas, el otro refiere a su dimensión institucional¹⁰. La institucionalización, al igual que la dimensión conceptual, no se puede entender en su totalidad si no se tiene en cuenta a qué ideas, problemas y hechos sociales responde.

Como se ha dicho a lo largo de este capítulo, la epistemología social emerge como una necesidad teórica de problematizar dominios sociales del conocimiento que, dentro de la tradición filosófica hasta entonces, eran largamente ignorados. Pero su institucionalización, su consolidación y sistematización como sub-área de la epistemología analítica contemporánea responde también a otros movimientos filosóficos.

Durante la segunda mitad del siglo XX, hubo una proliferación de ideas filosóficas que colocaban como el centro de reflexión las dimensiones sociales del conocimiento. En parte, estas

¹⁰ La distinción entre dimensión conceptual y dimensión institucional se basa en la concepción de 'tradición filosófica' Orellana Benado (2010). De acuerdo con este autor, una tradición filosófica no se compone sólo de la dimensión conceptual, que serían las ideas y teorías filosóficas propiamente tal, sino que también de una dimensión institucional y una política. La dimensión institucional de una tradición filosófica refiere a las prácticas e instituciones como centros de formación, los textos considerados canónicos de las tradiciones, así como también los proyectos, líneas y programas de investigación que se articulan en torno a dichas instituciones. Además, forma parte de la dimensión institucional las prácticas sociales a partir de las cuales se difunde el conocimiento filosófico, como seminarios, congresos, coloquios, libros, *papers* y revistas especializadas (p. 52). Por otro lado, la dimensión política refiere a aquellos factores que amplían o restan campo de acción, o poder, a los filósofos, así como también las rivalidades personales e institucionales. Del mismo modo, esta dimensión incluye las prácticas políticas dentro de las cuales se ejerce la actividad filosófica, que refieren usualmente al ámbito universitario y las dinámicas de poder que allí se ejercen.

nuevas posturas en la filosofía contemporánea eran, a su vez, respuesta al llamado consenso logicista en la epistemología hasta ese entonces¹¹. Autores como Hanson, Kuhn, Feyerabend, Lakatos, entre otros, llevaron a una nueva concepción de ciencia, en la cual la lógica del descubrimiento es tan o más relevante, en términos filosóficos, que la lógica de la justificación. Si en el consenso logicista el núcleo temático era la concepción de la ciencia como un lenguaje sintáctico, en el historicismo es la ciencia en su práctica concreta lo que se vuelve el objeto de investigación primario, redefiniéndose así los problemas clásicos de la filosofía de la ciencia a partir del estudio y reflexión sobre la dimensión histórica de las teorías científicas (Ramírez, 2012).

Quienes llevaron las ideas del historicismo un paso más adelante fueron los autores de la llamada Escuela de Edimburgo, también conocida como el Programa Fuerte en la sociología del conocimiento, cuyos máximos exponentes fueron Bloor y Barnes. Ellos no sólo criticaron la distinción entre lógica de descubrimiento y lógica de justificación, como lo planteaban los filósofos historicistas de la ciencia, sino que también desafiaron la idea de que la explicación sociológica tiene cabida sólo en las teorías científicas falsas (Pérez, 2012). Este último punto resulta relevante, porque es a partir de él que se puede caracterizar al Programa Fuerte como un movimiento filosófico que rompe con la epistemología analítica tradicional. Como se verá más adelante, la emergencia de la epistemología social responde a este movimiento filosófico, reivindicándose como una continuidad de la epistemología clásica. Pero para entender esto es necesario tener claro en qué consistió esa ruptura del Programa Fuerte con la epistemología clásica.

Como vimos en la noción tripartita de conocimiento, una de las condiciones para atribuir conocimiento a un sujeto S respecto de P, es que P sea verdadero. Dicha idea se formula usualmente señalando que lo que es conocido no puede ser falso (Kitcher, 1994). Pero también

¹¹ La reconstrucción de los distintos momentos históricos y conceptuales que caracterizaron a la epistemología durante el siglo XX se puede encontrar en Ramírez (2005, 2011a, 2011b, 2012).

dicha condición refleja otra de las ideas compartidas por la tradición epistemológica: la de que la verdad es independiente de las representaciones de los individuos. Que P sea el caso no depende de las creencias de S. Dicho de otro modo, la verdad no puede ser reducida a lo que los individuos creen o aceptan sobre ella. Es esta noción la que pone en duda el Programa Fuerte a partir del principio de simetría. Este principio consiste en que deberíamos explicar a partir de sus causas sociales tanto las creencias verdaderas como las falsas. Usualmente se ha asumido que las creencias, teorías o hipótesis que consideramos verdaderas requieren como explicación sólo entender cuáles son las razones que las justifican. En contraste, las ideas falsas, en ausencia de buenas razones para sostenerlas, requieren de una explicación social que dé cuenta de cómo llegamos a ellas en primera instancia.

En definitiva, el principio de simetría implica que tanto las creencias verdaderas como las falsas son explicables a partir de los mecanismos sociales que las producen, y es por ello que autores como Goldman consideran que los estudios sociales de la ciencia de este estilo no son epistemología social propiamente tal:

A very different perspective would associate 'social epistemology' with movements in postmodernism, social studies of science, or cultural studies that aim to replace traditional epistemology with radically different questions, premises, or procedures. Although these enquiries examine the social contexts of belief and thought, they generally seek to debunk or reconfigure conventional epistemic concepts rather than illuminate the nature and conditions of epistemic success or failure (2010, p.1).

Es decir, de acuerdo con el autor, posturas como las del Programa Fuerte, lejos de darnos un mejor entendimiento en términos epistémicos de diversos fenómenos sociales, más bien reemplazan la aproximación racional por modelos en donde lo que tiene primacía son los factores institucionales, políticos y sociológicos. En concordancia con ello, Goldman revisará tres

concepciones de la epistemología social, distinguiendo cada una en función de su proximidad con la epistemología tradicional. Más específicamente, Goldman sostendrá que aquella que más se aleja de esta última no debería ser considerada como epistemología en absoluto.

3. Concepciones de la epistemología social

Las tres concepciones a partir de las cuales Goldman organiza las distintas investigaciones dentro de la epistemología social son las siguientes:

- i) Revisionista
- ii) Preservacionista
- iii) Expansionista

De estas tres, sólo las dos últimas son consideradas por Goldman como continuadoras de la epistemología tradicional, la cual se puede caracterizar a partir de los siguientes enunciados:

- a) Los agentes epistémicos de la epistemología tradicional son exclusivamente individuos.
- b) La epistemología se enfoca en el estudio de la evaluación epistémica o normatividad, representada por conceptos evaluativos tales como la justificación, racionalidad y conocimiento.
- c) La epistemología tradicional asume que los estándares normativos de racionalidad y justificación no son meramente convencionales o relativos, sino que tienen una validez objetiva.
- d) Las nociones centrales del logro epistémico –conocimiento y justificación, por ejemplo–, ya sea implican la verdad o están estrechamente ligadas a la verdad.
- e) La verdad es algo objetivo e independiente de la mente de los individuos.

- f) La epistemología tradicional toma como su propósito central la examinación crítica de la toma doxástica de decisiones, adoptando, manteniendo o revisando las creencias de uno y otras actitudes doxásticas.

En lo que respecta a la concepción revisionista, Goldman sugiere que el título de epistemología social sólo puede atribuírsele por cortesía, ya que, debido al rechazo de las ideas centrales de la epistemología tradicional, los movimientos filosóficos que caben dentro de esta concepción no pueden ser considerados como parte del proyecto epistemológico clásico. Goldman incluye bajo el concepto de revisionistas a movimientos tales como el postmodernismo, el deconstruccionismo, el constructivismo social y variados estudios sociales de la ciencia, entre los que se encuentra el Programa Fuerte de la sociología del conocimiento (p.2).

Para respaldar esta tesis, Goldman cita algunos pasajes que ilustrarían la distancia que toman autores vinculados a estos movimientos, especialmente a los del constructivismo social y el Programa Fuerte. Por ejemplo, en lo que respecta a la tesis sobre la verdad, Goldman cita a Latour y Woolgar, para quienes las verdades o hechos no están afuera en el mundo esperando ser descubiertos, sino que son meras fabricaciones o construcciones (1986), de modo que la verdad sería sólo una 'institución social' (Shapin, 1994, p.6). Por lo tanto, para estos movimientos el conocimiento no es algo normativo, no es una creencia verdadera justificada, sino meramente una creencia institucionalizada¹² (Goldman, p.2). Respecto a la racionalidad, Goldman destaca la idea

¹² Kitcher (1994) ofrece una reformulación de la idea de conocimiento como creencia institucionalizada en el marco de la epistemología social, distanciándose, por lo tanto, del constructivismo social y el Programa Fuerte. De acuerdo con el autor, ideas como "el conocimiento es poder", "el conocimiento es creencia institucionalizada", entre otras, darían cuenta de que el sujeto primario de conocimiento es la comunidad, de modo que lo que consideremos como el conocimiento de un individuo perteneciente a una comunidad dependerá de si las creencias de este están en concordancia con lo que dicha comunidad asume como conocimiento. Frente a esto, Kitcher propone la siguiente alternativa: es posible abordar, desde un marco epistemológico normativo, y partiendo de una consideración del conocimiento dentro de una comunidad, la creencia de un individuo como conocimiento si y sólo si esa creencia es parte del conjunto de creencias de la

de Barnes y Bloor de acuerdo con la cual “*there are no context-free or super-cultural norms of rationality*” (1982, p. 27). Es decir, no hay estándares de racionalidad por fuera de las prácticas sociales en las que se insertan estos, versión débil de aquella idea según la cual la racionalidad está *constituida* por las prácticas sociales mismas, que sostiene, por ejemplo, Pierce, Foucault y Wittgenstein (Solomon, 1994).

En definitiva, lo que Goldman entiende por el Programa Fuerte y movimientos filosóficos relacionados es que no entienden a la ciencia como una empresa con objetivos epistémicos, lo cual se expresa en que, para ellos, el proceso de toma de decisiones no se basa en la razón ni en la evidencia, sino en consideraciones extra-epistémicas:

Researchers in these traditions are often absorbed with case studies in history and/or sociology of science, with only scant attention to epistemic implications as mainstream epistemologists would conceive of them. Several writers in the sociology of science advance political-military accounts of science, aiming to displace the traditional notion that science is a province of reason or rationality. (Goldman, 2010, p. 2)

comunidad en la cual el individuo está, y si dicha creencia está formada por procesos de formación de creencias confiables de acuerdo a los estándares de la comunidad. Dicha propuesta implicaría un rechazo a la tesis de una epistemología social mínima según la cual atribuirle conocimiento a una comunidad implica referirse al estado epistémico de cada miembro de esa comunidad (p.113). Este rechazo se puede expresar en la idea según la cual el conocimiento no es sólo conceptual, sino que se encarna en textos, imágenes, instrumentos, instituciones sociales, entre otros ítems. La pregunta epistemológica respecto a este último punto sería: ¿En virtud de qué dichos objetos, instrumentos e instituciones adquieren el estatus epistémico de conocimiento encarnado? ¿Qué propiedad poseen que hacen que un texto determinado sea considerado, por ejemplo, conocimiento científico, y no otro? La respuesta que delineará Kitcher se basa en la distinción entre el conocimiento de saber qué (o proposicional) y el conocimiento del saber cómo. Lo que hace que determinado objeto cuente como conocimiento encarnado no es sólo el conocimiento proposicional que expresa el objeto, sino que también que los individuos que manejan dichos objetos tengan la habilidad de interpretar el conocimiento proposicional y manipular los objetos en contextos epistémicos. Así, para considerar a un objeto X como un objeto que encarna conocimiento de una comunidad, es necesario que haya una clase de personas dentro de esta comunidad que sepan interpretar el conocimiento proposicional de X, y que al menos la mayoría del resto de miembros de la comunidad reconozca a esta clase de personas con las habilidades requeridas como individuos confiables, o que tengan autoridad epistémica respecto a los tópicos en cuestión. Con esta propuesta, Kitcher intenta reacomodar ideas sobre el conocimiento provenientes de los movimientos filosóficos que, generalmente, tienen una visión no-epistémica de este.

Debido a la poca atención a la dimensión epistémica de la actividad científica, Goldman considera que estos movimientos revisionistas no pueden ser catalogados como epistemología propiamente tal, a diferencia de la concepción preservacionista y expansionista de la epistemología social. No obstante, esta reacción contra estos movimientos filosóficos no debe confundirse con la distinción entre la epistemología social y la sociología del conocimiento como disciplina científica. Para ilustrar la línea de demarcación de estas últimas dos disciplinas, es útil la definición que da Schmitt de la epistemología social:

Social epistemology is the conceptual and normative study of the relevance of social relations, roles, interests, and institutions to knowledge. Thus it differs from the sociology of knowledge, which is an empirical study of the contingent social conditions or causes of knowledge or of what passes for knowledge in a society, a study initiated by Karl Mannheim. (1994, p.1)

Mientras que la sociología del conocimiento es aquella disciplina encargada del estudio de los factores sociales del conocimiento, las prácticas culturales, políticas e institucionales de la ciencia desde una perspectiva empírica, la epistemología social es el estudio conceptual y normativo de esas mismas dimensiones sociales del conocimiento. Si bien ambas disciplinas tienen el interés epistémico de producir conocimiento respecto al conocimiento, tienen distintas formas metodológicas de abordar el mismo fenómeno. Pero la distinción entre epistemología social y el Programa Fuerte es de distinta naturaleza. Este último movimiento si bien se basa en el estudio empírico de las condiciones sociales del conocimiento, extrae conclusiones filosóficas respecto al estatus epistémico de este. Utilizando la nomenclatura que Kusch (2000) emplea para la sociología del conocimiento filosófico, podríamos entender al Programa Fuerte como una sociología del conocimiento *eliminativista*, principalmente porque las entidades racionales, como las teorías, argumentos, premisas, entre otras, se entienden sólo como instrumentos sociales de determinados grupos dentro de la sociedad, sin propiedades epistémicas significativas. De este

modo, el Programa Fuerte reduce o elimina el plano epistémico a un plano exclusivamente de fuerzas e intereses sociales, políticos e institucionales.

Esta caracterización ilustra desde otro punto de vista los motivos de Goldman para caracterizar a la epistemología social revisionista como una concepción que no es realmente epistemología¹³. En cambio, la distancia de la epistemología social con la sociología del conocimiento, se basa en que, mientras la primera es una empresa cognoscitiva de naturaleza conceptual y normativa, la segunda opera con metodologías empíricas –cuantitativas y cualitativas-- para estudiar las dimensiones sociales del conocimiento producido por las comunidades académicas y científicas¹⁴.

¹³ La postura de Goldman respecto a la concepción revisionista de la epistemología social es criticada por Kusch (2011). De acuerdo con este autor, la forma en que Goldman ve el Programa Fuerte es inadecuada, y su actitud respecto a la epistemología clásica muy deferencial. Estas ideas son importantes porque influyen en cuáles teorías y programas de investigación se consideran como parte de la epistemología social, y cuáles no. Frente a lo anterior, Kusch sostiene que la interpretación de Goldman y de otros epistemólogos como Boghossian no coincide con ninguno de los estudios de caso históricos del Programa Fuerte, cuyo objetivo es identificar las diferencias entre la ciencia y otras instituciones, y no identificar temas asociados al poder social. Además, sostiene Kusch, la idea de que el Programa Fuerte niegue la dimensión epistémica de la ciencia también es una mala interpretación. El relativismo de Barnes y Bloor es metodológico y no sustantivo (p. 876). Esto debido a que no se trata de que las creencias verdaderas y falsas sean lo mismo en términos epistémicos, sino que es más bien su credibilidad lo que requiere ser investigado empíricamente. Por lo mismo, Kusch propone una taxonomía más abarcadora de la epistemología social. Por un lado, podemos entender de manera amplia epistemología social como toda reflexión sistemática sobre la dimensión social o sobre la naturaleza de los logros cognitivos como el conocimiento, creencia verdadera, creencia justificada, entendimiento, o sabiduría. Aquí caben dentro de la epistemología social la sociología del conocimiento, la historia social de la ciencia y algunas áreas del pragmatismo, marxismo y teoría crítica. Por otro lado, una concepción estrecha de la epistemología social refiere a la reflexión exclusivamente filosófica de la dimensión social, cuyas raíces se remontan a la epistemología analítica, a la teoría feminista y a la filosofía de la ciencia (p. 873). Aquí se trabajará con lo que Kusch llama concepción estrecha, la misma que defiende Goldman, principalmente porque es esta es la que investiga la dimensión social desde conceptos y herramientas propiamente filosóficas. Si bien esto último no significa que los otros programas de investigación no susciten interés filosófico, sí es necesario delimitar y definir algunas características mínimas, al menos necesarias, que debe tener toda epistemología social, y es eso al menos lo que se puede rescatar de concepciones de la epistemología social más ligadas a la tradición epistemológica. Para una caracterización básica de lo que sería lo propiamente epistemológico o normativo de la epistemología social, véase la nota siguiente.

¹⁴ Goldman (2011) plantea una idea básica a partir de la cual se puede entender la dimensión normativa de la epistemología social: “(...) *epistemology involves the evaluation, from an epistemic perspective, of various ‘decisions’ or ‘choises’ by epistemic agents, or, in the case of systems approach, the evaluation of alternative social systems from an epistemic standpoint.*” (p. 11). Los parámetros para organizar las distintas temáticas abordadas por la epistemología social, desde esta perspectiva, son los siguientes: (i) las opciones a partir de

Aunque con la emergencia del naturalismo en el escenario filosófico contemporáneo se ha puesto en duda tanto las pretensiones de colocar a la filosofía en una dimensión exclusivamente conceptual, como también la llamada metodología de sillón --lo cual ha tenido implicancias en la problematización de la distancia entre epistemología social y sociología del conocimiento--, la definición dada por Schmitt sigue siendo útil en la medida en que, aun cuando se asuma la necesidad de una filosofía empíricamente informada, la posibilidad de un trabajo interdisciplinario entre la aproximación filosófica --o epistemológica en el caso de la epistemología social-- y la empírica es viable si se tiene claro qué rol cumple la filosofía y cuál la sociología¹⁵.

Si para Goldman la concepción revisionista no es parte de la empresa epistemológica, ocurre lo contrario con la preservacionista y la expansionista.

De acuerdo con este autor, la concepción preservacionista refiere al tipo de preguntas de los epistemólogos que tienen indudablemente una dimensión social. Por ejemplo, preguntas relativas al proceso de toma de decisiones doxástica con evidencia social, la recopilación de evidencia social, o preguntas sobre las condiciones epistémicas que tiene que satisfacer un

las cuales los agentes (individuales o colectivos) o sistemas toman decisiones; (ii) el tipo de agente o de sistema que toma las decisiones; (iii) la fuente de evidencia usada en la toma doxástica de decisiones; y (iv) el tipo de resultados epistémicos, *desiderata* o normas usadas en esas evaluaciones (p. 12). Entonces, lo normativo de la epistemología social se entiende a partir de su tarea evaluativa entre distintas opciones que deben tomar agentes doxásticos, sean individuos o grupos, para obtener conocimiento o creencias verdaderas justificadas. Asimismo, en lo que respecta a sistemas sociales, las opciones tratan sobre qué prácticas sociales son considerables como procesos confiables en términos epistémicos.

¹⁵ Como se señaló anteriormente, la emergencia del naturalismo filosófico trajo consigo cuestionamientos a la legitimidad de la actividad filosofía como una investigación meramente conceptual o de sillón, así como también a la distancia entre esta e investigaciones empíricas. Además, su aparición en la filosofía contemporánea significó una problematización de los criterios de demarcación que tradicionalmente se utilizaban para distinguir la actividad filosófica de la científica --la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, por ejemplo--. En este contexto, Kornblith (1994) propone una epistemología social naturalizada, la cual retiene la tarea tradicional de la epistemología de producir conocimiento a partir de la clarificación y refinación de los medios a partir de los cuales obtenemos creencias. Sin embargo, realiza dicha tarea considerando la estructura psicológica del ser humano, así como también las prácticas sociales que configuran nuestra producción y retención de creencias. Dicho de otra manera, una epistemología social naturalizada cumple su rol normativo teniendo en cuenta cómo, *de hecho*, operan nuestros mecanismos psicológicos y sociales formadores de creencias. Para estudios de epistemología social naturalizada aplicada, véase Kofi (2014, 2017a, 2017b), así como también Wagenknecht (2016).

discurso o comunicación para que pueda contar como una fuente fidedigna para transmitir información, son interrogantes que caben dentro del proyecto epistemológico clásico (2010, p.5). Por otra parte, la concepción expansionista incluye tópicos que, si bien no han sido tratados tradicionalmente por la epistemología clásica, su relevancia y posibles tratamientos los hace merecedores de ser considerados como parte de la agente epistemológica. Dichos tópicos son las propiedades epistémicas de agentes doxásticos colectivos y la influencia de sistemas sociales y sus políticas en resultados epistémicos (p. 14).

En *A Guide to Social Epistemology* (2011), Goldman reformula la concepción preservacionista y expansionista, ambas continuadoras de la epistemología clásica, elaborando una taxonomía tripartita de los tópicos que caen bajo la sombra de la epistemología social analítica. En lo que sigue se desarrollará esta última clasificación, debido a que articula de mejor manera los tópicos de la epistemología social que antes Goldman había caracterizado en términos de preservacionismo y expansionismo.

4. Ramas de la epistemología social

Un primer tipo de epistemología social es aquella que se basa en los agentes doxásticos individuales con evidencia social (*Doxastic individual agents with social evidence epistemology*). Debido a que el agente doxástico que se tiene en cuenta es un individuo, esta rama de la epistemología social es la más próxima a la epistemología clásica. Sin embargo, lo que hace que este sector sea social es que las actitudes doxásticas que el agente debe elegir deben concordar con evidencia social, la cual Goldman conceptualiza de la siguiente manera:

For present purposes, evidence possessed by an agent is social evidence if it concerns acts of communication by others, or traces of such acts such as pages of print or messages on computer screens. In addition, social evidence can consist in other people's doxastic states that become known to the agent. (p. 15)

Preguntas que orientan a las investigaciones dentro de esta rama pueden referir a las condiciones que deben satisfacerse para que una creencia basada en evidencia social esté justificada, sean racionales o sean consideradas como conocimiento.

Un ejemplo de este tipo de reflexiones es aquella que ya delineamos respecto al testimonio. La pregunta si las creencias testimoniales están justificadas inductivamente (Hume) o si lo están debido a los principios de veracidad y credulidad (Reid) refiere a si el testimonio puede ser una fuente legítima para obtener conocimiento, donde la obtención se produce cuando podemos justificar nuestras creencias testimoniales sin reducirlas a otros mecanismos de justificación, como la inferencia inductiva en el caso de Hume, por ejemplo. Debido a la naturaleza social del testimonio, preguntas epistemológicas relativas a este forman parte de esta área de la epistemología social.

Otras investigaciones relacionadas a problemas de evidencia social es la llamada epistemología del desacuerdo. Como vimos en la introducción, la pregunta por la significancia epistémica del desacuerdo con un par epistémico refiere a si este constituye evidencia contraria a nuestra postura doxástica inicial. Tal y como en el caso del testimonio, el desacuerdo también forma parte de esta área de la epistemología social debido a su naturaleza social. Más aún, debido a que, cuando estamos en desacuerdo con alguien, estamos en desacuerdo con su testimonio, el desacuerdo es esencialmente un caso especial de testimonio. Algunos filósofos, como Sosa (2018), por ejemplo, deducen de la dependencia metafísica del desacuerdo respecto al testimonio una dependencia epistémica también. Pero, como veremos más adelante, aun cuando el desacuerdo sea, en términos metafísicos, dependiente del testimonio, de ello no se sigue que su tratamiento epistemológico deba partir de consideraciones sobre el testimonio.

Una segunda área de la epistemología social trata sobre las investigaciones sobre los agentes doxásticos colectivos (*Collective Doxastic Agents Epistemology*). Como vimos al comienzo de este capítulo, una de las ideas tradicionales de la epistemología clásica es que el sujeto por excelencia al cual se le atribuye actitudes doxásticas es siempre un individuo. Sin embargo, esto contrasta con el hecho de que, tanto en el lenguaje cotidiano como en el académico, hablamos sin problemas de creencias, intenciones u otras actitudes proposicionales referentes a grupos. Por ejemplo, le atribuimos intenciones a grupos sociales, partidos políticos e instituciones. Se habla de que Chile Vamos cree en la libertad económica, que el gobierno tiene la intención de superar la pobreza en el país, o que Soquimich tuvo responsabilidad penal, moral y ética en los casos de corrupción en Chile en los últimos años. De esta manera, la pregunta epistemológica que emerge de lo anterior, es cuáles son las condiciones que hacen posible que dichas prácticas lingüísticas de atribuciones de actitudes proposicionales a entidades que no son individuos sea inteligibles y legítimas. Por lo tanto, si en la primera rama de la epistemología social se tematiza la evidencia social, en contraposición a la evidencia individual --como puede ser la proveída por los sentidos o el razonamiento--, en esta segunda rama se aborda la posibilidad de que agentes colectivos, o grupos, puedan ser considerados agentes epistémicos¹⁶.

Hasta aquí lo que se ha descrito de la primera y segunda rama de la epistemología social puede identificarse con la concepción preservacionista mencionada anteriormente, porque siguen manteniendo líneas de investigación cercanas a las de la epistemología clásica, siendo la primera rama más cercana a aquella más que la segunda. En cambio, la tercera y última vertiente de la epistemología social, aquella orientada a sistemas, ha sido menos explorada que las anteriores, y es la que más se aleja de la tradición (*System oriented epistemology*). Por práctica social Goldman

¹⁶ Un buen texto para entrar en discusiones relacionadas con esta área es *Group as Agents* (2015), de Tollefsen. Allí, la autora desarrolla tópicos relacionados con las condiciones que se tienen que satisfacer para hablar de creencias e intenciones atribuibles a grupos, así como también sobre temas de cognición grupal y responsabilidad moral de grupos.

entiende el objeto que va a ser estudiado por la epistemología social en términos de sus efectos en resultados epistémicos (2011, p.18). O sea, esta tercera y última rama de la epistemología social se encarga de evaluar normativamente cuáles prácticas sociales tienen mejores efectos en resultados epistémicos y cuáles no. Si bien estos sistemas sociales, o sistemas epistémicos como también los llama Goldman, deben diferenciarse de los agentes doxásticos colectivos, puede haber casos en los que una entidad grupal puede ser ambos.

Los ejemplos que da Goldman refieren a sistemas como la educación, el periodismo y la ciencia, debido a que cada uno de estos sistemas tienen un objetivo principalmente epistémico: *“The core misión of each of these systems is to elevate its community’s level of truth possession, information possession, knowledge possession, or possession of justified or rational belief”* (p. 19). La tarea en cada caso sería la evaluación de si dichos sistemas están operando o si su organización permite que logren esos fines, así como también elaborar posibles sistemas alternativos que puedan cumplir esos mismos fines.

Como vemos, esta taxonomía tripartita de la epistemología social propuesta por Goldman resulta útil como una geografía conceptual para orientarse entre las distintas líneas de investigación de esta rama de la epistemología analítica contemporánea. Sirve también para mostrar en qué medida la epistemología social sigue siendo parte de la epistemología tradicional, y en qué sentido va más allá de ella.

Si bien sólo la primera rama de la epistemología social es la que tiene continuidad directa con la tradición –debido a que es la única de las tres que estudia agentes doxásticos individuales–, las otras también tienen la proximidad suficiente como para ser parte de la epistemología tradicional. Lo que las distingue de otras reflexiones sobre las dimensiones sociales del conocimiento, de las cuales se distancia Goldman y los epistemólogos analíticos en general, es la

concepción de verdad y de conocimiento, así como también la concepción no relativista de racionalidad. Por lo mismo, una parte importante de la epistemología social consiste en la evaluación *normativa*, epistemológica, de la dimensión epistémica de fenómenos sociales, así como también de la dimensión social del conocimiento. Debido a que teorías filosóficas como el constructivismo social o el Programa Fuerte de la sociología del conocimiento no tienen este compromiso con la normatividad, se alejan lo suficiente del núcleo central de la epistemología como para ser considerados externos a esa rama de la filosofía.

Entonces, podemos ver que la epistemología social no surge sólo contra las visiones individualistas de la epistemología clásica, sino que también contra aquellos movimientos filosóficos del siglo XX que, promoviendo los estudios sociales sobre el conocimiento e instituciones como la ciencia y la academia, reducían la dimensión epistémica exclusivamente a la dimensión social, a factores externos que determinaban la dirección y sentido de estas instituciones.

En el primer caso, se mencionó que la emergencia de la epistemología social surge teóricamente en la reivindicación de Reid del testimonio como una fuente de justificación de creencias testimoniales, dando así a la epistemología un nuevo giro, con objetos de investigación autónomos. Esta emergencia es *teórica*, porque significó la creación de nuevas ideas, teorías sobre el testimonio y la legitimidad de la evidencia social, que abrieron el camino para el desarrollo de la epistemología social en el siglo XX. Sin embargo, no fue una emergencia en el dominio de las prácticas humanas, porque dichas ideas quedaron en un segundo plano durante gran parte del siglo XIX y del siglo XX, y fueron rescatadas recién en 1973 con Coady. En definitiva, se puede decir con propiedad que la epistemología social emerge teóricamente con las ideas de Reid, en la medida en que significaron la apertura de nuevas rutas filosóficas en la epistemología clásica inexploradas hasta ese entonces.

En el segundo caso, la epistemología social es sistematizada sólo a partir de la segunda mitad del siglo XX, en respuesta en parte a los movimientos antes mencionados. Es recién en este momento en el que la epistemología social se convierte en una rama de la epistemología analítica contemporánea, con sus propios problemas y objetos de investigación. Se llamó a esta emergencia *institucional*, en oposición a la teórica, porque su surgimiento dentro del panorama filosófico del siglo XX se dio a partir de hechos sociales e institucionales que materializaron esos caminos teóricos inexplorados en programas de investigación concretos¹⁷.

De estos dos tipos de emergencia, la que será relevante para el próximo capítulo es la teórica. De la misma manera en que se reconstruyó la importancia para la epistemología social de distanciarse con determinadas tesis individualistas de la epistemología clásica, en lo que sigue se argumentará en favor de la importancia de defender la significancia epistémica del desacuerdo para la epistemología del desacuerdo, con el consecuente rechazo de determinadas tesis que niegan dicha significancia.

Si bien ambas, la epistemología del testimonio y la del desacuerdo, forman parte de la primera rama de la epistemología social, aquella basada en agentes doxásticos individuales con

¹⁷ Como se vio en la nota 11, parte de la dimensión institucional de una tradición filosófica son los medios a partir de los cuales se difunde el conocimiento filosófico. Así, *papers*, artículos, revistas y libros forman parte también de los hechos institucionales que fundan un programa de investigación, disciplina o sub-disciplina filosófica. De esta manera, la publicación de Goldman (1987), *Foundations of Social Epistemics*, en la revista *Synthese*, editada por Schmitt, constituye un primer hecho institucional que comienza a consolidar la epistemología social como área de investigación en la filosofía contemporánea. Del mismo modo, Fuller, con su texto *On Regulating What is Known: A Way to Social Epistemology* (1987), en la misma revista *Synthese*, también contribuyó al desarrollo de esta sub-área, así como también con su libro *Social Epistemology* (1988). En el mismo año en el que publica este último texto, Fuller funda la revista *Social Epistemology*, pero tanto los temas que aborda este autor como los trabajos publicados en dicha revista son considerados como líneas de investigación más cercanas a los estudios sociales de la ciencia que a la epistemología social analítica propiamente tal. La publicación de Gilbert, *On Social Facts* (1989) forma también parte de las publicaciones que consolidan la epistemología social, así como también los *papers* de Goldman en la década de los 90 (Goldman y Shaked, 1991; Goldman, 1994; Goldman y Cox, 1996; Talbot y Goldman, 1998). El libro que consolidó la sistematización e institucionalización de la epistemología social fue el libro *Knowledge in a Social World* (1999), también de Goldman. Ya en la década siguiente, la fundación de la revista *Episteme* permitió aún más la promoción de trabajos dentro de la epistemología social. Véase <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/>

evidencia social, es poco claro cuál es la relación entre ambas sub-áreas, de modo que resulta necesario reconstruir conceptualmente el lugar de cada una de ellas dentro de la epistemología social.

El mismo ejercicio reconstructivo que se hizo en este capítulo de la emergencia teórica de la epistemología social y su lugar en la epistemología clásica es el que se hará en el siguiente respecto a la epistemología del desacuerdo. Si en el primer caso se evidenció que para el surgimiento de nuevas ideas y teorías respecto a la naturaleza de la del testimonio era necesario distanciarse con tesis centrales marcadamente individualistas de la epistemología clásica, en el segundo se intentará mostrar que la legitimidad del desacuerdo como objeto de investigación epistemológica depende de que no se descarte su significancia epistémica.

A continuación, en el segundo capítulo se van a explorar los antecedentes y comienzos de la epistemología del desacuerdo, destacando especialmente el argumento de Foley (1994) de la primacía de la perspectiva en primera persona, y cómo el rechazo a este argumento y sus implicancias es de especial relevancia para defender la significancia epistémica del desacuerdo. Defender esta última idea es, precisamente, el objetivo propuesto para la sección A de este trabajo.

A

II: El desacuerdo como objeto de reflexión epistemológica

1. Antecedentes generales

En el capítulo anterior se desarrolló, a partir de dos nociones de emergencia, la teórica e institucional, cómo surgió la epistemología social dentro de la epistemología analítica contemporánea. En este capítulo se realizará una reconstrucción similar del lugar que ocupa la epistemología del desacuerdo dentro de la epistemología social. Específicamente, se argumentará que la epistemología del desacuerdo, para que pueda entenderse como una sub-área de investigación independiente, requiere como condición que su objeto de estudio, el desacuerdo, se conceptualice como un fenómeno con la significancia epistémica suficiente como para ser considerado evidencia. Para ello, se presentarán antecedentes filosóficos sobre el desacuerdo, y se destacará especialmente el argumento de la primacía de la perspectiva en primera persona de Foley (1994), argumento a partir del cual se sigue la tesis de la reducción epistemológica del desacuerdo respecto al testimonio, según la cual la dimensión epistémica del primer fenómeno se debe entender en términos de la dimensión epistémica del segundo. Luego de exponer este argumento, se presentarán sus principales problemas para la investigación epistemológica del desacuerdo.

Respecto a los antecedentes, es necesario destacar que, a diferencia de la epistemología social, la epistemología del desacuerdo es un área de investigación muy reciente, de modo que es bastante difícil poder establecer en qué momento se empezó a consolidar como una sub-disciplina de la epistemología social. Quizás, una historia de la epistemología del desacuerdo sea posible de reconstruir cuando ésta alcance un mayor grado de desarrollo disciplinar.

Por lo pronto, es posible situar como punto de partida desde el cual se empieza a desarrollar una reflexión más sistemática en torno a la significancia epistémica del desacuerdo la obra de Feldman (Bogosian, 2012), a comienzos de siglo XXI, especialmente a partir de discusiones filosóficas sobre la diversidad religiosa, tal y como se expresa en su texto *Platinga on Exclusivism* (2003)¹⁸. Sin embargo, es necesario aclarar que las reflexiones filosóficas sobre el desacuerdo pueden remontarse mucho antes de las publicaciones de este autor. Quien destaca algunos pasajes dentro de la historia de la filosofía que refieren a reflexiones sobre el desacuerdo es Kelly (2005). Por ejemplo, para ilustrar la concepción conciliacionista según la cual el desacuerdo permanente entre pares debería debilitar la confianza que cada una de las partes tiene respecto a su postura, el autor cita un pasaje del texto de Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1981), originalmente publicado en 1874:

The denial by another of a proposition that I have affirmed has a tendency to impair my confidence in its validity ...And it will be easily seen that the absence of such disagreement must remain an indispensable negative condition of the certainty of our beliefs. For if I find any of my judgements, intuitive or inferential, in direct conflict with a judgement of some other mind, there must be error somewhere: and if I have no more reason to suspect error in the other mind than in my own, reflective comparison between the two judgements necessarily reduces me ... to a state of neutrality. (Sidgwick, citado en Kelly, 2005, p. 169).

Claramente, la idea aquí destacada es bastante similar a la que durante el siglo XXI dentro de la epistemología del desacuerdo se llamó conciliacionista, precisamente porque el involucrarse en casos de desacuerdo es una razón suficiente para debilitar la confianza en nuestra postura inicial, lo cual nos debiese llevar a adoptar una postura neutral entre mi postura y la del contrario.

¹⁸ Debido a que el propósito de este capítulo es entender la condición de posibilidad de la reflexión epistemológica del desacuerdo a partir de la crítica al argumento de la primacía de la perspectiva de la primera persona (Foley, 1994), especialmente debido a sus consecuencias, la presentación de la postura conciliacionista de Feldman será desarrollada posteriormente.

El que ambos adoptemos, entonces, dicho estado de neutralidad, como lo llama Sidgwick, es una forma de señalar que ambos conciliamos nuestras posiciones previas y adoptamos una común.

Otro antecedente importante dentro de la historia de la filosofía que rescata Kelly es el lugar que ocupaba el desacuerdo dentro del escepticismo antiguo, de acuerdo con el cual el disenso es uno de los 'modos del Pirronismo' designado a inducirnos racionalmente a la suspensión del juicio:

According to the mode deriving from dispute, we find that undecidable dissension about the matter proposed has come about both in ordinary life and among the philosophers. Because of this we are not able either to choose or to rule out anything, and we are driven to suspend judgement. (Sexto Empírico, citado en Kelly, 2005, p. 169).

Es decir, nuevamente, el desacuerdo permanente es considerado como un fenómeno que nos debería llevar a la suspensión del juicio. De acuerdo con Kelly, esta idea también aparece en los *Ensayos* de Montaigne respecto al escepticismo. Un último antecedente de reflexión filosófica sobre el desacuerdo que rescata Kelly es el texto *When Rational Disagreement is Impossible*, de Lehrer (1976). Allí, dicho autor sostiene que no hay lugar para el desacuerdo racional entre aquellos que comparten la misma información: en casos de desacuerdo, cada parte involucrada en el mismo debería revisar sus respectivos juicios hasta adoptar una postura consensuada¹⁹.

Todos estos casos que Kelly presenta es para señalar que, a lo largo de la historia de la filosofía, la concepción conciliacionista, o posturas cercanas que consideran que el desacuerdo es, en general, un factor que debería llevarnos a suspender el juicio, o ser más escépticos respecto a nuestra postura inicial, ha sido la visión tradicional o heredada respecto al desacuerdo. Contra

¹⁹ Para una revisión más exhaustiva sobre esta postura de Lehrer, así como también de similares basadas en perspectivas económicas, como la Aumann (1976), véase la tercera sección de Kelly (2005).

esta, Kelly propone la llamada concepción no conformista, según la cual, descrita de manera breve, el desacuerdo con un par epistémico no constituye una razón suficiente para que abandonemos nuestra postura doxástica original²⁰. Sin embargo, en su revisión histórica, Kelly omite los casos en donde la reflexión filosófica tiende a inclinarse por una concepción no conformista, los cuales además representan un antecedente más reciente de la literatura de la epistemología del desacuerdo.

2. El argumento de la primacía de la perspectiva en primera persona

Como se mencionó previamente, el desacuerdo y su dimensión epistémica empezó a cobrar relevancia como un objeto de estudio en sí mismo en la agenda filosófica a partir de discusiones concernientes a la diversidad religiosa y el pluralismo de opiniones en temas sobre la existencia de Dios (Bogosian, 2012, p.100). Dentro de esas discusiones, el artículo de Rowe, *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism* (1979), tuvo una gran importancia, ya que fue uno de los primeros textos en donde se empieza a discutir sobre la significancia epistémica del desacuerdo (Bogosian, 2012). Básicamente, la postura de Rowe se enmarca en la discusión sobre el desacuerdo entre ateos y teístas respecto a la proposición P: “Dios existe”. Mientras que el teísta cree que P, el ateo cree que no-P. De acuerdo a este autor, tanto los teístas como los ateos tienen buenas razones para mantener sus respectivas creencias respecto a la proposición P, de modo que cada parte está justificada en mantener su postura inicial, pese al desacuerdo²¹.

²⁰ La postura no-conformista y la conciliacionista serán desarrolladas posteriormente, así como también los conceptos y principios que articulan la discusión entre ambas corrientes.

²¹ Debido a que la postura de Rowe no se relaciona directamente con el propósito de este capítulo, es suficiente con rescatar la caracterización del argumento de este autor tal y como lo entiende Bogosian (2012): los ateos niegan que P sea el caso, es decir, que Dios exista, en función del argumento del mal: 1) Existen instancias de sufrimiento intenso que un ser omnisciente y omnipotente podría haber prevenido sin que ello implique no hacer un bien mayor o que al impedir el sufrimiento se produzca un mal igual o mayor; 2) Un ser omnisciente y sumamente benévolo podría prevenir la ocurrencia de cualquier sufrimiento que pudiese, a menos que no pudiese hacerlo sin que ello implique no hacer un bien mayor o producir un mal igual o mayor que el sufrimiento; 3) Por lo tanto, debido a 1 y 2, no existe un ser omnipotente, omnisciente y sumamente benévolo. De acuerdo con Bogosian, este argumento es válido, de modo que la discusión

Esta línea de reflexiones que entrecruzan la dimensión epistémica del desacuerdo y tópicos de la filosofía de la religión será retomada posteriormente por Feldman, en el texto ya mencionado sobre pluralismo y exclusivismo religioso (2003). No obstante, un antecedente de las reflexiones epistemológicas sobre el desacuerdo cuya importancia no ha sido destacada lo suficiente por quienes hacen referencia a las investigaciones que han abordado este tópico antes de la proliferación de publicaciones de epistemología del desacuerdo, es el texto de Foley *Egoism in Epistemology* (1994), enmarcado en la epistemología del testimonio. Al igual que el texto de Rowe, el de Foley representa otro antecedente de la epistemología del desacuerdo que se inclina por una postura no conformista. Sin embargo, este último tiene mayor importancia para la epistemología del desacuerdo, no sólo porque está inserto en discusiones ya propias de la epistemología social, como lo es la referente a las condiciones bajo las cuales uno le atribuye autoridad epistémica a otros, sino porque en este texto aparece una tesis contra la cual van a reaccionar los filósofos a los cuales se les atribuye originar los debates que hoy son el núcleo central de investigación en la epistemología del desacuerdo, como lo son los llamados filósofos conciliacionistas.

entre ateos y teístas refiere a la verdad de las premisas involucradas, siendo, en general, la premisa 1 la que genera mayor divergencia entre ambas partes. Para los ateos, la verdad de 1 se puede sostener a partir de los múltiples casos de intenso sufrimiento de seres vivos y humanos que consideramos no merecen estar en esa situación. Sin embargo, esta evidencia intuitiva no demuestra la verdad de esta premisa, debido a que el teísta puede argumentar, por ejemplo, que hay razones más allá de nuestras capacidades cognitivas que hacen que Dios permita el sufrimiento de quienes no lo merecen. De este modo, pese a que para el ateo aún es razonable creer en la verdad de 1, no tiene evidencia suficiente para tener certeza de la verdad de dicha premisa. Respecto al teísta, este también puede tener razonabilidad en el rechazo de la premisa 1, a partir de la siguiente argumentación, que involucra establecer como conclusión la negación de 1 a partir de asumir como premisa la negación de 3: -3; 2; por lo tanto, -1. De este modo, si los teístas tienen razones para creer en que -3 es verdadero, tienen un argumento para sostener que la negación de 1 también lo es. Este argumento, llamado por Bogosian el argumento indirecto contra el mal gratuito (p. 105), tiene la misma validez que el argumento del mal, de modo que la discusión, nuevamente trata sobre la verdad de las premisas involucradas. De este modo, debido a que ni el ateo puede convencer al teísta de la verdad de 1, como tampoco estos al ateo de la falsedad de la misma, y debido a que ambos son razonables en mantener sus posturas, ambos son razonables, por tanto, en mantener su postura inicial, aunque exista el disenso.

La tesis que se puede inferir del argumento de la primacía de la perspectiva de primera persona de Foley, conceptualizada en este trabajo como una concepción *reduccionista* del desacuerdo respecto al testimonio, consiste en entender al primero como un fenómeno reductible en términos epistémicos al segundo. Para entender esto último, hay que tener en cuenta la pregunta cuyas respuestas permiten diferenciar a las distintas posturas en la epistemología del desacuerdo: ¿Qué postura doxástica debería tomar un agente racional en caso de desacuerdo con un par epistémico respecto a determinada proposición? Pues bien, teniendo esto en mente, la tesis consiste en responder esta pregunta a partir de una consideración epistemológica sobre el testimonio. Para entender bien cómo Foley articula esa respuesta, es necesario tener presente el contexto teórico en el que se inserta su postura, así como también explicitar las distinciones conceptuales en las que se basa la tesis de este autor.

Una forma en la que se puede aclarar lo primero, el contexto teórico, es a partir de la pregunta que orienta la investigación de Foley:

Is the fact that you believe a proposition sufficient in itself to give me a reason to believe it as well, or does your believing it give me a reason to believe it only if I have some independent reason to think you are reliable judge of its truth? (p. 53).

Es decir, la pregunta trata sobre si el testimonio de otro individuo respecto a determinada proposición puede contar como una razón suficiente para que yo adopte esa misma creencia o si, acaso, debiese yo tener razones independientes del testimonio del otro para considerarlo confiable²². Foley responderá esta pregunta realizando distinciones relativas a los tipos de estados

²² Foley también considera la posibilidad de entender esta pregunta asumiendo una concepción probabilística de creencia:

Alternatively, if we prefer to do epistemology in terms of degree of belief rather than beliefs *simpliciter*, the issue is whether your believing the claim with a higher (or lower) degree of confidence than I do gives me a reason to have more (or less) confidence in it (p. 53)

epistémicos que atribuimos a individuos y considerando las condiciones bajo las cuales hacemos dichas atribuciones.

Un primer concepto que define Foley es el de la *Influencia socrática*, concepto que toma de Gibbard (1990). Si, en un intercambio de razones y argumentos con un individuo, yo llego a creer lo que este cree, en virtud del entendimiento que surge en mí al escuchar las razones del otro, entonces uno adopta la postura del otro no en virtud de la autoridad epistémica, sino a raíz de su influencia en mi entendimiento²³. Por el contrario, si adopto una creencia en virtud exclusiva del testimonio del otro, sin que medien necesariamente razones, entonces estoy atribuyéndole autoridad epistémica.

Hay, al menos, dos tipos de autoridad que se puede atribuir a un individuo: autoridad fundamental y autoridad derivada. La primera es un estado que atribuimos a individuos tal que, el hecho de que ellos crean que P, es razón suficiente para que nosotros creamos que P. La autoridad derivada, por otra parte, también es un estado epistémico atribuido a individuos, pero cuyas

Es importante tener en mente ambas versiones de la pregunta que intenta responder en su artículo Foley porque es similar a la distinción entre la concepción tripartita y cuantitativa de las posturas doxásticas que se encuentra en la literatura de la epistemología del desacuerdo. Véase Matheson (2015, p. 6-7). Además, cómo se conciba el nivel de confianza de una creencia respecto a una proposición va a ser relevante para la postura de Foley respecto a si el desacuerdo constituye un caso en el que la confianza en el testimonio de los otros es derrotada (Christensen, 2007).

²³ Una manera en la que se puede ilustrar este concepto es a partir del concepto de comprensión (*understanding*) que desarrolla Sosa (2018). Según este autor, si bien el testimonio de un superior epistémico puede resultar suficiente para tener conocimiento en casos donde lo que se está conociendo es información, cuando nos formulamos preguntas más complejas, tenemos que ir más allá de la mera deferencia epistémica. En estas últimas, conocer en profundidad un fenómeno requiere que tengamos una comprensión de primera mano. En cambio, la deferencia a la autoridad epistémica, el tener que apoyar y justificar nuestra creencia respecto a algo a partir de la opinión de alguien a quien consideramos un superior epistémico, no es una condición ni necesaria ni suficiente. Ahora bien, esa distinción entre lo que Sosa llama captación de primera mano (*firsthand intuitive insight*) y la deferencia a la autoridad epistémica, no es tan susceptible de realizarse de manera estricta. La diferencia es más bien de grados. Ese es precisamente el caso de la Influencia socrática. En estos casos, uno aprende del testimonio de un experto no sólo en virtud del testimonio mismo, sino en virtud de que comprendemos las razones que inicialmente llevaron a mi superior epistémico tomar la postura que tiene. Al haber captado esas razones, entonces, uno está en justificado en creer, digamos, que P, no porque mi superior epistémico crea que P, sino porque ahora poseo justificación basada en los mismos elementos que justifican atribuirle conocimiento a mi superior epistémico respecto a P.

condiciones de atribución requieren razones independientes de la confiabilidad del individuo al cual se le atribuye dicho estado para que el testimonio de este pueda ser razón suficiente para que uno crea que P.

Un caso especial de autoridad derivada es la adquirida, según la cual yo atribuyo autoridad epistémica a un individuo en virtud de sus antecedentes o historial de opiniones y cuán veraces han sido. Puede haber más razones, por cierto, para atribuirle autoridad a otro, motivo por el cual, si bien toda autoridad adquirida es autoridad derivada, no toda autoridad derivada es autoridad adquirida. Como se verá más adelante, esas razones son importantes, porque refieren a las condiciones según las cuales consideramos que el otro individuo está en una igual o mejor situación epistémica que nosotros, discusión también retomada en la epistemología del desacuerdo respecto al concepto de par epistémico.

Con estas distinciones en mente, Foley expondrá una de las ideas que defenderá a lo largo del texto: “(...) *it is reasonable, at least for most of us most of the time, to grant fundamental authority to the opinions of others*” (1994, p. 55). El testimonio de los demás es confiable en virtud de la autoridad fundamental que les atribuimos de manera razonable la mayoría de las veces. Esta postura contrastará con la que Foley llama egoísmo epistémico, de acuerdo con el cual, cada vez que atribuimos de manera razonable autoridad a otro, estamos atribuyéndole autoridad derivada. Es decir, en orden a atribuirle a alguien un estado epistémico de autoridad, debo tener razones que hagan confiable a dicha persona como para considerarla autoridad respecto a determinado tópico. Por el contrario, la postura de Foley asume que es razonable para nosotros atribuirles autoridad fundamental a individuos, aun cuando no tengamos razones positivas para confiar en ellos. Para el autor, tanto Locke como Hume son representantes clásicos del egoísmo epistémico, mientras que Reid es uno de los filósofos de la tradición que más enérgicamente rechazó dicha concepción.

Ahora bien, es importante, para los propósitos de la tesis sobre la reductibilidad del desacuerdo respecto al testimonio, destacar que la postura de Foley señala que *la mayoría de las veces* es legítimo y razonable atribuirle autoridad fundamental a los demás, sin que debamos necesariamente tener evidencia o razones que garanticen la confiabilidad de las personas a las que le atribuimos dicho estado epistémico. Es decir, puede haber contextos tales que la confianza en el testimonio de los otros no está garantizada. Por lo tanto, la postura de Foley, si bien intenta evitar las consecuencias desfavorables del egoísmo epistémico, como su evaluación incorrecta de la importancia de la vida social para el conocimiento y de nuestra dependencia epistémica respecto a los otros, rescata de esta perspectiva que hay ciertos casos en que es necesario tener más razones para poder atribuirle autoridad epistémica a los demás. Precisamente el desacuerdo con otros individuos es una de esas situaciones en las que, en principio, la atribución de autoridad epistémica al otro va a requerir de más condiciones satisfechas. Para explicar este fenómeno, Foley apela a la virtud epistémica de la autoconfianza.

De hecho, lo que explica en gran medida por qué el egoísmo epistémico ha sido una postura relevante dentro de la discusión epistemológica respecto al testimonio es que se basa en la intuición de acuerdo con la cual la confianza en nuestras propias facultades mentales es inevitable si se quiere evitar caer en el escepticismo. En efecto, como señala Foley: “(...) *all our intellectual projects must involve an element of intellectual faith in ourselves*” (p. 58)²⁴. En el mero

²⁴ Elga (2010) se basa en una idea similar para defender al Conciliacionismo de las críticas que destacan su carácter autoincriminatorio. Básicamente, esta crítica se puede formular de la siguiente manera: de acuerdo con el Conciliacionismo, los casos de desacuerdo con un par epistémico requieren, como respuesta racional, que uno o suspenda el juicio, o modifique su postura hacia otra más cercana a la de la parte contraria. Pero en la misma discusión epistemológica sobre el desacuerdo hay desacuerdos entre las distintas corrientes. Si ese es el caso, y si uno asume que los filósofos no conformistas y los conciliacionistas son pares epistémicos, entonces, de acuerdo a sus propios criterios, el conciliacionista debería suspender el juicio sobre la verdad del Conciliacionismo. Frente a esta crítica, Elga sostiene que hay un principio general operacional que debería asumirse por parte del Conciliacionismo: el de la confianza en la propia postura. De esta manera, en orden a mantener la coherencia, esta postura debe asumir su propio buen funcionamiento y veracidad respecto a discusiones sobre el desacuerdo. Pero dicha respuesta, como bien señala Bogosian (2012), es *ad*

ejercicio de nuestras habilidades intelectuales ya presuponemos una confianza tácita en ellas. Pues bien, si esto es cierto, ¿Es compatible la virtud epistémica de la autoconfianza con el atribuirle autoridad epistémica al resto? ¿Qué ocurre con esta confianza cuando nuestras opiniones se contraponen a las de nuestros pares?

Respecto a la primera pregunta, Foley argumentará no sólo que es compatible, sino que sería poco razonable no atribuirles autoridad fundamental a otros individuos si es que tenemos confianza en nuestras capacidades intelectuales: *“I want first to explain why it is incoherent for us not to grant fundamental authority to others if we are not skeptical about our own intellectual abilities”* (p.61). Principalmente, la tesis de Foley se basa en el hecho de que, desde la infancia, asumimos el testimonio de los demás como una fuente a partir de la cual formamos nuestras opiniones. No sólo aceptamos lo que nuestros padres nos dicen, sino que también aprendemos del testimonio de nuestros profesores, de los medios de comunicación, entre otras instancias de socialización. Y sería altamente costoso y poco viable el que tengamos que tener razones independientes de la confiabilidad del testimonio de esas personas para poder confiar en ellas. Muchas veces no tenemos acceso a esas razones, de modo que sólo confiamos en el testimonio de los demás en virtud de que no tenemos razones para dudar de ellos. Si este es el caso, si nuestras opiniones están altamente influenciadas por las del resto, afirmar nuestra autoconfianza intelectual es al mismo tiempo afirmar la confianza que tenemos en el testimonio de los demás, ya que, si ellos no fuesen confiables, tampoco lo seríamos nosotros, debido a nuestra dependencia respecto a los otros.

hoc. Inclusive si es que uno asumiese la validez de dicho principio, que es bien similar al principio de la autoconfianza en las capacidades intelectuales, ocurre que las posturas no conformistas no tienen por qué asumirlo, porque su coherencia no depende de él, lo cual genera una ventaja para estas últimas, porque requiere postular menos principios para su coherencia. Para ver este argumento que destaca el carácter aparentemente auto-incriminatorio del Conciliacionismo, véase Weatherson (2013) y Decker (2014). Para respuestas conciliacionistas a este argumento, véase Elga (2010) y Christensen (2013).

De esta manera, gracias a que tenemos autoconfianza en nuestras habilidades intelectuales, tenemos, *prima facie*, razones para confiar también en el testimonio de los demás. Sin embargo, la situación es distinta cuando estamos en algún caso de desacuerdo.

Como se había mencionado anteriormente, una de las ideas que Foley sostenía es que usualmente atribuimos de manera razonable autoridad fundamental a las opiniones de los demás, sin tener que tener razones independientes para otórgales dicho estado epistémico. Sin embargo, los casos en los que las creencias de los otros se contraponen a las nuestras, es decir, los casos de desacuerdo respecto a alguna proposición, son situaciones en donde esa confianza en el testimonio de los demás es derrotada. Como lo señala claramente el autor:

More completely stated, the thesis is this: if your opinion is to give me a reason to alter my opinion, it must be rational for me to believe that you have this opinion; if this is rational for me, then I have a *prima facie* reason to trust that opinion; but this *prima facie* reason is defeated if I have an opinion that conflicts with yours; if this *prima facie* reason is defeated, then your opinion gives me a reason to alter my opinion only if I have special reason to defer to you about the matter at hand; these special reasons can come in the form of considerations that indicate that you are in an especially good position to ascertain the truth of the issue in dispute, or they can come in the form of considerations that indicate I am not in a good position to ascertain its truth" (p. 65)

El pasaje recién citado es ilustrativo de la tesis central que defiende Foley. Con los enunciados de este fragmento y con el desarrollo hasta aquí expuesto de sus ideas, es posible ver cómo las consideraciones epistemológicas de este autor sobre el testimonio y sus condiciones de confiabilidad involucran una respuesta a la pregunta sobre si el desacuerdo nos debiese debilitar nuestra confianza inicial en nuestra postura.

Como vimos anteriormente, es la autoconfianza sobre nuestras capacidades intelectuales lo que nos permite poder confiar también en el testimonio y en las capacidades cognitivas de los

demás. Sin embargo, en los casos de desacuerdo, la autoridad fundamental atribuida a la otra parte es derrotada por esa misma virtud epistémica que, en otras circunstancias, justificaba dicha atribución. Si tengo autoconfianza en mis habilidades intelectuales, entonces es razonable que considere como confiables las opiniones del resto también, debido a que a la dependencia epistémica y social que tenemos respecto al resto de los individuos y el *background* cultural e intelectual compartido nos lleva a tomar como confiable de por sí el testimonio de los otros²⁵. De modo que, si S cree que P, dicha creencia de S es, *prima facie*, una razón para mí para creer que P. Pero cuando hay una divergencia de opiniones, es razonable para mí no perder mi autoconfianza intelectual y descartar el testimonio de la otra parte, a menos que tenga evidencia positiva que señale que mi posición epistémica es peor que la del otro. Este último punto es relevante, y será desarrollado posteriormente para ver las implicancias que tiene para la epistemología del desacuerdo.

3. Defensas y críticas al argumento de la primacía de la perspectiva en primera persona

Por lo pronto, es necesario tener en cuenta cómo este argumento ha sido entendido en la literatura relevante. Una forma en la que se ha conceptualizado es como el argumento basado en la perspectiva en primera persona, y ha sido utilizado para apoyar a la visión no conformista del

²⁵ Para Foley, lo que explica que la autoconfianza en las propias capacidades intelectuales sea al mismo tiempo lo que justifica confiar en los demás son las similitudes cognitivas y el ambiente intelectual entre los seres humanos, pese a que, en general, tendemos a dar esos denominadores comunes por asumido y enfatizamos más nuestras diferencias:

The availability of so many distinctions can tempt us to think that we are radically different from one another, but any careful look will reveal that the intellectual capacities and the intellectual environments of all people about whom we know anything are largely similar to our own. (1994, p. 62).

Entonces, Foley apela a esos factores que todos los seres humanos, en tanto que seres humanos, tienen en común respecto a su desarrollo cognitivo, habilidades y ambientes intelectuales.

desacuerdo²⁶. Al enfatizar la importancia de la autoconfianza a la hora de determinar si se debiese tener deferencia a la autoridad epistémica de la otra parte del desacuerdo, se destaca el rol ineludible que cumple la perspectiva en primera persona en el razonamiento (Matheson, 2015, p. 42-43). Si es la autoconfianza la base para confiar en el testimonio de los demás, esta presunción de racionalidad se quiebra cuando otro individuo está en desacuerdo con uno mismo, porque es la misma virtud epistémica que permitía atribuirle a los demás autoridad fundamental la que es puesta en duda por el desacuerdo.

Para los propósitos de este capítulo, es relevante destacar tres aspectos del argumento de Foley: 1) En qué sentido quiebra la equivalencia epistémica entre las partes de un caso ideal de desacuerdo; 2) Qué se puede inferir de este sobre la significancia epistémica del desacuerdo; y 3) Cómo ha sido abordado este argumento por los principales exponentes de las distintas corrientes. Los dos primeros puntos son especialmente importantes, porque tanto la equivalencia epistémica entre las partes del desacuerdo como la significancia epistémica de este son condiciones sin las cuales el desacuerdo como fenómeno de investigación epistemológica no es posible²⁷²⁸.

²⁶ Lo que se va a entender aquí como el argumento de la primacía de la perspectiva en primera persona para casos de desacuerdo, refiere exclusivamente al tipo de argumento que apela a la virtud epistémica de la autoconfianza, tal y como lo expone Foley en el texto que se ha estado analizando. Sin embargo, es importante recalcar que, en la literatura de la epistemología contemporánea, hay también argumentos que destacan la perspectiva de la primera persona pero que enfatizan otras dimensiones. Por ejemplo, van Inwagen (1996) sostiene que es posible responder al desacuerdo señalando que uno debe privilegiar su propia postura porque uno puede tener evidencia privada, basada en intuiciones, que hacen que uno tenga mayor evidencia para la postura doxástica propia. Para ver los problemas que se siguen de esta concepción, véase Matheson (2015).

²⁷ Respecto a la relevancia de la equivalencia epistémica, es importante rescatar el argumento que da Matheson (2015) sobre los casos idealizados de desacuerdo. La importancia de estos casos, que consisten en establecer una equivalencia epistémica entre las partes del desacuerdo respecto a la posición doxástica que cada una de ellas adopta respecto a la proposición en disputa, radica en que se ponen entre paréntesis la mayor cantidad de factores posible que nublarían el estudio adecuado del desacuerdo. Entonces, establecer la equivalencia epistémica entre las partes permite aislar al desacuerdo de otros factores no relevantes para el estudio de la significancia epistémica de este fenómeno. Es por ello que la crítica, que resalta la distancia entre las condiciones ideales que se asumen para estudiar el desacuerdo y cómo este se da de hecho en la vida cotidiana como un argumento para desestimar este tipo de reflexiones, es inadecuada. De hecho, es gracias a esas condiciones iniciales que es posible escudriñar de manera más profunda y precisa el desacuerdo en sí mismo, situación que en los casos de desacuerdo de la vida real no sería posible. Al igual

En su caracterización de las condiciones en las que sería razonable tener deferencia a la autoridad epistémica atribuida a la otra parte del desacuerdo, Foley señala explícitamente que esas condiciones se dan cuando la posición epistémica del otro es mejor que la de uno (1994, p. 65). Eso puede ocurrir ya sea porque reconozco que mis habilidades, entrenamiento o familiaridad con el tema en disputa no son lo suficientemente buenas como para aprehender la verdad sobre lo que se discute, o porque soy capaz de identificar que la otra parte está en una mejor situación epistémica que yo, ya sea por tener mayor familiaridad o mejores habilidades que uno (Ibíd.). ¿Qué quiere decir esto? Que sólo es posible atribuirle autoridad derivada a la otra parte del desacuerdo una vez que identifico que no somos pares epistémicos, sino que el otro está en una mejor posición. Dicho de otra manera, en caso de desacuerdo con un par epistémico respecto a

que en las investigaciones científicas, el establecimiento de condiciones ideales para los casos bajo investigación es una necesidad metodológica, lo cual no obsta a que las respuestas teóricas obtenidas puedan ser extrapoladas parcialmente a fenómenos de desacuerdo fuera del laboratorio mental del filósofo. En relación a la relevancia de la significancia epistémica del desacuerdo para la consideración de este fenómeno como un objeto de investigación en sí mismo, se desarrollará posteriormente al punto 1 en qué sentido se puede justificar dicha importancia, así como también cómo el argumento de la primacía de la primera persona de Foley niega la significancia epistémica del desacuerdo entre pares epistémicos.

²⁸ No obstante, es importante tener en cuenta que, si bien los casos idealizados de desacuerdo intentan poner entre paréntesis factores que puedan romper la equivalencia epistémica, para así preservar la idealidad de los casos, hay elementos de los desacuerdos de la vida real que, de hecho, tienen significancia epistémica. Para ilustrar los modos en los que se puede romper esta simetría sin descartar la significancia epistémica del desacuerdo, es útil considerar la definición que da Matheson (2015, p.114) de los casos idealizados de desacuerdo: S1 y S2 están en un caso idealizado de desacuerdo respecto a P en el tiempo T si y sólo si:

- 1) S1 y S2 genuinamente están en desacuerdo respecto a P en el tiempo T
- 2) S1 y S2 son pares epistémicos calificados respecto a P en el tiempo T
- 3) Tanto S1 como S2 tienen acceso a su propia evidencia, procesamiento de ella, o actitudes resultantes relevantes para P en el tiempo T, y este acceso no es mejor o peor que el acceso a la evidencia del otro individuo, procesamiento de ella ni actitudes resultantes relevantes para P en el tiempo T.
- 4) En T, S1 y S2 no son conscientes de actitudes de ninguna otra parte externa a ellos respecto a P.

Con esta definición en mente, podemos ver que, cuando una de estas condiciones no es satisfecha – exceptuando la primera (Matheson, 2015)--, los casos de desacuerdo dejan de estar idealizados, por factores que pueden tener o no significancia epistémica. A modo de ejemplo, considérese la condición 4. Muchos de los desacuerdos de la vida real involucran más de dos partes, de modo que lo que puede quebrar la simetría es apelar a cuál es la opinión de, digamos, expertos respecto a la proposición en disputa. Apelar al nivel de consenso que pueda haber entre expertos o superiores epistémicos respecto al tema que suscita controversias puede afirmar la postura doxástica de una de las partes, a la vez que debilita la otra.

determinada proposición, es razonable para mí mantenerme en mi postura original, ya que puedo descartar el testimonio de la otra parte si es que no tengo razones que lo impidan²⁹.

Como se puede apreciar, el argumento de Foley da cuenta de una desigualdad inevitable en los casos de desacuerdo: si uno es parte de una disputa de dos partes involucradas, entonces hay una relación de identidad entre mi persona y una de las partes, pero no con la otra. Esto implica que mi acceso a la evidencia que yo poseo es en primera persona, mientras que mi acceso a la de la otra parte sólo mediante su testimonio. Si esto es así, entonces la equivalencia epistémica necesaria para establecer condiciones ideales de desacuerdo se quiebra. Pero, como se ha visto en notas anteriores, la pregunta epistemológicamente significativa respecto al desacuerdo se basa en aquellos casos en donde quienes discrepan entre sí son considerados pares

²⁹ Es necesario destacar, no obstante, que la descripción de Foley sobre los casos en los que la divergencia de opiniones es razón suficiente para descartar la postura del otro, no son casos en los que hay equivalencia epistémica propiamente tal. Esto es así porque Foley explícitamente describe estos casos como situaciones en donde tenemos poca información sobre la posición epistémica de aquellos con quienes discrepamos: *“So, to repeat, when I have reasons to believe you have opinion p, this give me at least a weak reason to have opinion p myself. I need not know anything special about you or your expertise. But this prima facie reason is defeated if I myself have a conflicting opinion.* (1994, p. 66). Es por ello que Christensen (2007, p. 195) destaca que, de manera similar, Foley (2001) parece sostener que la opinión del otro es derrotada en casos en que, o la otra parte está en una peor posición epistémica, o no tengo información sobre esta, pero cuando se trata de casos de pares epistémicos, Christensen le atribuye la creencia a Foley de que uno debería suspender el juicio, al menos bajo una concepción tripartita de posturas doxásticas:

He says that one shouldn't "defer" (that is, adopt the other person's belief) unless one has reason to think the other person better positioned. But if one has special reason to think the other person is equally well positioned (as would be the case in an all-or-nothing belief versión of our weather-forecasting case), he thinks one should suspend belief. (Ibíd.)

Si bien es posible interpretar de esa manera la perspectiva de Foley (2001) respecto a casos de desacuerdo con pares epistémicos, lo cierto es que en el texto con el cual se ha ido trabajando en esta investigación Foley sostiene explícitamente lo contrario:

On the other hand, if we are equally skilled and equally well informed and we have devoted an equal amount of time and effort to thinking about the issue but we still disagree, there is room only for Socratic influence. You need to convince me, to show me where I have gone wrong. I have no reason to defer to you. (1994, p. 66).

En ese fragmento, Foley explícitamente señala que, en casos de desacuerdo con un par epistémico, siguen sin haber razones para la deferencia a la autoridad epistémica del otro. Como señala el autor, en esos casos sólo cabe la posibilidad de que uno, mediante la influencia socrática, aprehenda las razones iniciales que llevaron al par epistémico a creer lo que cree.

epistémicos, es decir, individuos que están en una misma posición epistémica respecto a la proposición o teoría en disputa. El problema con el argumento de Foley, entonces, es que introduce una asimetría precisamente en aquellos casos cuyas condiciones ideales requieren equivalencia epistémica entre las partes³⁰.

Estrechamente vinculado a lo anterior, otro problema que surge con el argumento de la primacía de la primera persona de Foley refiere a sus implicancias para la significancia epistémica del desacuerdo. Es evidente que la respuesta de este autor a la pregunta epistemológica del desacuerdo se basa en una consideración epistemológica del testimonio. Se descarta el desacuerdo como evidencia contraria a nuestra postura debido a que se descarta el testimonio de la otra parte como epistémicamente significativo.

Supongamos que yo y alguien más a quien considero un par epistémico, así como también él a mí, estamos en un caso de desacuerdo y, debido a que hay una relación de equivalencia epistémica al ser pares, yo tengo una posición epistémica tan buena como la tiene la otra parte. Si otro fuese el caso y estuviésemos dialogando en torno a temas que no suscitan desacuerdo, mi autoconfianza en mis habilidades intelectuales justifica también que tenga confianza en el testimonio de la otra parte, debido a que las diferencias cognitivas son mínimas en comparación a nuestro *background* intelectual y social común³¹. Pero esa confianza, como ya vimos anteriormente, es derrotada en casos de desacuerdo, porque si es que tuviese deferencia a la opinión de la otra parte, entonces mi propia autoconfianza intelectual quedaría socavada. El desacuerdo mismo queda descartado como evidencia de que yo podría haber cometido un error porque descarto la importancia epistémica del testimonio del otro. El argumento de la primacía de

³⁰ Más adelante, cuando se muestre cómo este argumento ha sido recibido en la epistemología del desacuerdo, se verán críticas que apuntan a que, aun cuando aceptemos una perspectiva en primera persona para modelar casos ideales de desacuerdo, de ello no se sigue que debemos privilegiar nuestra postura.

³¹ Véase nota 25.

la primera persona, por tanto, involucra la idea según la cual el desacuerdo es un mero caso especial de testimonio, y su evaluación epistemológica dependerá de cómo evaluemos el testimonio mismo³². Dicha idea es la que en este trabajo se ha llamado la tesis de la reductibilidad del desacuerdo respecto al testimonio.

Para ver de mejor manera cómo es que el argumento de Foley implica dicha tesis, es útil destacar cómo es que uno sabe sobre la evidencia que uno tiene en caso de desacuerdo y cómo uno sabe de la evidencia de la otra parte. En lo que respecta a lo primero, mi conocimiento sobre mi evidencia lo adquiero mediante la introspección, lo cual contrasta con mi adquisición de conocimiento sobre la evidencia de la otra parte, de la cual sólo puedo saber mediante su testimonio. Esta es otra dimensión de cómo el argumento de la primacía de la primera persona quiebra la equivalencia epistémica: No sólo es la virtud de la autoconfianza la que socava la legitimidad del testimonio de la otra parte, sino que también la asimetría entre el estatus epistémico superior que tradicionalmente se le ha atribuido a la introspección en contraposición al testimonio como fuente de conocimiento. Y debido a que el desacuerdo es sólo un caso especial de testimonio, entonces la significancia epistémica del desacuerdo también queda socavada.

³² Por cierto, que el desacuerdo sea entendido como un caso especial de testimonio no es de por sí problemático. De hecho, uno adquiere evidencia del desacuerdo de otro individuo a partir del testimonio de este último, de modo que, utilizando una nomenclatura tradicional de la filosofía, el desacuerdo es, *metafísicamente*, un caso especial de testimonio. El problema radica, más bien, en si, por ser reductible metafísicamente a este último, el desacuerdo deba estudiarse epistemológicamente de forma dependiente a consideraciones epistemológicas sobre el testimonio. Sin embargo, esta reducción metafísica sólo aplica a casos actuales de desacuerdo con otros individuos. Los otros casos de desacuerdo, como los del desacuerdo con uno mismo (Elga, 2010) y los casos posibles de desacuerdo (Kelly, 2005), no se basan en el testimonio. En el primer caso, el desacuerdo con uno mismo, por ejemplo, con las creencias de uno mismo en el pasado, no se basa en el testimonio, sino en la memoria que uno tiene de las creencias que uno sostenía antes. En el caso de los desacuerdos meramente posibles, el desacuerdo se postula como una alternativa relevante e incompatible con la creencia que uno tiene respecto a determinada proposición, independientemente de si hay alguien que, de hecho, sostenga esa postura. En este último caso, el desacuerdo tampoco puede considerarse un caso especial de testimonio, porque se basa en la postulación de un experimento mental, de un mundo lógicamente posible en el que alguien sostiene dicha alternativa relevante e incompatible.

De todo lo anterior podemos concluir lo siguiente: Si el argumento de la primacía de la primera persona implica quebrar las condiciones ideales de equivalencia epistémica necesarias para estudiar al desacuerdo de forma adecuada, y si implica además socavar la significancia epistémica del desacuerdo al reducirlo a un mero caso de testimonio, cuya significancia epistémica también queda debilitada, entonces su negación se constituye como un paso necesario para defender al desacuerdo como un fenómeno epistémica y epistemológicamente significativo.

Podemos apreciar claramente la importancia de este antecedente argumentativo para la epistemología del desacuerdo. Debido a su respuesta a la pregunta de qué debería hacer un agente doxástico con sus creencias iniciales en caso de desacuerdo con un par epistémico, este argumento ha sido esgrimido en favor de posturas no conformistas. ¿Significa ello que, para hacer epistemología del desacuerdo, se deba renunciar a esta perspectiva? No necesariamente. De lo argumentado hasta aquí sólo se puede deducir que sólo una forma específica de No Conformismo es incompatible con las condiciones que hacen posible la pregunta epistemológica del desacuerdo: aquella que se basa en el argumento de la primacía de la perspectiva en primera persona.

En el contexto de la expansión de la literatura de la epistemología del desacuerdo a comienzos del siglo XXI, este argumento ha suscitado diversas reacciones. Por un lado, Kelly (2005), adherente a la perspectiva no conformista, lo ha reivindicado destacando que no hay razones para creer que el único modelo legítimo para entender los desacuerdos es desde una perspectiva neutral en tercera persona, aunque desarrolla su postura frente al desacuerdo a partir de otras argumentaciones³³.

De acuerdo con este autor, no se debería asumir acríticamente que los casos ideales de desacuerdo deban involucrar una perfecta simetría epistémica entre las partes. Según Kelly,

³³ En el siguiente capítulo se verá la argumentación de Kelly (2005), aquella basada en la importancia de la evidencia de primer orden, así como también su giro filosófico posterior en Kelly (2010, 2013).

entender así estos casos va a significar implícitamente favorecer a las posturas conciliacionistas. Frente a ello, Kelly propone seguir una línea similar a la de Foley al señalar que el mero hecho de que uno sea una de las partes en el desacuerdo introduce la asimetría necesaria para estar justificado en mantenerse en la postura original:

Suppose that, as it turns out, you and I disagree. From my perspective of course, this means that you have misjudged the probative force of the evidence. The question then is this: why shouldn't I take *this* difference between us as a relevant difference, one which effectively breaks the otherwise perfect symmetry? (p. 179).

Es decir, las mismas razones que inicialmente tuve para llegar a mi creencia, la cual está siendo cuestionada por la otra parte del desacuerdo, pueden ser motivo suficiente para descartar la postura contraria.

Otro prolífico autor que también apela a la importancia de la perspectiva de la primera persona para los casos de desacuerdo es Sosa (2010, 2018). Como veremos en el próximo capítulo, uno de los argumentos principales en favor del Conciliacionismo es aquél que se basa en el Principio de Independencia. Según este, estamos justificados en dejar de considerar como par epistémico a la otra parte del desacuerdo si y sólo si tenemos razones independientes del razonamiento inicial que nos llevó a nuestra postura doxástica original para descartarlo como un par epistémico. Es decir, el desacuerdo mismo no puede utilizarse como argumento para señalar que es el otro, y no uno mismo, quien está equivocado. En este contexto, Sosa sostiene que hay casos de desacuerdo tales que uno está justificado en dejar de considerar como un par epistémico a alguien con quien estamos en desacuerdo. Por ejemplo, supongamos que S tiene dolor de cabeza, pero su jefe del trabajo está en desacuerdo con la idea de que S tiene dolor de cabeza, porque cree que él está mintiendo. De acuerdo con Sosa, S puede dejar de considerar la postura del jefe en base al mismo hecho que suscita el desacuerdo. ¿Por qué S consideraría que el jefe está

equivocado? Porque *de hecho* S sí tiene dolor de cabeza. El acceso a ese propio estado mental le da a uno la posibilidad de poder descartar el testimonio de la otra parte del desacuerdo: “(...) *in such simple cases you would be reasonable to downgrade your opponent based essentially on your disagreement, even with no independent reason for doing so.*” (2010, p. 286). En este ejemplo se expresa claramente cómo la perspectiva en primera persona cumple un rol importante en la argumentación de Sosa.

De todas maneras, ejemplos como el anterior son relativamente poco controversiales, porque lo que está en discusión es algo a lo cual una de las partes, uno mismo, tiene mejor acceso en comparación a la otra parte del desacuerdo. Por ello, Sosa desarrollará su tesis más detenidamente a partir del ejemplo del restaurant de Christensen (2007). Supongamos que, al ir juntos al restaurant y decidir dividir la cuenta, mi amigo y yo hacemos cada uno el cálculo mental para determinar cuánto debe pagar cada uno. Suponiendo que tanto él como yo considera al otro un par epistémico en lo que respecta a las habilidades cognitivas para cálculos aritméticos, cada uno debería confiar en el resultado del cálculo mental al que llegamos. Sin embargo, ocurre que mi cálculo arroja \$42, mientras que el de mi amigo tiene como resultado \$45. En este caso, señala Sosa, lo normal sería suspender el juicio o acercar la postura original de uno a la de la parte contraria del desacuerdo, siguiendo, por tanto, la postura conciliacionista que buscó apoyar Christensen mediante este experimento mental. Sin embargo, supongamos que, luego de haber calculado \$42, vuelvo a hacer el cálculo, pero ahora con una calculadora en mano. Nuevamente, el resultado en mi caso es \$42. Al comparar los resultados con mi amigo, me percaté que él obtiene de nuevo \$45. De acuerdo con Sosa, a diferencia de la situación inicial, la verificación que hice de mi procedimiento cambia dramáticamente mi situación epistémica:

“What has changed from the initial stage is show reliable I can consider my procedure and the competence I manifest in employing it. Nevertheless, I still lack *independent* reason to downgrade

my opponent's relevant judgement and his epistemic credentials on the question that divides us. Only based on our disagreement can I now demote him." (p. 292).

Lo importante a destacar de este breve párrafo es que, una vez que uno repite y verifica el procedimiento a partir del cual uno llega a la postura inicial, es la autoconfianza epistémica la que cambia, la autoconfianza en que las competencias y habilidades de uno han funcionado correctamente, independientemente de que el otro también haya revisado su procedimiento. Al igual que en el argumento de Foley, es esta autoconfianza la que permite descartar el testimonio de la otra parte como epistémicamente significativo, y así mantenerse en la postura doxástica original.

En un contexto argumentativo diferente, Sosa (2018) volverá a retomar este punto a partir de su consideración sobre la captación de primera mano para el conocimiento. Si bien hay preguntas cuyas respuestas las podemos obtener a partir de la deferencia a la autoridad epistémica, es decir, apelando al testimonio de alguien a quien consideramos un experto o superior epistémico, hay otras, como las de la filosofía y las humanidades, que requieren de un entendimiento basado en captar de primera mano las razones de por qué algo es el caso. Lo relevante aquí para los propósitos de este trabajo son las implicancias que extrae Sosa de estas ideas para los casos de desacuerdo³⁴. Una vez que se tiene una captación de primera mano respecto a algo que se busca comprender, la deferencia a la autoridad epistémica deja de ser necesaria para la comprensión. Ya no es necesario descansar en el testimonio de un experto para comprender. De este modo, debido a que el desacuerdo es un caso especial de testimonio, en casos de desacuerdo con alguien a quien le atribuimos autoridad epistémica, podemos descartar su testimonio si es que tenemos esta captación de primera mano respecto a la proposición en disputa. Si bien la argumentación no explicita que la razón para descartar el desacuerdo se basa en

³⁴ Para un mayor desarrollo de las ideas principales de Sosa (2018), véase la nota 23.

algo relacionado a la autoconfianza como virtud epistémica, sí se hace énfasis en cómo la perspectiva en primera persona, para los casos en que uno es parte del desacuerdo, le da a uno razones para privilegiar la postura doxástica original y descartar el desacuerdo.

Sin embargo, el énfasis en esta perspectiva de la primera persona ha sido criticado por autores de la tradición conciliacionista. Por ejemplo, Feldman (2006) señala que, aun cuando apelar a la virtud epistémica de la autoconfianza pueda resultar útil para abordar problemas relacionados al escepticismo, la situación es distinta en casos de desacuerdo. En estos últimos, y en especial en los que uno considera al otro como confiable en términos epistémicos, uno tiene razones que contrabalancean las razones que justifican la propia postura. Es la misma perspectiva en primera persona la que nos hace evaluar a la otra parte del desacuerdo como confiable, de modo que la autoconfianza no implica que debemos favorecer nuestra postura: *“One is not sacrificing one’s autonomy by giving evidential weight to sources that one believes one in general ought to trust. Self-trust cuts both ways, in cases of disagreement with peers.”* (p. 228). Dicho de otro modo, porque tengo confianza intelectual en mis habilidades es que debo confiar también en el testimonio del otro, de manera tal que el desacuerdo no constituye un derrotador de dicha confianza.

Quien va un paso más allá con esta crítica es Christensen (2007), quien destaca que, si bien es cierto descubrir que uno está en desacuerdo con otro individuo puede ser evidencia de que él cometió un error, de modo que puedo descartar su testimonio, ese mismo desacuerdo también es evidencia de que soy yo quien pudo haberlo cometido, aun cuando uno esté entendiendo la situación desde una perspectiva en primera persona.

Como señala el autor:

(...) I may now have in mind, or directly feel the force of, the reasoning supporting my answer, and not the reasoning supporting hers. But can this development suddenly license me in thinking that her reasoning is more likely to be mistaken than mine? It seems to me that it cannot. (p. 197)

Es decir, la perspectiva en primera persona no implica negar o ignorar que uno pudo haber cometido un error cognitivo en el procesamiento de la evidencia, ya que es desde esa misma perspectiva que uno juzga que la otra parte es tan confiable como uno mismo. En definitiva, la identidad personal con alguna de las partes en casos de desacuerdos idealizados no tiene la significancia epistémica que autores como Foley y Sosa le atribuyen.

En concordancia con las críticas de Feldman y Christensen, es importante destacar determinados aspectos problemáticos en la defensa de la primacía de la perspectiva en primera persona por parte de Kelly y Sosa.

Como vimos recientemente, Kelly (2005) sostiene que una de las maneras en las que se puede romper la simetría en casos de desacuerdo idealizado es a partir del hecho de que uno mismo, al ser parte del desacuerdo, está justificado en mantenerse en la postura original. Si considero que he evaluado bien la evidencia de primer orden, la evidencia primaria que me lleva inicialmente a formarme una creencia respecto a la proposición en disputa, entonces el desacuerdo es evidencia que puedo descartar. Pero uno podría argumentar en contra de esta idea que, al quebrarse la simetría, uno deja de considerar al otro como un par epistémico, que es precisamente la condición que se establece para analizar al desacuerdo sin otros factores que podrían entorpecer la investigación. Frente a esto, Kelly señala lo siguiente:

One might wonder: is my assessment that you have misjudged the probative force of the evidence consistent with my continuing to regard you as a genuine peer? Yes it is. (...) a revision in my assessment of our relative levels of competence is in no way mandated by the judgement that one of us has proven superior with respect to the exercise of that competence on a given occasion. (p. 179)

Es decir, el que uno considere que el otro ha cometido un error, consideración basada en la confianza en que uno evaluó bien la evidencia de primer orden, no implica que el otro deje de ser considerado un par epistémico. Para entender cuál es el problema aquí de Kelly, es necesario tener en mente qué entiende por este concepto.

De acuerdo con Kelly, hay 2 condiciones separadamente necesarias y conjuntamente suficientes para atribuirle a otro individuo el estatus de *par epistémico*:

- 1) Igualdad respecto a la familiaridad con la evidencia y los argumentos.
- 2) Igualdad respecto a las virtudes epistémicas generales como la inteligencia y libertad de prejuicios.

En base a estas condiciones, en efecto, es posible hablar de equivalencia epistémica entre las partes, pese a que el testimonio de una de ellas, la contraria a mi postura, es descartada. Sin embargo, el problema radica precisamente en las condiciones que establece Kelly. En el próximo capítulo se desarrollará más detenidamente el concepto de par epistémico, pero por ahora basta mencionar que las condiciones 1 y 2, si bien son necesarias, no son suficientes para garantizar la equivalencia epistémica requerida en los casos idealizados de desacuerdo. Además de ambas condiciones, es necesario agregar que, para que A y B sean considerados pares epistémicos, deben serlo en un mismo tiempo T. Para que A y B estén en una posición epistémica equivalente respecto a una proposición P, no basta con que A y B sean, en general, igualmente buenos en

procesar la evidencia, ni tampoco que tengan evidencia compartida. Es necesario además que, en la misma ocasión en la que están en desacuerdo, estén en una posición epistémica lo suficientemente similar como para que sean considerados pares epistémicos.

Bajo esta concepción de equivalencia epistémica, privilegiar la postura propia sólo porque es de uno, es incompatible con considerar al otro como un par epistémico. Por ello, los argumentos de Kelly rompen la equivalencia epistémica requerida para los casos idealizados de desacuerdo. Respecto a los argumentos de Sosa, las críticas de Christensen mencionadas anteriormente son esclarecedoras. Retomemos el caso del restaurant. Desde mi perspectiva en primera persona, y habiendo revisado de manera detenida la evidencia, puedo estar más confiado de mi postura si es que vuelvo a llegar a la misma conclusión, de modo que, siguiendo a Sosa, puedo asumir que la conclusión a la que llegó la otra parte del desacuerdo es equívoca, a pesar de que también haya reevaluado la evidencia. Pero ocurre que esta misma perspectiva personal me informa que el otro también ha evaluado la evidencia, y ha llegado a su misma conclusión inicial: \$45. Si al reevaluar la evidencia obtengo más confianza en mi postura inicial, ¿por qué el conocimiento de que la otra parte también reevaluó la evidencia, y llega a su misma conclusión, no es suficiente para contrarrestar el aumento de mi confianza? Después de todo, saber que mi par epistémico obtuvo la misma respuesta que en un inicio, habiendo revisado la evidencia nuevamente, es evidencia de que puede que yo sea el que haya cometido el error.

En definitiva, la explicación del desacuerdo que apela al error de mi par epistémico es tan buena como la que apela a mi posible error. Por lo tanto, el argumento de Sosa no logra establecer la conclusión de que, una vez que reevaluamos la evidencia en caso de desacuerdo, nuestra confianza en nuestras habilidades intelectuales nos habilita a descartar el testimonio de la otra parte del desacuerdo.

4. Conclusiones sobre el examen crítico del argumento de la primacía de la perspectiva en primera persona

A partir de todo lo que se ha expuesto hasta ahora, ¿Qué se puede decir sobre el lugar que tiene la epistemología del desacuerdo dentro de la epistemología social? ¿Cuál es la relación entre esta sub-disciplina de la epistemología social y la epistemología del testimonio? En primer lugar, es necesario recordar lo que se había discutido en el primer capítulo. La epistemología del desacuerdo, al igual que la del testimonio, son áreas específicas de la epistemología social que tratan sobre las posturas doxásticas que deberían tomar agentes individuales teniendo en cuenta evidencia social, como lo es el testimonio y el desacuerdo. En ese sentido, ambas sub-disciplinas son partes de la misma rama de la epistemología social. Sin embargo, ambas se diferencian respecto al tipo de problemas que intentan responder. Básicamente, la preocupación general que ha tratado la epistemología del testimonio se relaciona con si las creencias testimoniales pueden justificarse a partir del testimonio o si, por el contrario, debiesen justificarse a partir de otras fuentes de conocimiento. En contraste, la epistemología del desacuerdo ha estado orientada por la pregunta si el desacuerdo con un par epistémico constituye evidencia para debilitar la propia postura doxástica original³⁵.

Si bien ambas preocupaciones pueden relacionarse, al ser el testimonio el medio a partir del cual el desacuerdo llega a ser reconocido, no tiene por qué reducirse una a la otra³⁶.

³⁵ Esto no quiere decir que las investigaciones en dichas áreas se tengan que reducir a las recién expuestas. Hay muchas otras líneas de investigación alternativas referentes a otras dimensiones del testimonio y del desacuerdo. En el caso de la epistemología del testimonio, por ejemplo, hay preguntas que refieren a si la vulnerabilidad a la insinceridad del otro, la dependencia en la buena voluntad y empatía constituyen razones para que el oyente acepte el testimonio de quien habla (Baier, 1994; Jones, 1999; Faulkner 2007). En el caso de la epistemología del desacuerdo, un buen lugar para encontrar nuevos conceptos y problemas es la parte III de Christensen y Lackey (2013).

³⁶ Véase nota 32. Los casos de desacuerdo reductibles metafísicamente al testimonio sólo refieren a los desacuerdos actuales, en contraposición a los meramente posibles, con otros individuos. La existencia de otros casos de desacuerdo que no involucran el testimonio son evidencia de que, en última instancia, el desacuerdo es un problema independiente del testimonio.

Específicamente, el desacuerdo tiene una significancia epistémica tal que puede ser estudiado epistemológicamente sin apelar a consideraciones epistemológicas sobre el testimonio.

No obstante, la legitimidad de lo recién expuesto dependerá, nuevamente, de debilitar aquellos argumentos cuyas implicancias involucran: 1) reducir las consideraciones del desacuerdo a consideraciones del testimonio; 2) quebrar las condiciones ideales de equivalencia epistémica necesarias para estudiar el desacuerdo en sí mismo; y 3) negar la significancia epistémica del desacuerdo. Dichas implicancias, de acuerdo con las ideas expuestas en este capítulo, se basan en el argumento de la primacía de la perspectiva en primera persona, el cual fue criticado en virtud de dichas consecuencias desfavorables, así como también el recibimiento que este ha tenido por parte de autores como Kelly y Sosa. En el próximo capítulo, que inaugura la sección B del presente trabajo, se describirán las principales posturas de la epistemología del desacuerdo, así como también los principios y conceptos que articulan el debate entre ellas, para que, en el cuarto capítulo, se presente la crítica al Conciliacionismo a partir de la distinción entre aceptación y creencia.

B

Capítulo III: Mapeando el debate de la epistemología del desacuerdo

1. Consideraciones preliminares

En los dos capítulos anteriores se mostró la taxonomía de la epistemología social y el lugar de la epistemología del desacuerdo en ella. Esto último se desarrolló a partir de la defensa de la significancia epistémica del desacuerdo como evidencia a considerar a la hora de evaluar la postura doxástica de uno, defensa que, a su vez, se realizó criticando el argumento de la primacía de la perspectiva en primera persona de Foley, así como las posturas de quienes reivindican dicho argumento. En definitiva, se argumentó en favor de la intuición conciliacionista respecto a la relevancia que tiene el desacuerdo como evidencia social. En esta sección, se desarrollará la idea de que, si bien es importante tener en cuenta la significancia epistémica del desacuerdo, es necesario evitar las consecuencias desfavorables de adoptar una postura conciliacionista. Una de ellas, como vimos anteriormente, es la llamada auto-incriminación³⁷. Otro problema, que exploraremos más adelante, refiere al alto costo epistémico que involucra la prescripción conciliacionista de suspender el juicio o bajar la confiabilidad en la propia postura doxástica.

Para llevar a cabo lo anterior, el objetivo del presente capítulo consiste en describir las distintas posturas dentro de la gama de la epistemología del desacuerdo, así como también los conceptos y principios que articulan el campo de discusión.

Un primer concepto que es necesario dilucidar es el de *racionalidad*. Una dimensión de este concepto que vale la pena destacar es la distinción entre *racionalidad epistémica* y *racionalidad práctica*. La distinción es relevante, ya que, en general, los autores de la epistemología del

³⁷ Véase la nota 24.

desacuerdo van a entender por racionalidad el primer tipo, y no el segundo. Es decir, lo que es de interés para los filósofos del desacuerdo es sobre la razonabilidad de sostener una creencia, y no en los beneficios pragmáticos que puede resultar de adoptar determinadas creencias. Así, Feldman señala lo siguiente: *"I intend to ask questions about the current epistemic status of the beliefs, not questions about their prudential or moral value or their long-term benefits"* (2006, p. 221). Es decir, su preocupación se concentrará en el estado epistémico de las creencias, y no de sus consecuencias.

Bogosian (2012), quien aboga por una postura no conformista respecto al desacuerdo, también comparte esta idea, y la ilustra a partir del siguiente ejemplo: Supongamos que uno y otra persona estamos perdidos en el bosque. Pero ocurre que no recordamos la salida. Al ir caminando, nos encontramos con una bifurcación, y ninguno de los dos tiene evidencia como para señalar que es el camino de la izquierda o el de la derecha el correcto. En este caso, en términos epistémicos, sería poco razonable creer que es un camino y no el otro el que nos va a llevar a la salida, porque, de acuerdo con el ejemplo, no tenemos ninguna evidencia ni recuerdo de cuál es el camino adecuado. Sin embargo, sería poco razonable en términos pragmáticos no elegir al menos un camino. Esto es así porque *tenemos* que elegir si queremos volver a nuestras respectivas casas. Pero esa razonabilidad es distinta a la de sostener una creencia.

Sin embargo, no tienen por qué entenderse ambas concepciones de forma excluyente. Es perfectamente posible pensar que la racionalidad epistémica tenga también una dimensión pragmática. Por ejemplo, una crítica que se ha hecho a esta distinción se puede extraer de la crítica de Goldman (2010) a Feldman respecto a los objetivos epistémicos que persigue la epistemología, discusión enmarcada en si la recolección de evidencia debiese ser considerada una temática susceptible de ser analizada epistemológicamente. De acuerdo con Goldman, Feldman parece rechazar esa posibilidad, apelando a que, para este último, el objetivo epistémico

fundamental es tener creencias razonables, lo cual no requiere de por sí la recolección de evidencia. Esto es así porque las únicas implicancias de perseguir solamente tener creencias razonables conciernen a la actitud que uno debería adoptar dado la evidencia que actualmente tenemos. Para Feldman, perseguir nueva evidencia obedece a factores no epistémicos (2000)³⁸.

Sin embargo, si adoptamos un objetivo epistémico alternativo, como el de tener creencias verdaderas justificadas, es decir, asumir el objetivo principal de la epistemología como el obtener conocimiento, llamada también *knowledge-centric epistemology* (Hawthorne y Srinivasan, 2013), la recolección de evidencia se vuelve un objeto de la investigación epistemológica. Por ejemplo, si el objetivo *pragmático* de uno requiere tener creencias verdaderas justificadas, entonces recolectar evidencia relevante que nos lleve a dichas creencias se convierte en algo en torno a la cual los epistemólogos deben reflexionar. Como señala Goldman, indudablemente sobre qué tópicos se necesita recolectar evidencia es un asunto no necesariamente epistémico. Pero una vez que ya se ha definido pragmáticamente, por ejemplo, sobre qué se debe investigar, cobra relevancia epistémica el evaluar qué tipo de evidencia y modos de recolección son relevantes (2010, p. 9). Esto se puede entender de manera más clara si entendemos que, para obtener creencias verdaderas o con muchas probabilidades de serlo, la justificación que tengamos de ellas resulta esencial. Y es precisamente este último concepto normativo el que involucra a la reflexión epistemológica.

³⁸ De hecho, dicha postura explica, en parte, la postura conciliacionista de Feldman. Debido a que de lo que se trata en términos de racionalidad es de tener creencias razonables, dado el desacuerdo con un par epistémico respecto a determinada proposición, y dado que este hecho constituye evidencia contraria a mi postura original, el objetivo de tener creencias razonables nos llevaría simplemente a suspender el juicio o modificar mi grado de confiabilidad en mi postura. No hay ninguna implicancia normativa respecto a seguir recopilando evidencia para resolver el desacuerdo. Por ello, una de las maneras en las que se puede criticar al Conciliacionismo, al menos el que defiende Feldman, pasa por criticar su idea según la cual el objetivo epistémico fundamental es simplemente tener creencias razonables.

Si bien la línea argumentativa de este trabajo no se basa en una crítica a la distinción entre racionalidad epistémica y racionalidad pragmática, la aplicación de la distinción entre aceptación y creencia en la discusión del desacuerdo asume implícitamente que el objetivo de la epistemología debería ser el de generar ganancia epistémica, u obtención de conocimiento. Y si ese es el caso, entonces la recolección de evidencia, como actividad pragmática orientada a la adquisición de conocimiento, es relevante epistémicamente también.

Una segunda dimensión respecto al concepto de racionalidad refiere a su relación con el concepto de justificación. Como señala Bogosian (2012), en la literatura de la epistemología del desacuerdo ambos conceptos se han usado de forma indiferenciada. Por ejemplo, Feldman (2006), como vimos anteriormente, entiende el problema del desacuerdo en términos de racionalidad, señalando explícitamente que utilizará de forma intercambiable el concepto de creencia o actitud razonable y creencia justificada. Conee (2010), por su parte, también entiende el debate en términos de racionalidad, para quien uno tiene una actitud doxástica racional respecto a una proposición cuando la actitud de mantener, cambiar o suspender el juicio es razonable en las circunstancias dadas. Fumerton (2010), por otro lado, entiende el problema del desacuerdo en términos de justificación, entendiendo el fenómeno del desacuerdo con un par epistémico como un caso en el que este se convierte en un derrotador de nuestra justificación inicial. Si bien estos dos últimos casos difieren en la forma en la que conceptualizan normativamente el problema del desacuerdo, el ejemplo de Feldman plantea la duda de si el uso del concepto de racionalidad y el de justificación se ha entendido de la misma manera. Una razón para creer que es así se basa en la concepción de justificación que generalmente se ha adoptado en la literatura sobre el desacuerdo.

Ya el mismo Feldman (2006) argumenta explícitamente que una aproximación adecuada al fenómeno del desacuerdo debe adoptar de antemano una postura evidencialista³⁹. Básicamente, podemos entender dicha postura como una versión de internalismo epistémico, según el cual la justificación superviene en estados internos del individuo (Matheson, 2015, p.10). Pues bien, el Evidencialismo sostiene que uno está justificado en creer una proposición en determinado tiempo T si es que dicha proposición se ajusta a la evidencia de T (Feldman y Conee, 1985). En la medida en que la evidencia se entiende como estados mentales internos al sujeto, el Evidencialismo es una forma de Internalismo. En contraste, las posturas externalistas entienden la justificación a partir de factores externos, como la confiabilidad de los procesos de formación de creencias como condición necesaria para estar justificado en creer determinada proposición. Y dado que la confiabilidad de dichos procesos no es una propiedad interna del sujeto, el Externalismo no es compatible con el Internalismo (Matheson, 2015).

Pues bien, con esta distinción en mente, Bogosian (2012) sostendrá que la intercambiabilidad entre el concepto de racionalidad y el de justificación va a depender de si asumimos una concepción evidencialista de la justificación. Una versión de evidencialismo puede sostener que S está justificado en creer que P en la medida en que P sea apoyada o se ajuste a la evidencia de S respecto a P. Y debido a que la discusión de la epistemología del desacuerdo se ha desarrollado en términos de cómo ponderar el reconocimiento de que uno está en un caso de desacuerdo con un par epistémico con la evidencia que inicialmente lo llevó a uno a tomar su postura doxástica original, entonces, cuando los filósofos hablan sobre la razonabilidad de adoptar determinada actitud doxástica en caso de estar, y reconocer que están en un caso de desacuerdo,

³⁹La principal crítica que este autor esgrime contra consideraciones externalistas para tratar casos de desacuerdo es que estas no dicen nada respecto al estatus epistémico de las creencias de uno en caso de desacuerdo con un par epistémico respecto al desacuerdo mismo, de modo que tampoco dice algo sobre las implicancias de reconocer que uno está en un caso de desacuerdo para la postura doxástica original. Para mayores detalles de la argumentación, véase Feldman (2006, p.233-235).

asumen que la razonabilidad doxástica se determina en función de si la evidencia E fundamenta P, y si es irracional en creer que P si es que no es apoyada por E.

Por el contrario, si asumimos una concepción confiabilista sobre la justificación, entonces, cuando en la discusión epistemológica sobre el desacuerdo se discute sobre la evidencia, se está hablando más sobre racionalidad que sobre justificación (p.9). Para los propósitos de este trabajo, no es necesario entrar en la discusión sobre si la justificación debiese entenderse en términos evidencialistas o confiabilistas, debido a que lo importante a destacar es si el saber que uno está en un caso de desacuerdo con un par epistémico constituye un derrotador de la justificación de nuestra postura doxástica original, sea dicha justificación entendida en términos de evidencia poseída por el agente o en términos de confiabilidad de los procesos que llevan a este a creer que P. Por motivos de comodidad, se seguirán utilizando los conceptos de racionalidad y justificación de forma intercambiable.

De todas maneras, se vuelve necesario explicitar dos dimensiones de lo que se va a entender aquí por justificación. La primera de ellas refiere a la relación que tiene este concepto con el de evidencia. Siguiendo a Bistagnino (2011), más allá de la concepción específica de evidencia, si se relaciona o no con estados psicológicos del agente, lo relevante es que, independientemente de cómo la conceptualicemos, la evidencia es aquello que, de fundamentar determinada proposición P y ser poseída y procesada de manera adecuada por el agente, justifica la creencia de S respecto a P. En ese sentido, resulta útil rescatar la concepción de justificación de Wietmarschen (2013), basada en su postura del razonamiento como fundamentación (*reasoning as grounding view*): Una persona S está justificada en creer que P en el tiempo T si y sólo si esa creencia está propiamente basada, o bien fundamentada en, la evidencia de S en el tiempo T (p.413). Como se verá más adelante, esta concepción es relevante, no sólo porque permitirá explicar, a diferencia de otras concepciones evidencialistas sobre la justificación, en qué sentido el

reconocer que uno está en un caso de desacuerdo puede debilitar la justificación que uno inicialmente tenía, sino porque también permitirá defender una versión del Conciliacionismo compatible con las críticas que se van a esgrimir en el cuarto capítulo de este trabajo⁴⁰.

Una segunda dimensión relevante para lo que se va a entender aquí por justificación, también destacada por Bistagnino (2011), se relaciona con las alternativas relevantes e incompatibles con la justificación de uno respecto a determinada proposición:

How strongly a given collection of data supports a hypothesis is not fully determined simply by matching the data with the hypothesis. Rather, an important role in justification is provided by

⁴⁰ Respecto al primer punto, basta mencionar el contexto en el que Wietmarschen argumenta a favor de su postura. De acuerdo con el autor, cómo evaluemos el Conciliacionismo va a depender de qué noción de justificación estamos utilizando. De este modo, si se asume la concepción del soporte evidencial, de acuerdo con la cual un cuerpo de evidencia E apoya la creencia de que P para el sujeto S si y sólo si S cree que P en una reflexión ideal sobre P, dado el acceso a E, entonces el razonamiento en casos de desacuerdo es irrelevante para la justificación. Supongamos que A y B están en desacuerdo respecto al valor veritativo de determinada proposición P. Digamos que A cree que P es el caso, mientras que B cree lo contrario, y que ambos basan sus respectivas posturas en base a la evidencia E. Asumamos también que E, en efecto, apoya el hecho de que P, de modo que A es quien está en lo correcto y B no. En este caso, E apoyará a la creencia de que P independientemente de si A razona sobre ello. El punto, entonces, es que, de acuerdo a determinadas concepciones de justificación, lo que importa es la relación objetiva que hay entre el cuerpo de evidencia y determinada creencia sobre P. En contraste con esta postura, la concepción de razonamiento como fundamentación de Wietmarschen permite reivindicar la significancia epistémica del desacuerdo con otro par. Volviendo al caso de A y B, supongamos que en el tiempo t0 A cree que P, y B cree que no P, pero ninguno ha razonado lo suficiente respecto a la evidencia E que respalda a P. En este caso, aun cuando en t0 E fundamente a P, A no está justificado en creer que P, porque no ha razonado lo suficiente como para captar la relación de fundamentación entre E y P. A diferencia de la concepción del soporte evidencial de la justificación, la postura de Wietmarschen es sensible a consideraciones no evidenciales, como el razonamiento de los agentes involucrados. Si asumimos que en t1 A ha reflexionado lo suficiente respecto a P en base a E, entonces A está justificado en creer que P. Pero dicha justificación queda socavada en t2, cuando A reconoce que B, a quien considera un par epistémico, ha reflexionado sobre la misma evidencia E y llega a la conclusión de que P no es el caso. El desacuerdo con B, quien también ha reflexionado sobre P, pese a que esté equivocado, constituye un derrotador de la fundamentación de la creencia de A. Por lo tanto, qué concepción de justificación se esté asumiendo será relevante para evaluar el Conciliacionismo. El segundo punto está estrechamente relacionado con el anterior. Si bien este se desarrollará posteriormente, basta señalar que la crítica al Conciliacionismo basada en la crítica al voluntarismo doxástico implícito en dicha postura, sólo aplica a aquellas versiones de esta perspectiva que prescriben que el agente, en caso de desacuerdo, debería ajustar su creencia en cuestión. Pero una versión conciliacionista más débil, como la que defiende Wietmarschen, según la cual el énfasis en la significancia epistémica del desacuerdo se basa en su rol de derrotador de la justificación y no tanto en lo que deberían hacer con ello los agentes, elude la mencionada crítica.

comparisons with competing theories. In this sense, justification depends also upon whether there are other plausible competing hypotheses available. (p. 11)

Dicha descripción destaca que, a la hora de estar justificados en creer determinada proposición, tenemos que tener en mente también diversas hipótesis en competencia con la nuestra. Una formulación del concepto de justificación que rescata esta idea es el de la teoría del conocimiento de las alternativas relevantes, de Dretske (2000). De acuerdo con esta concepción, uno está justificado en creer que P en caso de que uno sea capaz de descartar todas las alternativas relevantes e incompatibles con P. Una alternativa Q es alternativa respecto a P en caso de que no puedan ser ambas verdaderas. Por relevante, al menos en este trabajo se entenderá cualquier alternativa incompatible con P, que es reconocida como tal por parte del agente, de modo que, una vez que es consciente de ella, no puede descartarla si no es con razones. Para los efectos del propósito de este trabajo, entonces, se entenderá el reconocer que uno es parte de un desacuerdo con un par epistémico como un caso de una alternativa relevante e incompatible respecto a mi postura doxástica respecto a la proposición en disputa⁴¹.

Entonces, el concepto de justificación que se empleará aquí implica que tanto el razonamiento de S respecto a P en base a E como el descartar alternativas relevantes e incompatibles con P son requisitos necesarios para que S tenga conocimiento sobre P.

⁴¹ Para ilustrar esta idea, retómese el caso de A y B, quienes son pares epistémicos y están en desacuerdo respecto al valor veritativo de P. Mientras que A cree que P es verdadero, en base a la evidencia E, B cree, en base a E, que P es falso. En el tiempo t₀, A cree que P, y B cree que no P, pero ninguno ha razonado lo suficiente al respecto como para estar justificados en sus respectivas posturas doxásticas. En t₁, A y B han razonado lo suficiente respecto a P en base a E, pero no son conscientes de que hay un par epistémico que difiere de ellos. Lo relevante para esta concepción de justificación es t₂. En t₂, A y B son conscientes de que están en un caso de desacuerdo idealizado, y ambos se reconocen como pares epistémicos. La pregunta que surge es: ¿Es este hecho, el que ambos estén en un desacuerdo mutuamente reconocido, evidencia que socava la justificación inicial de ambos? De acuerdo a la concepción de justificación que se asume aquí, lo es. El hecho de que, en t₂, ambos se percaten del desacuerdo, hace que este fenómeno se convierta en una alternativa relevante e incompatible con la postura de cada uno. En t₁, si bien la creencia de B (o A) respecto a P es una alternativa incompatible con la creencia de A (o de B), aun no se puede considerar como relevante en la medida en que A (o B) no tiene consciencia de ella. Es en t₂ cuando se vuelve relevante, al estar ambas partes del desacuerdo en consciencia de su situación epistémica.

Respecto al concepto de evidencia, también es necesario realizar algunas aclaraciones y distinciones conceptuales. Una primera distinción a tener en cuenta es la que Kelly (2005) realiza entre la *evidencia de primer orden* y la *evidencia de segundo orden*. Mientras que la primera es evidencia referente a la proposición en torno a la cual surge el desacuerdo, la segunda es evidencia sobre la evidencia que uno posee. De este modo, el hecho de que un par epistémico crea que P en base a la evidencia E, esa misma creencia es evidencia de segundo orden de que E fundamenta a P. Para el caso del desacuerdo, el que un par epistémico esté en desacuerdo con uno mismo respecto a una proposición P y en base a evidencia compartida, es ello mismo evidencia de segundo orden de que quizás no procesamos de manera adecuada la evidencia compartida respecto a P⁴².

A partir de esta distinción será posible aclarar otro aspecto de lo que se va a entender aquí por evidencia. Los casos y experimentos mentales que los epistemólogos han utilizado para ilustrar la plausibilidad de sus respectivas posturas sobre el desacuerdo van desde desacuerdos sobre casos perceptuales, como el caso de la carrera de caballos de Elga (2007), hasta desacuerdos sobre cálculos matemáticos, como el caso de la cuenta del restaurante de Christensen (2007). En ambos casos, que podrían representar extremos del espectro de casos posibles sobre desacuerdos, lo que se entiende por evidencia de primer orden es distinto. En el caso de la carrera de caballos, la evidencia se entiende netamente como datos perceptuales, mientras que en el caso de la cuenta del restaurant la evidencia es el razonamiento mismo que los agentes realizan para llegar a sus respectivos resultados. Más allá de las diferencias específicas, lo relevante para la investigación epistemológica sobre el desacuerdo consiste en preguntarse si la evidencia de segundo orden, en este caso el desacuerdo, tiene la importancia epistémica suficiente como para

⁴² Si bien Kelly realiza dicha distinción para criticar que la evidencia de segundo orden sea relevante para evaluar la proposición misma en torno a la cual surge el desacuerdo, esta distinción es importante porque permite distinguir los niveles de evidencia que operan en estos casos.

actuar de derrotador de la justificación que tuvimos en primera instancia a partir de la evidencia de primer orden. A qué tipo de evidencia en concreto refiere esta última va a variar con los casos que se estudien, pero ello no es de por sí significativo para el estudio sobre la significancia epistémica del desacuerdo. Por lo tanto, por evidencia de primer orden se entenderá todo aquello que constituye una buena razón para justificar determinada postura doxástica respecto a una proposición. Lo que importa, entonces, no es de qué está constituida la evidencia, sino más bien el rol que cumple en la justificación⁴³.

Otra distinción conceptual que es necesario de realizar es aquella que refiere la forma de clasificar las actitudes doxásticas que un agente puede adoptar respecto a una proposición (Matheson, 2015). Un primer tipo de clasificación es la taxonomía tripartita en donde las actitudes doxásticas se limitan a tres: creer, no creer (*disbelief*) y suspender el juicio. Otro tipo de clasificación de las actitudes doxásticas se basa en rangos de probabilidades de creencias, en un intervalo de 0 a 1. De acuerdo con esta segunda clasificación, 0 representa el creer que P es falso, y 1 representa una máxima confianza en creer que P es verdadero. La primera taxonomía adopta una concepción *cualitativa* sobre las actitudes doxásticas, mientras que la segunda introduce una dimensión *cuantitativa* del grado de creencias.

⁴³ Lackey (2010) conceptualiza esta idea como la tesis de la *Uniformidad*, de acuerdo con la cual el desacuerdo con pares epistémicos funciona epistémicamente de la misma manera en cualquier circunstancia. Para desarrollar su postura justificacionista, Lackey le atribuye esta tesis tanto a los no conformistas como a los conciliacionistas, con el fin de argumentar su falsedad. Específicamente, la autora señala que el contenido acerca de lo cual surge el desacuerdo es relevante, y determinará si los casos específicos de desacuerdo debiesen entenderse desde una perspectiva conciliacionista o no conformista. Ello es así porque, por ejemplo, en casos de desacuerdo de pares epistémicos respecto a experiencias perceptuales, ambas partes tendrán un grado de confianza justificada en sus respectivas posturas mayor que en aquellos casos como el de la cuenta del Restaurant. Frente a esto, se puede rescatar el argumento de Matheson (2015), de acuerdo con el cual el grado de justificación que uno tiene respecto a la postura inicial, sea cual sea el contenido del desacuerdo, no hace que dicha postura se vuelva inmune a ser derrotada. Específicamente, el desacuerdo actúa de derrotador la justificación inicial al derrotar la *conexión* entre la evidencia de primer orden y la postura adoptada, no de la evidencia propiamente tal. Si ese es el caso, independientemente de la calidad o cantidad de la evidencia de primer orden, el desacuerdo constituye una razón para dudar de que esta justifique la creencia que tenemos respecto a la proposición en disputa.

Teniendo esta aclaración en mente, es importante señalar que la idoneidad de una u otra para analizar los casos idealizados de desacuerdo dependerá de qué dimensión de estos se pretende analizar. Por ejemplo, para muchos casos de desacuerdo será preferible utilizar la taxonomía tripartita, porque en estos una de las partes cree una proposición P , mientras que la otra cree que no P . No es necesario recurrir al grado de confiabilidad de la creencia de que P es verdadera para ilustrar el disenso entre ambas partes. Por otro lado, autores como Christensen (2007) prefieren adoptar la taxonomía cuantitativa, porque esta permite capturar la diversidad de posturas doxásticas respecto a determinada proposición. Por ejemplo, si el grado de creencia de A respecto a P es 0.6, y el de B es 0.8, claramente de A y B se puede decir que creen que P , pero no tienen la misma confianza sobre su valor de verdad. Ese desacuerdo entre A y B no podría ser analizado si se utiliza una taxonomía tripartita. De todas maneras, para el objetivo de este trabajo, esta distinción no cumple un rol importante en la argumentación, pues, como se verá posteriormente, esta sólo cobra relevancia si se sigue entendiendo el debate de la epistemología del desacuerdo en términos de creencias, y no de aceptación. Pero dado que, precisamente, en el próximo capítulo se pretende realizar lo contrario, es decir, reformular el debate sobre el desacuerdo en base al concepto de aceptación, la diferencia entre la taxonomía tripartita y la cuantitativa es prescindible. Por lo tanto, por motivos de conveniencia, se utilizará la primera para reformular el debate de la epistemología del desacuerdo en términos de aceptación, y la segunda se utilizará para ilustrar en los que los grados de confiabilidad de las creencias cambian cuando hay evidencia de que uno está involucrado en un caso idealizado de desacuerdo⁴⁴.

⁴⁴ Como se mencionó recién, la aceptación no es susceptible de ser entendida en términos de grados, a diferencia de las creencias. Esto es así porque la primera sólo admite variación en su contenido. Es decir, si uno acepta una proposición como una premisa dentro de sus inferencias prácticas, dicha aceptación no puede variar en grados. Una vez que uno acepta una premisa, no hay posibilidad de que uno la acepte con mayor o menor grado de convicción. Las creencias, por su parte, debido a que son disposiciones a sentir que tal o cual cosa es el caso, pueden variar en intensidad, y por tanto, en gradualidad. Véase Cohen (1992).

Un último concepto que es necesario dilucidar, antes de describir los principios en torno a los cuales gira la discusión epistemológica sobre el desacuerdo, es el de par epistémico. Fue inicialmente introducido en el debate del desacuerdo por Kelly (2005), pero quien le atribuye a Gutting (1982) el origen del concepto. Aunque no ha habido unanimidad sobre cuáles son las condiciones suficientes y necesarias para reconocer a otro individuo como un par epistémico, en este trabajo se ha entendido este concepto de la siguiente manera: A y B son pares epistémicos respecto a una proposición P en el tiempo T si y sólo si ambos están en una posición epistémica igualmente buena respecto a P. Por posición epistémica se entiende aquí tener una igualdad en la posesión evidencial, así como también igualdad en el procesamiento de la evidencia. Respecto al primer punto, no es necesario que posean exactamente la misma evidencia. Basta con que la evidencia que posea cada uno sea tan buena como la del otro. En relación al procesamiento de la evidencia, usualmente se habla de que ambas partes del desacuerdo deberían ser igualmente virtuosos en términos epistémicos, en virtudes tales como inteligencia, libertad de prejuicios, diligencia, entre otras⁴⁵⁴⁶.

Con estos conceptos dilucidados, es posible ahora explicar en qué consisten los principios y tesis que articulan el campo de discusión de la epistemología del desacuerdo.

Un primer principio que es necesario aclarar es el Principio de Independencia. Quien postula este principio como uno que permite distinguir las distintas posturas sobre el desacuerdo

⁴⁵ No es relevante qué virtudes epistémicas en específico deberían poseer las partes del desacuerdo. Lo principal es que, sean cuales sean las virtudes que tengan, les permitan a los agentes procesar de manera adecuada y confiable la evidencia disponible.

⁴⁶ Una aclaración respecto a los casos de pares epistémicos es necesario de realizar. Cuando se habla de casos idealizados de desacuerdo, se habla de situaciones en donde lo relevante no es que A y B sean, *de hecho*, pares epistémicos. Lo que importa más bien es que se *reconozcan* como tales. Es decir, para que A y B estén en un caso idealizado de desacuerdo, A tiene que considerar y reconocer las competencias intelectuales de B. No es suficiente con que lo sean, pues si no se reconocen mutuamente como pares, entonces el desacuerdo entre ellos podría no contar como evidencia suficiente para que revisen sus posturas respectivas.

es Christensen (2009). De acuerdo con este autor, el Principio de Independencia puede entenderse de la siguiente manera:

Independence: In evaluating the epistemic credentials of another person's belief about *P*, to determine how (if it all) to modify one's own belief about *P*, one should do so in a way that is independent of the reasoning behind one's own initial belief about *P*. (p. 758)

Básicamente, lo que prescribe este principio es que, en caso de estar en desacuerdo con alguien a quien considero un par epistémico, debiese juzgar sus credenciales o su posición epistémica respecto a la proposición en discusión independientemente de mi razonamiento inicial. Los argumentos defendidos por adherentes al no conformismo, como los de Kelly y Sosa, precisamente violaban este principio, al señalar que hay casos de desacuerdo en los que uno está justificado en mantenerse en la postura original señalando que el otro es quien ha cometido el error. Por el contrario, los autores ligados a la postura conciliacionista utilizan este principio en su favor, motivo por el cual Christensen señala que este principio permite organizar el debate entre quienes adhieren a él –los conciliacionistas--, y quienes lo rechazan –los no conformistas--⁴⁷.

Otro principio o tesis relevante para identificar las posturas sobre el desacuerdo es el Principio de la Unicidad. Christensen (2007) lo conceptualiza como Unicidad Racional, y lo define como la idea de que hay una única respuesta máximamente racional respecto a determinada situación evidencial (p. 190). Es decir, dado un conjunto de evidencia *E* respecto a determinada proposición, sólo es posible de adoptar una actitud racional respecto a la misma. Para el caso de las situaciones idealizadas de desacuerdo, adoptar este principio implicaría negar que ambas partes sean igualmente razonables en mantener sus posturas originales. Por lo tanto, el Principio

⁴⁷ Wietmarschen (2013) sostiene que hay, al menos, tres versiones de este principio, y sólo dos de ellos serían compatibles con el conciliacionismo. Debido a que la tesis que se pretende defender en este trabajo no involucra una discusión al respecto, no es necesario entrar en dicha discusión, pero para quien esté interesado en la misma, el texto de este autor resulta útil para abordar esta temática dentro de la epistemología del desacuerdo.

de la Unicidad involucra negar la posibilidad de que existan desacuerdos mutuamente reconocidos como razonables. Por ello, es un lugar común dentro de la epistemología del desacuerdo sostener que, mientras que adherir a este principio llevaría a uno a defender una postura conciliacionista del desacuerdo, adoptar una concepción permisiva de racionalidad permite defender una postura no conformista. Esto es así porque, si es que se asume la posibilidad de que haya más de una actitud racional respecto a una proposición P dado determinado conjunto de evidencia E, entonces de ello se podría seguir que ambas partes de un caso de desacuerdo podrían estar justificadas en mantener sus posturas doxásticas respectivas⁴⁸.

Si bien muchos de los debates y controversias en la epistemología del desacuerdo se basan en los conceptos y principios recién expuestos, el enfoque propuesto en este trabajo destaca otros aspectos que no han sido lo suficientemente destacados en esta literatura. De todas maneras, la exposición de lo anterior resulta necesaria para entender, de manera general, en dónde se sitúa cada postura respecto a dichos conceptos y principios. En lo que queda de este capítulo, se expondrán las principales corrientes dentro de la epistemología del desacuerdo.

⁴⁸ Con todo, es necesario señalar que, si bien en una primera instancia la negación del Principio de Unicidad permitiría adoptar una postura no conformista respecto al desacuerdo, la relación entre ambas posiciones no es tan clara. Hay desacuerdo sobre si este principio es verdadero (White, 2005; Feldman, 2007) y si acaso el Conciliacionismo depende de aceptar este principio (Christensen, 2007, 2009; Kelly, 2010; Goldman 2010b; Ballantyne and Coffman 2012). Un argumento interesante a destacar es el propuesto por Bogosian (2012), de acuerdo con el cual hay dos maneras en las que se puede concebir el principio de unicidad: como unicidad racional y como unicidad evidencial. Es la primera de estas interpretaciones la que es incompatible con el no conformismo, pero no la segunda. Mientras la primera destaca la relación entre racionalidad y evidencia, la segunda enfatiza la relación entre la evidencia y el valor veritativo de una proposición. Debido a ello, si se entiende el principio de unicidad como unicidad evidencial, entonces es posible sostener que, dada la evidencia E respecto a la proposición P, esta última será únicamente verdadera o falsa. Pero de ello no se sigue que sólo haya una actitud racional posible. Supongamos que, en un caso idealizado de desacuerdo, A cree que P mientras que B cree que no P. Si asumimos además que la evidencia respalda la verdad de P, entonces la parte equivocada del desacuerdo es B. Pero, pese a que ese sea el caso, es posible que, dada la posición epistémica de B, su postura doxástica sea razonable. Esto mostraría que una postura no conformista que reivindica la razonabilidad de que ambas partes mantengan sus posturas respectivas es compatible con la tesis de la unicidad, siempre y cuando esta se entienda desde la segunda interpretación.

2. No conformismo

Vimos en el capítulo anterior una versión del no conformismo que se basa en la primacía de la perspectiva en primera persona, de acuerdo con la cual hay casos de desacuerdo en los que uno puede violar el principio de Independencia en virtud del desacuerdo mismo. En este capítulo, analizaremos otra versión, igualmente influyente, basada en la primacía de la evidencia de primer orden, que se encuentra principalmente en Kelly (2005)⁴⁹.

Como se ha mencionado a lo largo de este trabajo, la postura no conformista, llamada así inicialmente por Lackey (2010), es aquella según la cual la evidencia de que uno es parte dentro de un caso idealizado de desacuerdo no constituye un derrotador para la justificación de la postura doxástica respecto a la proposición en disputa. De ello se sigue que, en casos de desacuerdo, uno sigue estando justificado en no modificar la creencia original. En este contexto, la postura de Kelly (2005), autor pionero de esta postura en la literatura de la epistemología del desacuerdo, se basará en la distinción entre evidencia de primer orden y de segundo orden. Específicamente, Kelly argumentará que, si bien el desacuerdo constituye evidencia sobre proposiciones que refieren a nuestra evidencia, no es evidencia sobre el contenido mismo de lo que genera el desacuerdo en primera instancia.

Para ilustrar este punto, resulta útil considerar las siguientes proposiciones, adaptadas de Matheson (2015):

- a) La hipótesis H es verdadera.
- b) La evidencia E es buena evidencia de que H es verdadera.
- c) Un par epistémico calificado cree que H en base a E.

⁴⁹ Quien analiza varios argumentos posibles a favor de posturas no conformistas sobre el desacuerdo es Matheson (2015). Por motivos de espacio y relevancia para la tesis propuesta, aquí se analizará sólo los argumentos de Kelly (2005, 2010).

De las tres proposiciones, (C) es la evidencia de segundo orden. De acuerdo con Kelly, (C) es evidencia de (B), pero no de (A). Es decir, el testimonio de mi par epistémico, que constituye un desacuerdo si es que yo creo que H es falsa en base a E, es evidencia sobre la evidencia E, pero no lo es sobre la proposición inicial en torno a la cual surge el desacuerdo⁵⁰.

Dos argumentos son los que esgrime Kelly para justificar por qué (C) no es evidencia de (A). El primero refiere a nuestras prácticas de justificación de creencias. Si uno está en una discusión con alguien, por ejemplo, respecto a la verdad de determinada teoría o hipótesis, usualmente uno cita la evidencia de primer orden respecto a dicha teoría. Pero es poco razonable que, dentro de la evidencia que cito para justificar mi postura, añada además mi propia creencia respecto a la teoría en base a la evidencia de primer orden como una evidencia aparte de esta última. Kelly apela aquí a lo contra intuitivo que resulta utilizar la propia creencia como una razón para que la otra parte del desacuerdo adopte la postura propia. Y es que dicha creencia, lejos de ser evidencia adicional para creer que tal o cual teoría es verdadera, es más bien un *resultado* del procesamiento de la evidencia de primer orden (Kelly, 2005). Si estas consideraciones son aplicables a la creencia de uno mismo respecto a P, entonces no habría razones de no extenderlas también a la creencia del par epistémico involucrado en el desacuerdo.

Estrechamente relacionado al argumento anterior, el segundo argumento de Kelly para señalar que (C) no es evidencia de (A) es que, de considerar (C) de esa manera, se estaría contando

⁵⁰ Este punto es precisamente lo que está en discusión con los conciliacionistas. Por ejemplo, Feldman (2007) sostiene al respecto:

“A point about evidence that plays a role here is this: evidence of evidence is evidence. More carefully, evidence that there is evidence for P is evidence for P. Knowing that the other has an insight provides each of them with evidence.” (p. 223)

Es decir, el hecho de que un par epistémico crea que P es el caso, es evidencia indirecta de que P es verdadera. Esto es precisamente lo que niega Kelly cuando señala que el hecho de que alguien crea que P no es evidencia de P misma, sino sólo de que la otra parte del desacuerdo cree que P en base a determinada evidencia o argumentos.

la evidencia de manera doble. Si la creencia de S respecto a P es producto de la ponderación de la evidencia E, entonces considerar dicha creencia de que P es el caso como evidencia en favor de P, sería contar doblemente la evidencia de primer orden E en favor de P. Supongamos que A y B reconocen que están en un caso idealizado de desacuerdo respecto a P en base a la evidencia E. Si, al discutir ambos al respecto, A cita, además de la evidencia de primer orden E, su propia creencia de que P es el caso, no sólo estaría equiparando erróneamente el resultado del procesamiento de la evidencia de primer orden --la creencia de que P es el caso--, con evidencia adicional respecto a P, sino que debido a este mismo hecho, es decir, debido a que la creencia de que P es producto del procesamiento de la evidencia de primer orden E, al considerar la creencia de que P como evidencia adicional, A está contando doblemente la evidencia de primer orden.

Dicho de otra manera, si (i) uno está deliberando respecto a la verdad de la hipótesis H, por ejemplo; si (ii) uno sabe que un par epistémico cree que H es verdadera en base a la evidencia de primer orden E; y si (iii) uno tiene acceso a la misma evidencia que el otro; entonces, en virtud de (i), (ii), y (iii), uno no sólo consideraría la evidencia de primer orden, sino que también probablemente la opinión del par epistémico. Pero si el par epistémico cuenta cuál es su evidencia para creer H, seguramente sólo considerará la evidencia de primer orden, y no su propia creencia de que H es verdadera. Aquí Kelly nuevamente vuelve a señalar que, si uno no considera su propia creencia respecto a H como evidencia de H, entonces tampoco es razonable contar la del otro como evidencia. En ambos casos, la creencia es producto de la evaluación de la evidencia de primer orden, y no otra pieza evidencial que se puede juntar con la primera (p.188).

El único contexto en el que la evidencia de segundo orden-- en este caso, el testimonio de la otra parte del desacuerdo-- puede ser evidencia respecto a la proposición en disputa, es cuando la evidencia de primer orden no se encuentra disponible: *"(...) it might make sense for me to treat your belief in this way if I lacked Access to your first-order evidence: in that case, your belief stands*

in as sort of proxy for the evidence on which it is based" (p.187). Es decir, debido a que la creencia de uno respecto a la proposición en disputa fue formada a partir de la evaluación de evidencia determinada (al menos, en casos idealizados de desacuerdo), esta es evidencia de esa evidencia de primer orden. Y cuando el acceso a esta última no está disponible, entonces sólo nos queda el testimonio de la otra parte del desacuerdo.

Ahora bien, Kelly señalará que, aun si consideramos (C) como evidencia de (A), de ello no se sigue que tengamos que cambiar nuestra actitud doxástica respecto a la proposición en disputa. El argumento, llamado el argumento de la cancelación mutua, es el siguiente:

Supongamos que creo que H es verdadera en función de la evidencia E en t1, mientras que tú crees que H no es verdadera en función de E, también en el tiempo t1. En T1, ninguno de los dos sabe que está en un caso idealizado de desacuerdo. Entonces, en T1, la evidencia respecto a H es simplemente E. Pero ocurre que en t2 nos percatamos de que estamos en un caso de desacuerdo el uno con el otro, y nos consideramos mutuamente pares epistémicos. La evidencia respecto a H en t2 sería E', en donde E' también involucra el saber que hay un par epistémico que está en desacuerdo respecto a nuestra creencia, en base a la misma evidencia. Se puede formular lo anterior así:

Evidencia de H en t1:

E= Evidencia de primer orden respecto a H

Evidencia de H en t2:

E'= (a) E = Evidencia de primer orden respecto a H

(b) El hecho de que uno mismo cree que H en función de E

(c) El hecho de que un par epistémico no cree que H en función de E.

Para Kelly, el paso de E a E' no implica que uno deba debilitar la confianza en la justificación sobre H, porque la evidencia de segundo orden en E', (b) y (c), se cancelan entre sí. Dado lo anterior, es simplemente (a), es decir, la evidencia de primer orden respecto a H, la que es relevante para evaluar si uno debiese mantener la actitud doxástica respecto a H. Dicho de otra manera, la evidencia inicial E no pierde relevancia ni peso epistémico sólo porque descubrimos que otra persona cree algo distinto a nosotros. Si le damos relevancia epistémica a la postura contraria, no hay razón para no dársela también a nuestra creencia, de modo que lo que va a determinar qué postura adoptar dependerá principalmente de la evidencia inicial o de primer orden.

Otro argumento de Kelly para defender la primacía de la evidencia de primer orden es la distinción entre un desacuerdo actual y un desacuerdo meramente posible. El argumento se puede formular de la siguiente manera:

- (i) El desacuerdo meramente posible tiene tanta significancia como el desacuerdo actual. (O puesto en condicional: Si tiene significancia epistémica el desacuerdo actual, entonces también lo tiene el desacuerdo meramente posible)
- (ii) (I) ocurre porque el que haya un desacuerdo actual en desmedro de uno meramente posible respecto a determinado tema, es un hecho contingente.
- (iii) La amenaza de un desacuerdo meramente posible a nuestras creencias dependerá de la razonabilidad de aquellos posibles individuos que difieren de nosotros, en donde razonabilidad significa aquí que tenga buena evidencia, tenga virtudes epistémicas y capacidades cognitivas funcionales.
- (iv) De (iii) se sigue que un desacuerdo posible tiene significancia epistémica si está basado en *buenas razones*.

- (v) Por lo tanto, en base a (i)- (iv), la significancia epistémica del desacuerdo, posible o actual, dependerá de si está basado en *buenas razones*
- (vi) El desacuerdo en sí mismo, por tanto, no tiene significancia epistémica.

Kelly ilustra este argumento mediante el siguiente experimento mental:

Imaginemos un mundo posible W en donde la comunidad filosófica tiene los mismos argumentos sobre el problema de Newscomb⁵¹, y han pensado en él tanto como la comunidad filosófica de nuestro mundo actual. Sin embargo, mientras que en nuestro mundo actual la comunidad filosófica está dividida entre los *one-boxers* y los *two-boxers*, en el mundo posible W cada miembro de la comunidad filosófica es un *one-boxer*. Uno podría imaginar que ese consenso unánime puede ser establecido porque, como algo meramente contingente, una de las partes cambia completamente su opinión y toma la postura contraria, o porque un dictador es un *one-boxer* y elimina a todos los *two-boxers* (o viceversa). El punto que intenta ilustrar Kelly con estos ejemplos es que, si el consenso puede establecerse a partir de situaciones tan contingentes y moralmente reprochables, como en el caso del dictador, ¿por qué tendría significancia epistémica el consenso y, su contraparte, el desacuerdo?

Sin embargo, el punto más fuerte de este argumento reside en la reformulación de este experimento mental: Supongamos nuevamente que en este mundo posible W no hay desacuerdo en torno al problema de Newscomb. Los argumentos conocidos a favor y en contra son los mismos que en nuestro mundo actual. Pero ahora agreguemos que hay una estudiante inteligente, y que está estudiando todos los argumentos, bombas de intuición y experimentos mentales a favor y en

⁵¹ El problema de Newscomb, básicamente, consiste en que un oráculo, quien tiene una probabilidad de predicción de 100%, nos presenta dos cajas, una abierta con 1.000 dólares, y una caja cerrada con 1.000.000 de dólares o 0 dólares. Uno tiene que elegir entre la caja abierta, o entre ambas cajas. El problema es que, si la caja cerrada tiene un millón de dólares o nada dependerá de la predicción. Si predice que uno elige una caja, la abierta, en donde sólo hay mil dólares, entonces en la caja cerrada, no elegida, hay un millón de dólares. Si predice que uno elige ambas cajas, entonces en la caja cerrada hay 0 dólares. Algunos sostienen que es racional elegir una caja, o elegir ambas cajas.

contra de ambas posturas del problema. En nuestro mundo actual, toma contacto con ambos bandos y evalúa sus respectivos argumentos. Pero también es una viajera de mundos posibles y viaja al mundo W en donde todos los miembros de la comunidad filosófica son *one-boxers*.

¿Debería esta estudiante y viajera de mundos posibles tener diferentes posturas respecto al problema dependiendo del mundo en el que está? ¿Debería tener posturas distintas *a pesar* de que está expuesta a la misma evidencia a favor y en contra de ambas posturas en los dos mundos? (Kelly, 2005, p.183). Con este experimento mental, Kelly intenta mostrar que lo relevante para la evaluación del problema de Newscomb no es el grado de consenso/disenso en torno a las respuestas a este, sino la evidencia de primer orden sobre las respuestas. Pensar que la estudiante debería considerar el desacuerdo del mundo actual sería, utilizando la expresión de Carey (2011), caer en un *chovinismo del mundo actual*⁵².

Sin duda, hay otros tipos de argumentos que permiten defender una perspectiva no conformista respecto al desacuerdo. No obstante, en general, las estrategias argumentativas pasan por: i) defender la primacía de la perspectiva en primera persona; ii) defender la primacía de la evidencia de primer orden; iii) señalar dimensiones sobre el desacuerdo que justifican romper la equivalencia epistémica a favor de la postura propia; o iv) negar algunos de los principios como el de la independencia o el de la unicidad. De estas estrategias, (i) y (ii) son las relevantes para los propósitos de este trabajo, las cuales fueron expuestas en el segundo y en este capítulo,

⁵² La equivalencia entre desacuerdos meramente posibles y desacuerdos actuales, sin embargo, no está exenta de controversias. Por ejemplo, Christensen (2007) sostiene que los desacuerdos meramente posibles dan cuenta de que somos agentes racionales no ideales. Podemos cometer errores, de modo que siempre es posible que otro individuo pueda diferir de nosotros respecto a determinada proposición. En contraste, el desacuerdo actual es *informativo*, porque nos muestra que, *de hecho*, cometimos quizás un error al considerar la evidencia. Es decir, el desacuerdo de facto nos muestra que no podemos descartar la posibilidad de que estemos equivocados re, porque un par epistémico difiere de nosotros, mientras que la mera posibilidad de que haya un desacuerdo sólo evidencia que somos agentes epistémicos falibles.

respectivamente. En lo que viene, se expondrá una versión modificada de los argumentos de Kelly aquí presentados: la Perspectiva de la Evidencia Total (Kelly, 2010).

3. Perspectiva de la Evidencia Total

A diferencia de los argumentos expuestos en “*The epistemic significance of disagreement*” (2005), Kelly (2010) adopta una postura más moderada en lo que respecta a la discusión epistemológica del desacuerdo⁵³. Si en el primer texto Kelly hacía un marcado énfasis en la relevancia de la evidencia de primer orden, en el segundo defiende que el grado de justificación que uno tenga respecto a una proposición va a depender de la evidencia total que uno tenga de esta, tanto la evidencia de primer orden como la de segundo orden. En ese sentido, a diferencia de su postura anterior, Kelly señalará que la PET no prescribe una respuesta universal a todos los casos idealizados de desacuerdo. Más bien, la actitud razonable frente en estos casos dependerá del conjunto total de la evidencia disponible⁵⁴.

Retomando el argumento de la cancelación mutua, el cual inicialmente tenía como propósito defender la primacía de la evidencia de primer orden, Kelly (2010) señalará que, en la medida en que E' contiene mayor cantidad de evidencia que E, y evidencia que apoya en menor grado a la

⁵³ Algunos, como Matheson (2015), consideran a esta postura como una variante del Conciliacionismo mientras que otros, como Bogosian (2012), la consideran distinta de esta última postura. Ello dependerá, por supuesto, de qué se entenderá por Conciliacionismo. Si uno concibe a esta perspectiva en un sentido amplio, toda postura que asuma que, en determinados casos de desacuerdo, uno debiese disminuir la confianza en la postura doxástica original, caerá dentro de la doctrina conciliacionista. Esta es la concepción que asume implícitamente Matheson. Por el contrario, Bogosian entiende al Conciliacionismo de manera estrecha, equiparándolo sólo con la Perspectiva del Peso Equivalente (*The equal weight view*) de Elga y Christensen, la cual es una versión más fuerte de Conciliacionismo, pues sostiene que, en muchos casos de desacuerdo de pares, lo más razonable por parte de los agentes involucrados es darle un peso epistémico equivalente tanto a la postura propia como a la del contrario. Más allá de estas discusiones de terminología, lo relevante aquí es que la Perspectiva de la Evidencia Total constituye una modificación de la postura original de Kelly, acercándolo más al espectro conciliacionista.

⁵⁴ Es necesario señalar que Feldman (2009) también adopta la perspectiva de la Evidencia Total. Sin embargo, aquí trataré sólo la versión de Kelly (2010), en la medida en que es considerado dentro de la literatura epistemológica del desacuerdo como su mayor exponente (Bogosian, 2012).

proposición P (asumiendo que E apoya, de hecho, la verdad de P), entonces, al pasar de E a E', pierdo grado de justificación respecto a mi postura inicial, a pesar de que la evidencia de primer orden respalde mi creencia. Ahora bien, esta pérdida de justificación no implica de por sí que uno deba realizar una conciliación doxástica con la otra parte del desacuerdo. Si ese fuese el caso, la evidencia de segundo orden tendría tanta importancia que sería capaz de eliminar la significancia epistémica de la de primer orden.

En definitiva, PET se distancia del No Conformismo extremo, el mismo que defendió Kelly (2005), al señalar que la evidencia de segundo orden, en este caso, el testimonio del par epistémico contrario, juega un papel en la ponderación de la razonabilidad de la postura propia, pero también se distancia del Conciliacionismo, porque señala que dicha evidencia de segundo orden no puede anular en última instancia a la de primer orden.

Para defender esta postura, y cómo se distancia tanto del No Conformismo como del Conciliacionismo, Kelly empleará cinco experimentos mentales, uno de ellos distanciándose del primero y los otros cuatro del segundo. Sin embargo, de estos últimos, sólo se expondrán aquí dos de ellos, los que se emplean en un contexto argumentativo de reducción al absurdo, pues son considerablemente más ambiciosos en la pretensión de demostrar la absurdidad de que la evidencia de segundo orden pueda minar totalmente la evidencia de primer orden, idea que le atribuye Kelly a la Perspectiva del Peso Equivalente (versión fuerte del Conciliacionismo. De ahora en adelante, cuando se hable de Conciliacionismo, se mentará la Perspectiva del Peso Equivalente, PPE)⁵⁵.

⁵⁵ Los otros dos argumentos más débiles que Kelly utiliza para distanciarse del Conciliacionismo tienen el propósito de mostrar situaciones plausibles que darían un respaldo intuitivo a la idea de que hay un problema con considerar que la evidencia de segundo orden puede minar la significancia epistémica de la evidencia de primer orden. Para un análisis de dichos argumentos, véase Matheson, (2015, p. 88-91)

El primer argumento de reducción al absurdo que usa Kelly para criticar la idea conciliacionista según la cual, en casos idealizados de desacuerdo, la evidencia de segundo orden puede actuar de derrotador de la justificación basada en la evidencia de primer orden, refiere al rol que cumple la evidencia psicológica y la no psicológica en el caso de las creencias de una persona⁵⁶. Por *evidencia psicológica* Kelly entiende evidencia que refiere a las opiniones de individuos, mientras que la *evidencia no psicológica* es la que antes llamamos evidencia de primer orden. De acuerdo con Kelly, si la evidencia psicológica es capaz de eliminar la importancia de la evidencia no psicológica en casos de desacuerdo, entonces también debería hacerlo en casos donde creencias con un solo individuo. Pero esta idea Kelly la considera absurda. Luego, la evidencia psicológica no puede eliminar completamente la evidencia no psicológica.

Kelly utiliza el siguiente experimento mental: Supongamos que un sujeto S tiene evidencia no psicológica E respecto a una proposición P, en el tiempo T1, y que S tiene un grado de creencia de 0.7 respecto a la veracidad de la misma. Supongamos posteriormente que, en T2, S adopta una perspectiva en tercera persona sobre su creencia, y ahora adquiere la evidencia psicológica de su propio estado mental respecto a P. En T2, la evidencia total de S incluye tanto E, la evidencia no psicológica, como la evidencia psicológica de su estado mental. Si fuese el caso que la evidencia psicológica tiene tanto o más peso epistémico que la evidencia no psicológica, entonces, la evidencia psicológica de S podría llevarlo a adoptar el grado de credibilidad de 0.7 respecto a P, independientemente de la postura que S adoptó en T0. Es decir, la evidencia psicológica de S sería

⁵⁶ Kelly entiende aquí evidencia psicológica como evidencia de segundo orden. Por supuesto, no toda evidencia de segundo orden es evidencia psicológica, pero toda evidencia psicológica es evidencia de segundo orden. Y debido a que los casos de desacuerdo involucran el testimonio de pares epistémicos, este cuenta como evidencia psicológica en la medida en que expresa las creencias de estos últimos respecto a la proposición en disputa.

suficiente (y, correlativamente, la no psicológica no necesaria) para que S esté justificado en creer que P. De acuerdo con Kelly, esta conclusión es absurda⁵⁷.

El segundo argumento de reducción al absurdo de Kelly se basa en criticar la distinción clara que asumimos entre evidencia de primer orden y evidencia de segundo orden, específicamente problematizando cómo operan ambos tipos de evidencia en la justificación de nuestras creencias.

El experimento mental que utiliza para ilustrar su crítica se basa en la comparación entre un caso en el que la evidencia que tenemos para saber que lloverá mañana se basa en la predicción de un meteorólogo con la evidencia que adquirimos de que un líquido es un ácido dado que el papel de tornasol se vuelve rojo una vez que es sumergido en dicho líquido. De acuerdo con Kelly, en ambos casos adquirimos evidencia porque, tanto el testimonio del meteorólogo como la inmersión del papel de tornasol están correlacionados con determinados hechos del mundo. En el caso del meteorólogo, tenemos evidencia inductiva de que, cada vez que predice un fenómeno, este ocurre en los hechos, mientras que en el caso del papel de tornasol, cada vez que se vuelve rojo una vez que es sumergido en determinado líquido, este último resulta ser ácido. El punto que quiere ilustrar Kelly con dicha comparación es que, si ambas fuentes de evidencia operan de la misma manera, entonces una distinción clara entre ellas no es posible. Y si ese es el caso, entonces no es cierto que la evidencia de segundo orden sea capaz de hacer irrelevante la evidencia de primer orden, ya que ella misma se basa en evidencia de este último tipo⁵⁸.

⁵⁷ Es necesario acotar, no obstante, que este contraejemplo a la idea conciliacionista sólo tiene lugar en casos en los que la posición epistémica del agente no es lo suficientemente confiable. Un caso en el que el agente es un experto en el área en torno a la cual se forma una creencia sobre algo tendría probablemente un resultado distinto. Matheson (2015) da el ejemplo de un matemático experto en su área que es consciente de sus capacidades y experticia en el tema. Suponiendo que, en el razonamiento sobre un teorema, comete un error de cálculo, y cree la conclusión que contradice a la verdadera, aun así podría estar justificado en su postura doxástica, pese a que la evidencia de primer orden, o no psicológica, no respalde su postura. Ello es así porque su evidencia psicológica sobre sus propias capacidades pueden justificarlo.

⁵⁸ La viabilidad del argumento de Kelly, sin embargo, depende de si uno asume que la validez del testimonio como fuente de conocimiento depende de la validez de la inferencia inductiva. Kelly asume una concepción

Kelly va más allá con este argumento, y continúa con el experimento mental. Supongamos que el meteorólogo diseña una máquina que predice tan bien como él cómo estará el tiempo los próximos días. En este caso, la evidencia producida por esta máquina deja de ser evidencia psicológica-- si lo fuese, también debiese ser evidencia psicológica la que provee el papel de tornasol--. Pero, de acuerdo con la perspectiva conciliacionista, la evidencia psicológica --o de segundo orden--, tendría más peso epistémico que la de primer orden en casos de desacuerdo, porque es capaz de actuar de derrotador de la justificación inicial que se basa en esta última. Por lo tanto, un conciliacionista tendría que asumir que el testimonio del meteorólogo tiene mayor peso epistémico que la máquina, lo cual es absurdo. O así al menos lo considera Kelly.

A partir de los dos argumentos anteriores, Kelly señala lo equívoco de darle la primacía a la evidencia de segundo orden, tal y como lo hacen perspectivas conciliacionistas, como PPE. Pero, de la misma manera, el autor se distancia del otro extremo de respuestas a la pregunta epistemológica del desacuerdo, el no conformismo. Esto es así porque el autor señala que también es un error darle primacía exclusiva a la evidencia de primer orden. Para argumentar este último punto, el autor apelará a lo que Bogosian (2012, p. 68) llama el argumento del consenso. La reconstrucción de Bogosian de este argumento es el siguiente:

1. El consenso es una forma de evidencia de segundo orden que debería ser sopesado cuando se determina si P es razonable de creer o no.
2. Si 1 es cierto, entonces el nivel de confianza respecto a P debería ser reducida cuando la postura de uno respecto P está en desacuerdo con la opinión del consenso, aun cuando uno haya razonado de manera impecable.

reduccionista de testimonio. Más allá de la legitimidad de esa postura, el punto aquí es destacar que no es obvio que sea cierta, y un claro antecedente de esa falta de obviedad la constituye la discusión que ha habido en la epistemología del testimonio que se puede rastrear, al menos, hasta las discusiones de Hume y Reid. Véase cap. 1.

3. Por lo tanto, incluso si uno razona de manera impecable, discrepar con el consenso garantiza una reducción de la confianza respecto a la creencia de que P es el caso.
4. Si 3 es cierto, el que el par epistémico de uno esté en desacuerdo con uno mismo garantiza una reducción en la confianza en la creencia de que P, a pesar de haber razonado de manera impecable.
5. Por lo tanto, el desacuerdo con un par epistémico garantiza que uno deba reducir su confianza, independientemente de la rectitud del razonamiento inicial de uno.

El experimento mental que Kelly utiliza, y en el cual opera este argumento, es el caso de la conjetura matemática (esta es una versión ligeramente modificada, para ilustrar de manera más clara la tesis del autor): Supongamos que S es un matemático profesional. Dentro de la comunidad de matemáticos, hay un gran interés sobre una conjetura matemática determinada. La opinión de algunos de la comunidad, sin haber estudiado en profundidad el problema, cree que la conjetura es verdadera, mientras que otros creen que es falsa. Ahora bien, todos están de acuerdo en que el problema es difícil de solucionar, y ninguna respuesta es considerada lo suficientemente fuerte. Pero ocurre que un día, S, habiéndose dedicado bastante tiempo a solucionar el problema, prueba que la conjetura es verdadera, y decide enseñarles su demostración a algunos colegas, pero ninguno de ellos se encuentra convencido de su demostración. A pesar de que S se encuentre extremadamente confiado en su respuesta, confianza basada en la prueba que realizó que, desde una perspectiva del ojo de Dios, es correcta, ningún matemático de la comunidad considera que prueba la validez de la conjetura.

De acuerdo con Kelly, a pesar de que la evidencia de primer orden, el razonamiento matemático mismo de S, apoya objetivamente la creencia de que la conjetura es verdadera, el hecho de que haya pares epistémicos que discrepan de esa creencia hace que sea poco razonable

para S mantener el mismo grado de confianza en su creencia. La evidencia total de S ha cambiado una vez que reconoce que hay evidencia de segundo orden contraria a su creencia inicialmente basada exclusivamente en la evidencia de primer orden. En este caso, a pesar de que la evidencia psicológica sea equívoca, sigue siendo evidencia, de modo tal que S no puede descartar la posibilidad de que él sea quien esté equivocado (Kelly, 2010, p. 137)⁵⁹.

Más allá de las fortalezas o debilidades de los argumentos de Kelly a favor de PET, lo relevante aquí es simplemente entender en qué medida esta postura es un acercamiento de este autor hacia el Conciliacionismo, pero manteniendo el compromiso con la importancia de considerar la evidencia de primer orden. Si el error del Conciliacionismo es darle demasiado peso epistémico a la evidencia de segundo orden, el del no conformismo es darle primacía a la de primer orden.

La próxima y última sección del tercer capítulo consiste en la exposición de las ideas principales de una de las versiones más fuertes del Conciliacionismo, PPE, doctrina contra la que disputa tanto el no conformismo como PET.

4. Conciliacionismo: la Perspectiva del Peso Equivalente

De acuerdo con Kelly (2013), el Conciliacionismo ocupa un lugar central en la estructuración de la literatura de la epistemología del desacuerdo. No sólo por el amplio apoyo que suscita, sino porque quienes se distancian de este con frecuencia lo utilizan como la teoría desde la cual desarrollan sus argumentos en favor de otras alternativas. Por ello, se puede decir que el

⁵⁹ Este punto ilustra otra de las ideas que se ha compartido dentro de la epistemología del desacuerdo (exceptuando los filósofos no conformistas): la evidencia equívoca sigue siendo evidencia. El argumento principal que justifica esta idea se basa en que somos agentes epistémicos imperfectos, y en cuanto tales, no tenemos un acceso epistémico perfecto a la realidad. No tenemos la perspectiva del ojo de Dios frente a los hechos. Por ello, aun cuando uno esté en lo cierto inicialmente respecto a determinada proposición, el que un par epistémico crea erróneamente una postura contraria a la nuestra, debiese llevarnos a reevaluar nuestra evidencia.

Conciliacionismo ha sido la teoría dominante en la epistemología del desacuerdo, y reflejo de ello es que uno de sus mayores críticos, Kelly, pasa de adoptar una perspectiva no conformista (Kelly, 2005), a una más cercana al Conciliacionismo (Kelly, 2010).

Dentro del amplio espectro de respuestas conciliacionistas que se han dado a la pregunta epistemológica del desacuerdo, se encuentra PPE (Christensen 2007; Elga, 2007). Pero antes de desarrollar las principales ideas de esta postura, es importante mencionar las ideas compartidas por las variadas respuestas conciliacionistas.

Como se vio en la primera sección del tercer capítulo, el Principio de Independencia y el de la Unicidad son elementos que permiten mostrar en qué se diferencian las distintas posturas dentro de la discusión epistemológica sobre el desacuerdo. Si el No Conformismo se caracteriza por rechazar ambos principios, el Conciliacionismo los adopta⁶⁰. Pero un aspecto que es importante de destacar, que enfatiza Bistagnino (2011), es el del reconocimiento de la imperfección humana en términos cognoscitivos. Debido a que somos agentes epistémicos falibles, nuestro acceso a la evidencia respecto a una proposición en disputa siempre será limitado, y nuestro procesamiento y evaluación de ella será imperfecto. Por ello, cuando nos encontramos en un caso idealizado de desacuerdo, aun cuando seamos conscientes de nuestra buena posición epistémica respecto a la proposición en torno a la cual dicho desacuerdo, no podemos descartar la posibilidad de que sea uno, y no el par epistémico, quien cometió el error en el procesamiento de la evidencia.

De acuerdo con Bistagnino (2011), es este reconocimiento de nuestra imperfección epistémica lo que fundamenta lo que él llama el Principio de Imparcialidad: explicar el desacuerdo de una manera que no presuponga de antemano la validez de nuestro razonamiento sobre la proposición

⁶⁰ Como se mencionó anteriormente, que la validez del Conciliacionismo dependa de adoptar estos principios también ha sido objeto de discusión. Como el objetivo de este trabajo no tiene relación con esa discusión, no es necesario desarrollarla aquí. Pero resulta útil ver la nota 47 y 48 para los que quieran ver literatura al respecto.

en disputa ni sobre las credenciales epistémicas de la otra parte del desacuerdo: *“By awareness of human epistemic imperfection, the impartial perspective to consider disagreement is grounded”* (p. 15).

De esta manera, asumiendo el Principio de Independencia con el de la Unicidad, así como también nuestra falibilidad epistémica, el Conciliacionismo sostiene que la explicación de cómo emerge una situación de desacuerdo mutuamente reconocida puede atribuir el error a ambas partes. Y debido a que uno, en última instancia, no puede descartar la posibilidad de que sea uno quien cometió el error, entonces la respuesta doxástica racional al respecto es bajar la confianza en la postura de uno y aumentarla respecto a la de la otra parte del desacuerdo.

Con este trasfondo de creencias común en las distintas posturas conciliacionistas, es posible ahora ver en qué se diferencian entre sí. Si bien todas comparten que el reconocer que uno está en un caso de desacuerdo puede actuar legítimamente de derrotador de nuestra justificación inicial, no todos tienen la misma respuesta respecto a lo que se considera la actitud racional una vez que uno se reconoce parte de un desacuerdo idealizado de pares epistémicos.

Una primera respuesta desde una perspectiva conciliacionista es que, en caso de desacuerdo con un par epistémico, la respuesta racional es la suspensión del juicio (Feldman, 2006):

“The question I will raise concerns the reasonableness of maintaining your point of view in the light of such disagreements. My conclusion will be that, more often than we might have thought, suspension of judgement is the epistemically proper attitude” (p. 217).

La prescripción de que los individuos involucrados en casos de desacuerdo debiesen suspender el juicio, presupone que lo razonable no es ni mantenerse en la postura original, ni adoptar completamente la postura del contrario. La única respuesta razonable que emerge en esta situación es la suspensión del juicio, en la medida en que el desacuerdo constituye evidencia

de que la creencia propia podría ser la equivocada. Por ello, la posibilidad de desacuerdos razonables mutuamente reconocidos --situaciones en las que ambas partes del desacuerdo reconocen la razonabilidad de la postura del contrario, pero que aun así es razonable para cada uno mantenerse en la postura doxástica original--, es negada por Feldman.

Otra perspectiva relevante dentro del Conciliacionismo, a diferencia de la postura de Feldman, se basa en una concepción cuantitativa de las creencias. Para Feldman, las únicas tres actitudes doxásticas respecto a una proposición P es creer que P, no creer que P, y suspender el juicio respecto a P. Por el contrario, autores como Christensen (2007) y Elga (2007) asumen una concepción cuantitativa de actitudes doxásticas. Elga, específicamente, adopta PPE, según la cual, en casos de desacuerdo con un par epistémico, uno debería establecer un grado de confiabilidad de un 50% para la postura propia, y un 50% para la postura del contrario:

“Suppose that [...] you think that you and your friend are equally likely to evaluate it correctly. When you find out that your friend disagrees with [you], how likely should you think it that you are correct? The ‘equal weight view’ says: 50%” (Elga, en Bistagnino, 2011, p.17)

La actitud racional en caso de desacuerdo, de acuerdo con Elga, es ajustar el grado de confiabilidad de la postura propia de manera tal que la confianza en la misma y en la de la parte contraria del desacuerdo tengan un peso epistémico equivalente. Para argumentar en favor a este punto, Elga apela al siguiente argumento de reducción al absurdo:

“(...) Suppose that you and your friend independently judge the same long series of races. You are then allowed to compare your friend’s judgements to your own. (You are given no outside information about the race outcomes.) Suppose for *reductio* that in each case of disagreement, you should be 70% confident that you are correct. It follows that over the course of many disagreements, you should end up extremely confident that you have a better track record than your friend. As a result, you should end up extremely confident that you are a better judge. But that is absurd. Without some antecedent

reason to think that you are a better judge, the disagreements between you and your friend are no evidence that she has made most of the mistakes.

Furthermore, the above judgement of absurdity is independent of who in fact has done a better job. Even if in fact you have judged the series of races much more accurately than your friend, simply comparing judgements with your friend gives you no evidence that you have done so.

Here is the bottom line. When you find out that you and your friend have come to opposite conclusions about the race, you should think that the two of you are equally likely to be correct.

The same goes for other sorts of disagreements. (2007, p. 166- 167).

El problema central del cual trata este argumento es sobre lo que ocurre cuando no tenemos el mismo grado de confiabilidad respecto a las posturas doxásticas propia y de la parte contraria del desacuerdo. Si no seguimos la prescripción de atribuir el mismo peso epistémico a ambas posturas, y, por el contrario, le otorgamos peso extra a la postura propia, por ejemplo, ocurre que, si consideramos una larga serie de desacuerdos entre los mismos involucrados, entonces uno terminaría finalmente con un grado de confiabilidad extremo respecto a la postura propia. Pero si ese fuese el caso, entonces uno ya no consideraría al otro como un par epistémico, pues uno estaría en una posición epistémica superior. Pero eso es precisamente lo que se intentaba evitar al establecer inicialmente la equivalencia en las credenciales epistémicas de las partes del desacuerdo.

La conclusión del argumento de Elga, entonces, es que, en casos idealizados de desacuerdo, uno debería tener un grado de confiabilidad de un 50% respecto a las posturas doxásticas de ambas partes del desacuerdo, independientemente de si hay una relación de identidad entre uno y una de esas partes. Y es independiente, por supuesto, de si uno *de hecho* evaluó correctamente la evidencia, pues debido a que no podemos saber si el testimonio de la otra parte del desacuerdo

es evidencia equívoca –a menos que uno tenga razones independientes al desacuerdo que puedan actuar de derrotador del testimonio del par epistémico--, no podemos descartar la posibilidad de que sea uno quien haya cometido el error en la evaluación y procesamiento de la evidencia de primer orden.

Christensen (2007) sigue una argumentación similar a la de Elga. Al igual que el resto de los filósofos adherentes al Conciliacionismo, Christensen sostendrá que, en casos de desacuerdo con un par epistémico, uno debería cambiar el grado de confianza de manera significativa hacia la del par epistémico, tal y como este debería cambiar su grado de confianza hacia la de uno (p. 189).

El experimento mental que utilizará Christensen para argumentar a favor de esta postura es el ya mencionado y clásico ejemplo de la cuenta del restaurant. Supongamos que A y B van a un restaurant y deciden dividir la cuenta. Ambos son pares epistémicos, pues son igual de buenos en aritmética, tienen la misma evidencia respecto al gasto, y ninguno de los dos tiene sus facultades intelectuales mermadas. A llega a la conclusión que cada uno debería pagar 43 dólares, mientras que B cree que el gasto de cada uno debería ser 45. Suponiendo que el grado de confiabilidad de A de que cada uno debe pagar 43 dólares es de 0.3, mientras que el de B respecto a su opción de 45 dólares es de 0.7, Christensen señalará que deberían acercar sus creencias hacia las del otro, llegar a un término medio (*split the difference*), que en este caso es adoptar cada uno un grado de confianza en su creencia respectiva de 0.5.⁶¹ Lo relevante a destacar acá, como en los casos anteriores, es que la revisión de mis creencias en caso de que esté en desacuerdo con un individuo

⁶¹ Es importante notar aquí que el término medio de ambas creencias, de A y B, es respecto al grado de confiabilidad de las posturas doxásticas sostenidas, no respecto al contenido de la proposición en disputa. Dicho en otros términos, buscar el punto medio en el caso del restaurante significa que A y B bajan su grado de confiabilidad respecto a sus creencias, no el que ambos acuerden que es 44 dólares lo que cada uno debe pagar (Matheson, 2015). Si el caso del restaurant fuese respecto a una misma proposición, por ejemplo, que A y B creen que ambos deben pagar 45 dólares, pero ambos tienen distintos grados de confiabilidad respecto a esa proposición, digamos, que en el caso de A es 0.5 y el de B es 0.9, llegar a un término medio sería en este caso adoptar el grado de confiabilidad de 0.7 respecto a la misma proposición.

al que considero par epistémico es un imperativo, algo que *debiese* realizar si es que espero tener una mejor posición epistémica y racional respecto a la proposición en disputa. De acuerdo con Christensen, debiese mover mi postura doxástica hacia una más cercana a la de la parte contraria, así como también esta moverse hacia la mía.

La postura de Christensen, al igual que la de Elga, se basa en una concepción cuantitativa de los estados doxásticos. Pero a diferencia de este último autor, Christensen deduce las consecuencias de adoptar una concepción de grados de confiabilidad de una creencia por sobre la concepción tripartita, especialmente respecto a la prescripción de Feldman de suspender el juicio en caso de que uno se reconozca como parte de un caso idealizado de desacuerdo⁶². De acuerdo con Christensen, el desacuerdo con un par epistémico no requiere que uno suspenda necesariamente el juicio respecto a la proposición en disputa. Supongamos que un par epistémico tiene un grado de confianza apenas suficiente, dado el contexto, para tener la creencia racional de que P no es el caso, mientras que uno tiene un mayor grado de confianza que el par epistémico respecto a la verdad de P. La respuesta de llegar a un término medio, o bajar el grado de

⁶² Bistagnino (2011) considera que la propuesta de Christensen se distancia de la de Feldman y Elga porque no prescribe un único mandato de qué actitud doxástica es la más razonable en casos de desacuerdo. Como señala esta autora: “(...) Christensen argues that changing degree of confidence is subjected to context, namely on circumstances and subject matters of disagreement” (p.18). Y defiende esta interpretación destacando el caso de la cuenta del restaurant, con el caso extremo de la cuenta del restaurant. Este último, a diferencia del primero, A cree que lo que cada uno debería pagar es \$43, pero B cree que la cuenta dividida es de \$450. Dadas las circunstancias del desacuerdo, la postura de B es equívoca, porque \$450 es más que toda la cuenta junta, de modo tal que A tiene más alto grado de justificación en creer que B está equivocado que en que A mismo esté en lo correcto. De este caso Christensen señala que no es un contraejemplo a la postura conciliacionista, a pesar de que A estaría justificado en mantenerse en su postura doxástica original. Esto es así porque las mismas circunstancias del desacuerdo hacen razonable, no que la postura de A sea la correcta, sino de que B está equivocado. Pero es necesario señalar que Elga también entrega una respuesta desde una perspectiva conciliacionista al caso extremo de la cuenta del restaurant, que se desprende de su concepción de la Perspectiva del Peso Equivalente. Elga entiende a esta postura de la siguiente manera: Habiendo descubierto que un par epistémico está en desacuerdo con uno, la probabilidad de que uno esté en lo correcto debería igualar la probabilidad condicional previa de que uno estaría en lo correcto. Probabilidad previa a que uno haya descubierto que uno se encuentra en un caso de desacuerdo, y condicional a las circunstancias del desacuerdo (2007, p. 170). Este precisamente este último aspecto el que puede explicar desde la postura de Elga el caso extremo de la cuenta del restaurant, pues parte de las circunstancias condicionales del desacuerdo es que uno está extremadamente confiado en que la respuesta del par epistémico está equivocada.

confiabilidad de mi creencia, si bien me hace perder algún grado de justificación respecto a mi postura doxástica, no necesariamente tiene como consecuencia el que deba suspender el juicio. Puede que la disminución de confiabilidad en términos de grados no sea suficiente como para que, desde una perspectiva tripartita de creencia, deba pasar de creer que P a suspender el juicio respecto a P⁶³.

Con todo lo expuesto hasta ahora, podemos notar con claridad las distintas posturas dentro de la epistemología del desacuerdo, y en torno a qué conceptos y principios se organizan. Un primer aspecto a destacar es que la defensa del No Conformismo se ha hecho desde los argumentos que defienden la primacía de la perspectiva en primera persona, como también desde los cuales se sostiene la primacía de la evidencia de primer orden a la hora de evaluar la razonabilidad de sostener determinada creencia respecto a una proposición en disputa. Ahora bien, estos últimos argumentos, que inicialmente fueron esgrimidos por Kelly (2005), fueron puestos en duda por el mismo autor que los utilizó para defender el No Conformismo.

Kelly (2010), en una evaluación sobre el argumento de la cancelación mutua, señala que la evidencia de segundo orden no puede ser completamente descartada. Pero también se distancia del conjunto del espectro conciliacionista, especialmente de PPE, de acuerdo con la cual el hecho de encontrarse en un caso idealizado de desacuerdo constituye evidencia que nos obliga a bajar nuestro grado de confiabilidad de nuestra creencia, y en aumentarlo para la postura de la parte contraria del desacuerdo. De esta manera, Kelly propone PET.

Por último, se mostraron los principales argumentos en favor de PPE de Christensen (2007) y Elga (2007), y en qué medida se distancian de la concepción conciliacionista de Feldman. En definitiva, el propósito era tener claro qué es lo que se discute en la literatura de la epistemología

⁶³ Para una discusión más detallada sobre las diferencias de adoptar la concepción tripartita o la cuantitativa sobre las creencias, véase Matheson (2015, p. 75-77).

del desacuerdo, para mostrar en qué medida dicho debate puede ser abordado cuando se introduce la distinción entre *aceptación* y *creencia*.

En el siguiente capítulo, se expondrá en qué consiste esta distinción, las características que identifican y distinguen a ambos estados mentales, y cómo introducir estas diferencias en la discusión epistemológica sobre el desacuerdo determina cómo concebimos lo que se considera razonable por hacer por parte de los agentes involucrados en el mismo. De la misma manera, se expondrá el presupuesto voluntarista respecto a la creencia que hay en el debate sobre el desacuerdo. Específicamente, se sostendrá que la idea de que uno debería adoptar determinada actitud doxástica en función de la evidencia disponible presupone que las creencias están sujetas al control voluntario. Esta idea es la base del llamado Voluntarismo Doxástico (VD). Debido a que la distinción entre aceptación y creencia se basa en la validez de esta última postura, se expondrán los argumentos principales a favor de ella, y las críticas que se han esgrimido en su contra.

B

Capítulo IV: Del Voluntarismo Doxástico a la distinción entre Aceptación y Creencia

1. El Voluntarismo Doxástico en la epistemología del desacuerdo

Si en la sección A del presente trabajo se buscó defender la significancia epistémica del desacuerdo, condición necesaria para reivindicar este fenómeno epistemológicamente relevante, el objetivo principal de la sección B es cómo defender el punto anterior sin asumir una postura conciliacionista. Para llevar a cabo esto último, era necesario, primero que todo, identificar tanto las principales posturas involucradas en la discusión epistemológica sobre el desacuerdo como los conceptos y principios en torno a los cuales se organizan dichas posturas. Esto fue expuesto en el capítulo III. En este cuarto y último capítulo, se desarrollará la distinción entre *aceptación* y *creencia*, para defender específicamente, que la discusión epistemológica debiese entenderse en términos del primer concepto en vez del segundo. De esta manera, se podrá asumir la significancia epistémica del desacuerdo sin tener que asumir necesariamente una perspectiva conciliacionista.

Antes de entrar en el desarrollo de las ideas, es necesario enfatizar dos aspectos. El primero de ellos refiere a la reformulación del debate en términos de aceptación. Cuando se habla de entender el debate epistemológico del desacuerdo en términos de aceptación, lo que se busca es señalar que la prescripción normativa de qué debería hacer un agente con sus creencias respecto a una proposición en disputa debiese ser formulada en términos de aceptación y no de revisión de creencias. Pero dicha reformulación no es necesaria para versiones conciliacionistas más débiles en las que la significancia epistémica del desacuerdo no implica necesariamente ajustar nuestras

creencias. Una de esas versiones, como vimos anteriormente, es la de Wietmarschen (2013), según la cual el desacuerdo constituye evidencia contraria a nuestra postura inicial, debilitando, por tanto, nuestra justificación sobre ella. Pero de ello no se responde a la pregunta por la postura doxástica que deberían adoptar las partes involucradas en el desacuerdo⁶⁴.

El segundo aspecto tiene que ver con la concepción voluntarista respecto a las creencias que se asume implícitamente cuando se prescribe que las partes involucradas en casos idealizados de desacuerdo debiesen ajustar sus creencias ante la evidencia de que hay un par epistémico que difiere de nuestra postura⁶⁵. Como se verá en el transcurso de este capítulo, la validez de la distinción entre aceptación y creencia dependerá en parte de la falsedad de la tesis de la voluntariedad de las creencias, postura llamada tradicionalmente Voluntarismo Doxástico.

⁶⁴ Véase nota 40. De todas maneras, si por suspensión del juicio se entiende la noción mínima de ausencia tanto de creencia como de no creencia respecto a determinada proposición, los argumentos de Wietmarschen sí apoyarían la conclusión de que, en caso de desacuerdo, las partes deberían suspender el juicio (Wietmarschen, 2013, p. 418). De ser este el caso, tampoco esta postura podría esquivar las críticas que se van a esgrimir en este capítulo.

⁶⁵ Feldman (2001) critica esta idea señalando que las prescripciones epistémicas no implican necesariamente un voluntarismo respecto a las creencias. Específicamente, el argumento de Feldman se puede reconstruir de la siguiente manera: Hay deberes que resultan de estar cumpliendo determinado rol en un contexto social determinado; El formar creencias sería un tipo de rol que los agentes tienen en su desenvolvimiento en el mundo; Debido a que formamos creencias en respuesta a nuestras experiencias en el mundo, deberíamos hacerlo correctamente; Ello significa que nuestras creencias deberían siempre ajustarse a nuestra evidencia disponible; nuestro rol de creyentes, por tanto, es tener creencias respaldadas por la evidencia disponible; esta prescripción normativa es compatible con que, psicológicamente, no podamos en algunos casos creer determinada proposición en función de la evidencia; aun cuando ese fuese el caso, de ello no se sigue que la prescripción sea creer lo que creemos en función de la evidencia disponible. Por lo tanto, el argumento de Feldman busca sostener que, aun cuando no podamos modificar a voluntad nuestras creencias (tesis que, por lo demás, Feldman critica), de ello no se sigue que no debamos epistémicamente ajustar nuestras creencias a la evidencia disponible. Pero si ese fuese el caso, si las prescripciones epistémicas no implican el voluntarismo respecto a las creencias, ¿Qué eficacia normativa tendrían? ¿Cuál sería el punto de prescribir que los agentes debiesen ajustar sus creencias a la evidencia disponible si, por ejemplo, no se asumiese que, *de hecho*, pueden modificar sus creencias? Aquí el “deber implica poder” resulta relevante. Señalar que uno *debiere* modificar sus creencias, presupone la capacidad del agente de poder modificarlas. La postura de Feldman asume implícitamente que la tarea epistemológica es simplemente prescribir qué creencias deberíamos adoptar de acuerdo a la evidencia disponible, pero con ello se pierde gran parte de la tarea de la epistemología de conducirnos a la adquisición de conocimiento. Y, si el objetivo principal fuese este último, entonces la prescripción normativa de modificación de creencias debiese presuponer la posibilidad de que los agentes epistémicos puedan modificar sus posturas doxásticas. Si bien este argumento no refuta la crítica de Feldman, al menos permite explicitar las tesis de las que depende esta última, y los desafíos argumentativos que debe sortear para justificar que las prescripciones epistémicas no suponen el voluntarismo sobre las creencias.

Por ello, antes de introducir dicha distinción, se expondrá en qué consiste el VD, los principales argumentos a favor y las críticas que se han esgrimido en su contra. Posteriormente, se expondrá la distinción entre aceptación y creencia, y las implicancias de su aplicación en el debate de la epistemología del desacuerdo. Pero antes de lo anterior, es necesario mostrar brevemente cómo se ha discutido el problema de la voluntariedad de las creencias en la epistemología contemporánea y cómo esta última tesis se ha presupuesto en las discusiones de la epistemología del desacuerdo.

El problema sobre si las creencias están sujetas bajo el control voluntario de los agentes empezó a cobrar relevancia dentro de la epistemología contemporánea a partir de la crítica de Alston (1989) a la concepción deontológica de la justificación. Un ejemplo de esta última proviene de Ayer (1956), para quien uno tiene conocimiento cuando uno posee una creencia verdadera y tiene el derecho a estar seguro de su veracidad. Frente a esta postura, Alston señalará lo siguiente:

This conception of epistemic justification is viable only if beliefs are sufficiently under voluntary control to render such concepts as *requirements*, *permission*, *obligation*, *reproach*, and *blame* applicable to them. By the time honored principle that "Ought implies can", one can be obliged to do A only if one has an effective choice as to whether to do A. (Alston, en Feldman, 2001, p. 78)

El uso de estos conceptos involucra deberes para los agentes respecto a sus actitudes doxásticas. Pero si los mismos no tienen agencia sobre sus respectivas creencias, entonces concepciones de este tipo no tienen eficacia normativa.

Una crítica similar elabora Elgin (2010) respecto a las discusiones que se dan en la epistemología del desacuerdo. Se profundizará en su crítica cuando se introduzca la distinción entre aceptación y creencia, pero por ahora basta rescatar su idea de que la discusión

epistemológica se ha basado en la posibilidad de los agentes de modificar sus creencias a voluntad. Esto se expresa claramente si vemos la pregunta que ha orientado a la discusión en la epistemología del desacuerdo: *“Much of the recent work in the literature on the epistemology of disagreement has centered on how much belief-revision, if any, is required in order for belief to be rational in light of this disagreement”* (Christensen y Lackey, 2013, p. 1). Es decir, la pregunta por si los agentes debiesen modificar sus posturas doxásticas ante la evidencia de que son parte de un caso idealizado de desacuerdo, presupone que los mismos pueden modificarla a voluntad.

Que esa ha sido una de las preocupaciones principales de los epistemólogos del desacuerdo puede verse destacando cómo ellos han formulado la respuesta a la pregunta sobre la significancia epistémica del desacuerdo. Por un lado, los filósofos conciliacionistas han respondido a la pregunta anterior de diversas maneras. Mientras que unos, como Feldman (2006), plantean que, en caso de un caso de desacuerdo con un par epistémico uno debiese suspender el juicio, otros, como Elga (2007) y Christensen (2007) plantean que, en dichos casos, uno debiese adoptar un término medio entre el grado de confiabilidad de la postura doxástica propia y la del par epistémico involucrado en el desacuerdo. Por otro lado, el otro extremo del espectro, el no conformismo, responde que uno está justificado en mantenerse en la postura original, ya sea por la primacía de la perspectiva de la primera persona (Foley, 1994; Sosa, 2010), o por la primacía de la evidencia de primer orden (Kelly, 2005), si es que esta última respalda la postura de uno. Por lo tanto, uno debiese continuar con la creencia inicial. En ambos casos, se presupone que los involucrados en el desacuerdo pueden modificar sus posturas, dada la evidencia del desacuerdo con el par epistémico, a voluntad. Es decir, asumen implícitamente la verdad de VD. Pero esto último no es de por sí evidente. Dado que la viabilidad de la distinción entre aceptación y creencia --argumento con el que se criticará más adelante al Conciliacionismo--, depende de la falsedad de

VD, es importante mostrar, primero que todo, cómo se ha entendido esta última postura, y cuáles han sido las principales críticas.

2. Argumentos a favor y en contra del Voluntarismo Doxástico.

Siguiendo a Audi (2001) se pueden distinguir dos versiones del VD, perspectiva según la cual nuestras creencias están sujetas a nuestro control voluntario: Por un lado, existe una versión conductual, en la que se entiende al acto de creer como una acción-tipo cuyas instanciaciones (*tokens*) son directamente voluntarias. Por otro lado, existe una versión más débil, la genética, de acuerdo con la cual formar una creencia es, a veces, homologable a una acción-tipo.

De acuerdo con Nottelmann (2006), un ejemplo del primer caso es James (1912), quien analiza la voluntariedad de adoptar creencias a partir de lo que él llama *opciones genuinas*: opciones entre hipótesis *vivas*, *forzadas* y *momentáneas*. Una hipótesis viva es aquella que tiene una posibilidad real de ser adoptada por alguien a quien le es propuesta. Por forzadas James se refiere a aquellas opciones entre hipótesis que no permiten la posibilidad de no elegir entre las opciones propuestas. Por momentáneas, por último, James entiende aquellas opciones que sólo se presentan en determinado momento, de manera que, en un momento posterior, dejan de estar disponibles.

Para entender en qué sentido la adopción de creencias son voluntarias, o hipótesis según la nomenclatura de James, es importante ahondar en lo que este autor entiende por la falta de vida (*deadness*) o vivacidad (*liveness*) de las hipótesis. Debido a que dichas propiedades son relativas a los individuos, no son propiedades intrínsecas, y se miden en función de la voluntad de actuar de

dichos individuos⁶⁶. Así, lo que constituye a una hipótesis como *muerta* (o con falta de vida) para un individuo, es que no le permite a este actuar de acuerdo con su evidencia e influencias volitivas que determinan qué hipótesis están vivas o muertas para él. Este último punto es relevante, en la medida en que expresa que, para James, hay factores no evidenciales que determinan la formación de creencias de los agentes. Dichos factores, como, miedos, esperanzas, y otras pasiones que influyen en que queramos adoptar determinadas creencias, generan las condiciones que hacen posible que ciertas hipótesis, y no otras, puedan ser adoptadas. Si bien la evidencia juega un rol importante, también lo juegan estos factores volitivos.

Con todo lo anterior en mente, podremos entender ahora que las condiciones de decisión entre hipótesis, de acuerdo con el VD de James, se basan en situaciones de *opciones genuinas*, tal y como se definieron anteriormente, en las que la evidencia no puede determinar cuál opción tomar. En esos casos, es la voluntad la que permite a uno adoptar entre hipótesis vivas cuál es la que se ajusta más a la voluntad de actuar.

Ahora bien, el apoyo a la versión conductual del VD ha sido escaso en la literatura relevante, quizás porque la concepción moderna y más plausible sobre las creencias es que son *estados* doxásticos de sistemas cognitivos, mientras que las acciones son eventos, no estados (Nottelmann, 2006, p. 559). Por lo mismo, en lo que sigue, abordaré la versión genética del VD, específicamente, los argumentos de Ginet (2001) y Feldman (2001)⁶⁷.

Ginet (2001) se plantea como objetivo en términos explícitos la defensa de la idea de que las creencias son susceptibles de ser modificadas o adoptadas a voluntad: “(...) *I wish to defend the naive intuition that coming to believe something just by deciding to do so is possible, that it*

⁶⁶Esto es lo que podría explicar por qué Nottelmann considera que James pertenece a la primera versión del voluntarismo doxástico. Si la elección de hipótesis se mide en función de cómo el agente que decide tal o cual opción actúa, entonces James entiende dicha elección como un tipo de acción directamente voluntaria.

⁶⁷ De todas maneras, una vez que se desarrolle la crítica al VD desde la distinción entre aceptación y creencia, se podrá inferir que la misma también abarcará al VD conductual de James.

sometimes seems to us that we do this, and that our doing so need not offend against epistemic reason" (p. 63). Es decir, Ginet argumentará que es posible representarse una proposición como verdadera por decisión propia, y que esta última puede ser motivada perfectamente por la evaluación de la evidencia disponible y por el deseo de uno mismo de que tener determinada creencia. Como en la argumentación filosófica en general, el autor utilizará dos experimentos mentales para apoyar intuitivamente su tesis:

1. Sam está en un jurado deliberando si encontrar culpable a un individuo. Si determinados enunciados de cierto testigo fuesen ciertos, entonces el imputado no podría haber hecho lo que se le imputa. Sam está evaluando si creer esos enunciados, si creer las insinuaciones del abogado de la acusación de que el testigo está mintiendo, o suspender el juicio al respecto. Sam, finalmente, decide creer en el testimonio del testigo y, por tanto, en la inocencia del imputado.
2. Antes de que Sam haya dejado su oficina esta mañana, Sue le preguntó si podía traer con él de la oficina, cuando volviese, un libro en específico que ella necesita para preparar su clase. Más tarde Sue se pregunta si es que Sam recordará traer el libro. Ella recuerda que é la veces, aunque no muy seguido, olvida cosas de este estilo, pero, dada la inconveniencia de contactarlo e interrumpirlo en su trabajo y el pensamiento recurrente de preguntarse si Sam va a recordar traer el libro, lo cual le generaría a Sue ansiedad todo el día, ella decide creer que Sam traerá el libro.

En ambos ejemplos, Sam decide creer una proposición determinada, digamos, P, al decidir actuar o no actuar de determinada manera (p. 65). En el primer caso, en la decisión de Sam de votar por la inocencia del imputado, Sam decide creer en los enunciados del testigo, mientras que en el segundo, en la decisión de no interrumpir a Sam en su trabajo, Sue decide creer en que Sam traerá consigo el libro. Una de las características centrales de ambos casos es que tanto Sam como

Sue deciden creer en una proposición cuando *apuestan* por su verdad, donde por *apostar* por la verdad se entiende de la siguiente manera: En decidir hacer A, S apuesta en que P es el caso si y sólo si, S, al decidir hacer A, creyese que realizar A es una opción tan buena como otras opciones disponibles si y sólo si P fuese el caso.

Pero, de acuerdo con Ginet, dicha condición no es suficiente, porque el apostar en que P es cierto no implica necesariamente creer en P. Al lanzar una moneda y apostar a que saldrá cara, uno no necesariamente cree que saldrá cara, a pesar de que uno lo espere. Para el autor, es necesario además que uno *cuenta* con que sea el caso que saldrá cara. De este modo, cuando Sam vota en el jurado que el imputado es inocente, no sólo apuesta por la verdad de los enunciados del testigo, sino que cuenta o asume con su verdad. De la misma manera, cuando Sue decide no recordarle a Sam que traiga el libro, ella apuesta por la verdad de la proposición “Sam traerá el libro”, de modo que cree en la misma. Si, por el contrario, hubiese decidido recordarle a Sam que trajese el libro, Sue hubiese apostado por la verdad de la proposición “Sam no traerá el libro”, adoptando por tanto una creencia distinta.

La diferencia principal en *contar* con que P es el caso y meramente *apostar* que ello es así tiene que ver con la actitud ante la posibilidad de que P no sea el caso. Si meramente apuesto con que P es el caso, tengo en mente la posibilidad de que ello no sea así. Pero cuando *cuento* en que la proposición es verdadera, no estoy preparado para que ello no sea así. Tengo una creencia respecto a la verdad de la proposición respectiva. Si, por ejemplo, Sam hubiese sólo apostado por la verdad del testimonio del testigo, perfectamente pudiese haber tomado la misma decisión en el jurado respecto a la inocencia del imputado. Pero hubiese tenido que prepararse para la posibilidad de que el testimonio resultase falso. Es precisamente esto último lo que no ocurre en los casos en los que uno además cuenta con la verdad de la proposición.

Por su parte, Feldman (2001) también ha esgrimido argumentos a favor del VD, aunque con un alcance limitado: Si bien tenemos control sobre alguna de nuestras creencias, ello no tiene ninguna significancia epistemológica como para defender concepciones deontológicas sobre la justificación (p. 79).

El argumento de Feldman comienza con la siguiente distinción: Existe, por un lado, el control voluntario básico, y, por el otro, el control voluntario no básico⁶⁸. Un caso del primero involucra, por ejemplo, los movimientos corporales. En contraste, hay situaciones que, si bien están bajo nuestro control, no son homologables a los movimientos corporales. Si es que deseo prender las luces de una habitación, debo realizar determinados movimientos corporales para presionar un botón y desencadenar mecanismos que llevarán a que se prenda la ampolleta de la habitación. Este es un ejemplo paradigmático de hechos del mundo que están bajo nuestro control voluntario, pero que no son básicos.

El siguiente paso argumentativo, señala Feldman, y utilizando el ejemplo anterior, es destacar que la creencia sobre si las luces están o no apagadas se correlaciona casi perfectamente con nuestro movimiento corporal que presiona el botón de la habitación para que se enciendan las luces. De esa manera, si deseo creer que las luces de la habitación están encendidas, sólo me basta con prenderlas para formar dicha creencia. Como señala Feldman:

More generally, when I have control over a state of the world and my beliefs about that state track that state, then I have just as much control over my belief about the state as I have over the state itself. (2001, p. 81).

Entonces, debido a que tenemos control sobre determinados hechos del mundo, tenemos al mismo tiempo control sobre las creencias referentes a dichos hechos.

⁶⁸ Por supuesto, estas dos categorías no agotan el abanico de tipos de actividades existentes. Pero para entender el argumento de Feldman, basta mencionar estas dos.

Con los argumentos anteriores expuestos, es posible ahora mostrar algunas de las críticas que se han esgrimido en contra de la voluntariedad de la modificación o adopción de creencias. Si bien es cierto hay otros autores que ofrecen argumentos a favor de esta doctrina, como Steup (2001), por ejemplo, no serán considerados aquí, pues dentro de la literatura las posturas de este autor han sido ya criticadas de manera eficaz por otros autores que adhieren a versiones más moderadas del VD, como el mismo Feldman (2001).

Una de las críticas clásicas al VD es la que esgrime Williams (1970). El corazón de los argumentos de este autor se basa en la imposibilidad conceptual de que las creencias puedan ser modificadas a voluntad. Un primer argumento consiste en lo siguiente: Si las personas pudiesen controlar sus creencias a voluntad, entonces podrían tomar postura frente a proposiciones independientemente de si tienen en mente su valor veritativo. Es decir, inclusive si uno pensase, por ejemplo, que la proposición P es falsa, uno podría, de todas maneras, formarse una creencia y una disposición a creer que P es verdadera. Pero ello va en contra de la naturaleza conceptual de la creencia. La creencia, señala Williams, es una representación de la realidad que aspira a ser verdadera, de modo que, si decido voluntariamente creer que tal o cual proposición es cierta, independientemente de su verdad, no podría representarme al mismo tiempo el hecho de que la adquirí voluntariamente.

Dicho de otro modo, si el VD fuese cierto, entonces uno tendría consciencia de que se tiene el poder de adquirir creencias a voluntad. Pero si fuese así, uno tendría que hacerlo de tal manera que uno creyese que los hechos del mundo representados son ciertos, independientemente de si de hecho lo son. Pero la consciencia de saber que uno decidió creer la verdad de terminada

proposición merma la posibilidad misma de representarme dicha proposición como verdadera. O al menos, así lo señala Williams (p. 148)⁶⁹.

Otro argumento esgrimido por Williams es el argumento de la creencia empírica. Para Williams, una creencia empírica es aquella que resulta de la interacción de un individuo con su ambiente perceptual. De este modo, una creencia perceptual de que P es el caso, resulta del funcionamiento apropiado de los órganos perceptuales del individuo. Pero resulta difícil concebir que podamos tener creencias perceptuales a voluntad⁷⁰.

Más allá de la debilidad o fortaleza de los argumentos de Williams en contra del VD, es posible esgrimir otro tipo de críticas basada en la distinción entre aceptación y creencias. Estas críticas, como se mencionó en el inicio de este trabajo, serán de índole conceptual, siguiendo, por tanto, una línea similar a las de Williams. Específicamente, se argumentará que tanto los experimentos mentales de Ginet como los de Feldman no son casos de modificación voluntaria de creencias, sino más bien, de aceptación de proposiciones. Una vez expuestas dichas críticas, se procederá al desarrollo de esta distinción, y cómo su aplicación a la discusión epistemológica del desacuerdo permitirá reivindicar la significancia epistémica de este fenómeno sin que ello implique asumir una postura conciliacionista.

⁶⁹ El argumento de la imposibilidad conceptual, no obstante, no ha estado exento de críticas. Estas se basan en la distinción entre adquisición de creencias y fijación de creencias. Básicamente, consisten en señalar que un individuo puede adquirir a la voluntad una creencia respecto a cierta proposición por razones pragmáticas, lo cual puede llevarlo eventualmente a evaluar de forma distinta la evidencia. Véase Jonhston, (1995), Winters, (1979).

⁷⁰ Al igual que con el argumento anterior, el argumento de la creencia empírica también ha recibido críticas. Una primera crítica refiere a que, de hecho, tenemos varias creencias empíricas que no son causadas por estados de hechos que percibamos por el funcionamiento correcto de nuestros órganos perceptuales (Bennett, 1990). Una segunda crítica resalta que, inclusive si fuese un argumento fuerte, el argumento de la creencia empírica mostraría, simplemente, que hay un tipo específico de creencias que no son susceptibles de ser adquiridas a voluntad. La validez del argumento, entonces, no tiene por qué extenderse a otros tipos de creencias.

3. La distinción entre aceptación y creencia

Como vimos, para Ginet y Feldman hay situaciones que ilustran nuestra capacidad para decidir sobre nuestros estados mentales doxásticos. Desde perspectivas distintas, ambos argumentan a favor de la idea de que podemos cambiar voluntariamente nuestras creencias respecto a determinada proposición. No obstante, sus posturas no están exentas de críticas.

En el caso de la postura de Ginet, gran parte de su plausibilidad reside en que, en muchas situaciones de la vida cotidiana, nos encontramos en situaciones similares a las de Sam o Sue, en el sentido de que, cuando no tenemos certeza evidencial respecto a una proposición cuya verdad o falsedad nos preocupa, decidimos adoptar una actitud determinada sobre dicha verdad o falsedad. Pero esto no tiene por qué entenderse necesariamente en términos de adopción voluntaria de creencias. Cuando Ginet señala que un individuo decide adoptar la creencia de que P al decidir A dadas ciertas condiciones, lo que describe no es un caso de adoptar voluntariamente una creencia, sino más bien de *aceptar* una proposición por razones pragmáticas, sin que ello implique necesariamente asumir su verdad o falsedad. Por lo tanto, sus argumentos no permiten establecer una defensa al VD.

Lo mismo ocurre en el caso de Feldman. Recordemos que la defensa de este autor a la voluntariedad de la adopción de creencias se basa en la idea de que tenemos control voluntario sobre creencias que refieren a hechos bajo nuestro control. Dicha idea, como vimos, se basa en la distinción de control voluntario básico y control voluntario no básico. Para elaborar la crítica contra el argumento de Feldman, será necesario, primero que todo, introducir una distinción conceptual entre control voluntario directo e indirecto. El primero refiere, básicamente, a la capacidad que tenemos para controlar voluntariamente acciones que dependen directamente de

nosotros. Es lo que Feldman llamaba control inmediato no básico. El control voluntario indirecto, por el contrario, lo ejercemos a partir de acciones con el fin de obtener un resultado. Encender la luz, en el argumento de Feldman, es un caso de control voluntario indirecto. Pero no ocurre lo mismo en el caso de las creencias que dependen de esos hechos. Tenemos control, entonces, voluntario sobre las acciones que ejecutamos, pero las creencias que resultan de ello escapan de dicho control. La diferencia crucial reside en que la adquisición de creencias no puede homologarse a la acción intencionada que la causa. Pero ese error categorial es precisamente el que cometen autores como Feldman.

Supongamos que A y B han tenido una formación en un colegio religioso lo suficientemente similar como para que se consideren mutuamente pares epistémicos respecto a temas religiosos. No obstante, mientras que A ha mantenido sus convicciones religiosas respecto a la existencia de Dios, B ha empezado a tomar un escepticismo sobre esa idea, casi cercana al ateísmo. Un día, ambos discuten y se percatan del desacuerdo que los divide. En t_0 , en la discusión, ambos se dan cuenta que ninguna de las razones que el otro esgrime a favor de su postura consigue ejercer el efecto persuasivo deseado en el otro. En t_1 , A le pide a B que lo acompañe durante determinado lapso a la iglesia, en orden a ver si es que, en el involucramiento en esas prácticas sociales, B llega a creer en Dios. Entre t_1 y t_2 , B comienza a ir de forma regular a la iglesia, así como también a participar y conversar cotidianamente con otras personas religiosas. En t_3 B, finalmente, cree en Dios. Si bien el resultado no está garantizado, es lógicamente posible concebir que B termine creyendo en Dios. Pero no tiene por qué ocurrir así.

¿Qué es lo que nos muestra el ejemplo anterior? Básicamente, que la intención inicial con la que uno se involucra en prácticas de formación de creencias no se puede identificar con el resultado de la misma. Supongamos que B, como resultado de su involucramiento en la práctica social de asistir a la iglesia, se forma la creencia de que Dios existe. En ese caso, sería poco

intuitivo señalar que B decidió voluntariamente adoptar dicha creencia. El ejemplo de Feldman resulta persuasivo porque se omite la variable temporal que hay involucrada. Se podría reformular de la siguiente manera: En t_0 , A desea adoptar la creencia de que P, en donde P expresa la proposición de que la habitación X está con las luces encendidas. En t_1 , A realiza determinados movimientos corporales para prender la luz de la habitación presionando el botón. En t_2 , posteriormente, luego de un brevísimo lapso, la luz de la habitación es encendida. En t_3 , por último, A adopta la creencia de que P.

Si bien la diferencia temporal en ambos casos es distinta –en el caso de asistir a la iglesia, en t_1 es cuando B toma la decisión de involucrarse en una práctica de formación de creencias, mientras que en el caso de Feldman, es en t_0 --, en cada ejemplo el proceso de formación de creencias en las que se involucra el agente es distinto al momento en el que la creencia resulta formada (en t_3). Se podría argumentar en contra de esto que el punto de Feldman no resulta atacado si es que se entiende que lo que hace el agente en su ejemplo es ejecutar una acción momentánea, a diferencia del caso del individuo que asiste a la Iglesia, quien se involucra en una práctica que se desarrolla a lo largo del tiempo. En el caso de la acción puntual, como la de encender la luz de una habitación para formar la creencia de que la luz de la habitación está encendida, tiene un resultado más conectado con la acción que la práctica de ir a la Iglesia para formarse la creencia de que Dios existe.

Aun así, la estructura de la acción-resultado es la misma: Un agente realiza una acción (o un conjunto de ellas lo suficientemente cohesionada como para considerarse una práctica) con la intención de formarse una creencia, y como resultado final emerge un estado doxástico respecto a la proposición que se pretende representar mentalmente. Lo único que está bajo el control de los agentes aquí es ejecutar una acción, o involucrarse en una práctica de formación de creencias. Si de ello resulta una creencia determinada, no depende del agente. Como señala Nottelmann:

It should be remarked that forming, remains a non-action (albeit an action consequence), even when it is an *intended* consequence, as in Feldman's example. Even here, all we can do is cause ourselves to form a certain belief (by manipulating our evidence.) We cannot perform an action of forming that belief. Our voluntary control over our doxastic events remains indirect, even under the most favourable circumstances. (2006, p. 567).

El argumento de Feldman, a lo sumo, muestra que el control voluntario que podríamos tener sobre nuestras creencias, depende, en última instancia, de las prácticas y acciones que ejecutemos. Pero el resultado que de ello se obtenga, en última instancia, no depende de uno. En el caso de Feldman, lo que nos induce a creer que tenemos control voluntario no sólo respecto al proceso que permite encender la luz sino que también al estado doxástico asociado es el apoyo inductivo de que, cada vez que apretamos el botón de una habitación, generalmente la luz se prende. Pero todas las condiciones iniciales que tienen que ser satisfechas para que ello ocurra no dependen de nosotros, al menos en primera instancia.

Con esto en mente, es posible ahondar un poco más en la objeción a la postura de Ginet. Retomando el caso de Sam, Ginet señala que, con la finalidad de llegar a una conclusión en tanto que miembro del jurado, Sam decide creer el testimonio del testigo. O sea, en su decisión de deliberar sobre la inocencia o culpabilidad del imputado, Sam decide creer voluntariamente en los enunciados proferidos por el testigo. Pero no es evidente que esto sea el caso. Para entender por qué esto es así, es necesario destacar que la *acción* de deliberar sobre la inocencia o culpabilidad del imputado obedece a una razón pragmática. Es decir, Sam, para realizar la acción de deliberar en el caso, debe hacerlo habiendo evaluado la evidencia en favor y en contra sobre la acusación. Como resultado de esa deliberación, Sam finalmente cree en parte de la evidencia, el testimonio del testigo que señala que el imputado es inocente⁷¹. Al igual que el caso de Feldman, lo único que

⁷¹ Para una crítica similar a la propuesta de Ginet, véase Nottelmann (2006, p. 572 – 573)

está bajo control del agente es ejecutar determinada acción o involucrarse en determinadas prácticas de formación de creencias. Pero el resultado final, la creencia resultante del proceso, no depende del agente.

Al comienzo de esta sección, se caracterizó el experimento mental del jurado de Ginet como un caso de aceptación, y no de creencias. Pues bien, con el desarrollo de las críticas a sus posturas y a la de Feldman, podemos profundizar más en dicha caracterización.

Quien distingue de manera clara entre creer una proposición y aceptarla es Cohen (1992). Según este autor, creer que P es una disposición a sentir que P es el caso, y que no-P es falso:

(...) belief that P is a disposition, when one is attending to issues raised, or ítems referred to, by the proposition that *p*, normally to feel it true that *p* and false that *not-p*, whether or not one is willing to act, speak, or reason accordingly. (p. 4)

Lo relevante del pasaje citado es que la creencia es entendida aquí como un estado mental, una representación que un individuo tiene respecto a determinada proposición, y que ello no implica necesariamente que uno actúe, hable o razone a partir de esa creencia. Por supuesto, igualmente importante es la referencia hacia la verdad que tiene la creencia. En ese sentido, la caracterización de Cohen coincide en este aspecto con la idea que de esta tiene Williams⁷².

En contraste, la aceptación de una proposición, como se mencionó anteriormente, consiste en la adopción de la misma con propósitos pragmáticos, sin que ello implique asumir la verdad de la

⁷² De acuerdo con Williams, la creencia aspira a la verdad, lo cual quiere decir lo siguiente: Primero, la verdad y falsedad son predicados que indican cómo evaluamos las creencias, a diferencia de otras disposiciones o estados mentales. Aquí resulta útil destacar la idea de Searle (2010) respecto a la dirección de ajuste de las creencias. Debido a que las creencias son representaciones que pretenden ajustarse al estado de cosas que representan, son posibles de ser evaluadas en términos de verdad o falsedad. Esto contrasta con los deseos, en tanto que son representaciones de estados de cosas que no están en el mundo, pero que nos gustaría que se materializasen. En segundo lugar, cuando Williams señala que las creencias aspiran a la verdad, quiere decir que, cuando uno cree que P, uno cree que P es verdadera. En tercer y último lugar, la relación de las creencias con la verdad quiere decir, de acuerdo con Williams, que, cuando uno señala “Yo creo que P”, uno quiere decir, generalmente, que P es verdadera.

misma. Más específicamente, aceptar que P es tratarla como si fuese el caso, de manera tal que uno adopte una política de postular P como una premisa o criterio para las inferencias prácticas, decisiones o cualquier involucramiento en actividades que involucren asumir que P, independientemente de si uno cree o no en la verdad de P. Cohen ilustra muy bien la diferencia entre ambos procesos cognitivos: “‘*Belief*’ carries no conceptual implications about reasoning, ‘*acceptance*’ carries none about feelings” (p. 5). Es decir, mientras que creer que P involucra una disposición a sentir, una representación de que P es el caso, aceptar que P significa asumir dicha proposición dentro de un conjunto variado de situaciones en las que se asume que P es el caso, aun cuando uno ello no vaya acompañado de una creencia respecto a la verdad de P.

De este modo, cuando un individuo se involucra en prácticas de formación de creencias, o ejecuta acciones con la finalidad de llegar a creer determinada proposición, no es la creencia la que orienta dichas acciones, sino la aceptación de la misma. Por lo tanto, lo que está bajo el control voluntario de los individuos es *aceptar* una proposición, no creerla. Pero antes de describir más detalladamente cómo se da la interacción de estos dos tipos de actitudes en un individuo, es importante tener en cuenta algunos aspectos centrales de ambas actitudes destacadas por Cohen⁷³.

Anteriormente, se destacó que la creencia respecto a una proposición involucra un estado mental en la que hay una disposición a sentir que dicha proposición es verdadera, independientemente de si uno realiza actos de habla sobre la misma o actúa de acuerdo a ella. Que la creencia sea una disposición quiere decir que no tiene por qué entenderse como una sensación presente. Si uno cree que Santiago es más grande que Antofagasta, y que Antofagasta es más grande que Tocopilla, entonces, es muy probable que, ante la pregunta “¿Crees que

⁷³ Para quien desee indagar más profundamente en la descripción que Cohen hace de creer que P y aceptar que P, véase (1992, p. 5 – 16).

Santiago es más grande que Tocopilla?”, uno responda que sí, aunque uno no haya tenido nunca esa creencia en mente hasta antes de la pregunta. Esto quiere decir que uno tiene una disposición a sentir que la creencia “Santiago es más grande que Tocopilla” es cierta, aunque uno no haya reflexionado antes sobre ella. Las creencias no tienen que estar presentes en la consciencia para que existan como tales. Esto lo argumenta Cohen (1992) señalando lo siguiente: Si el requisito para atribuir una creencia sobre P a un individuo S fuese el que S debe tener siempre presente en su consciencia de que P es el caso, entonces, si no se satisface este requisito, no se podría atribuir la creencia de que P al sujeto S. De acuerdo con Cohen, cada vez que uno duerme, dicho requisito no se cumple. Por lo tanto, si eso fuese cierto, entonces cada vez que dormimos, las creencias que tenemos en estado de vigilia dejarían de existir, ya que, al estar dormidos, no tenemos presente en nuestra consciencia nuestras creencias.

Más allá de la fortaleza o debilidad del argumento de Cohen, lo relevante es que, en los contextos en que atribuimos creencias a individuos, asumimos que una creencia es un tipo de estado mental que podemos hacer presente a nuestra consciencia, y que ello no es imposibilitado porque, al dormir cada noche, no podamos tener consciencia de nuestras creencias.

Pero esta concepción de creencia como disposición a creer que determinada proposición es el caso, independientemente de si está de hecho o no presente en nuestra consciencia, no significa que sea también una disposición a proferirlo o a actuar de acuerdo con ello. La representación mental que uno tiene respecto a una proposición P no es idéntica a la expresión verbal de la misma. Es posible concebir que alguien crea que P, pero que no lo exprese ni actúe acorde a esa creencia.

Supongamos que un individuo, Juan, tiene la creencia moral de que X es preferible moralmente a Y, pero que, dadas las circunstancias políticas de su país, no puede expresar dicha

creencia. En este caso, Juan no puede realizar actos de habla que involucren la creencia de que X es preferible moralmente a Y, ni tampoco actuar de acuerdo con la misma, debido a que, de hacerlo, su vida correría peligro. Sin embargo, no diríamos que Juan ya no tiene la creencia de que X es preferible moralmente a Y. Sólo diríamos que tiene una creencia que, por motivos completamente ajenos a la voluntad de Juan, no puede ser expresada ni manifestada conductualmente. Por lo tanto, no es una condición necesaria para que Juan crea que X es moralmente preferible a Y que tenga que expresarla verbalmente o actuar acorde a ella.

De la misma manera, la expresión verbal o manifestación conductual de una creencia tampoco es una condición suficiente. Siguiendo con el mismo caso de Juan, puede que este, en las circunstancias políticas de su país, no sólo tenga que abstenerse de expresar su creencia de que X es moralmente preferible a Y, sino que, además, para que su vida no corra peligro, debe mostrar adherencia a una creencia que rechaza categóricamente: Y es moralmente preferible a X. Si bien esta última idea Juan no la cree, debe expresarla verbalmente y actuar conforme a ella si quiere pasar desapercibido. Es decir, Juan debe comportarse y proferir expresiones verbales de una proposición que no cree. Pero que actúe y se manifieste en favor de que Y es preferible moralmente a X, no significa que Juan crea de hecho esto último⁷⁴. Por tanto, el acto de habla que expresa que P, o el actuar acorde a P, no es una condición ni necesaria ni suficiente para creer que P.

Pero este problema respecto a la distinción entre creer que P y manifestar verbal y conductualmente que P no es un problema que sea patrimonio propio de la creencia. Como señala

⁷⁴ Un ejemplo de esto son las creencias posicionales. Básicamente, las creencias posicionales son aquellas que un individuo adopta en virtud del lugar o posición de responsabilidad que ocupa dentro de una estructura organizativa. Por ejemplo, un individuo que detenta la representación de un grupo o institución, quizás no comparta la postura del grupo sobre cierto conflicto. No obstante, debido a que cumple un rol de representación, debe abstenerse de aceptar su creencia y comportarse pragmáticamente de acuerdo a la postura del grupo que representa. Véase Tollefsen (2015).

Cohen: “*Equally acting as if it is true that p is not necessarily a way of declaring that you accept that p*” (p. 14). Es decir, tal y como la creencia no es reductible a una manifestación conductual, la aceptación tampoco. Este último proceso, lejos de ser un acto de habla o disposiciones conductuales, es más bien la adopción de una política en la que una proposición orienta las decisiones prácticas de uno. Si bien en la realidad pueden ser poco discernibles cuáles elementos, de una misma acción o práctica de un individuo, constituyen la aceptación de una proposición y cuáles meramente disposiciones conductuales respecto a la misma, lo relevante a distinguir, en términos conceptuales, es que la aceptación de una proposición involucra un compromiso con esta, con su utilización como una premisa dentro de las inferencias prácticas. La aceptación, en definitiva, es también un estado mental, y no tiene por qué reducirse a una expresión verbal, ya que puede ser tácito. Sin embargo, que sea tácito, es decir, que uno adopte una política de adopción de una proposición P y pueda no ser expresado verbalmente, no significa que se pueda concebir la aceptación en términos no verbales. Debido a que la aceptación es un silogismo práctico, en el cual asumimos la verdad de una proposición por propósitos pragmáticos (es decir, no necesariamente evidenciales), la relación inferencial entre la proposición *aceptada* y las decisiones que se siguen de P no pueden ser concebidas si no se asume la naturaleza lingüística de las mismas.

Vemos, entonces, que creer que P y aceptar que P son estados mentales distintos. Sin embargo, pese a sus diferencias, usualmente están asociados entre sí. La relación que ambos estados mentales tienen es de doble dirección. Por un lado, usualmente creer que P es, *prima facie*, una razón para aceptar que P. Generalmente, cuando uno evalúa qué premisas adoptar de acuerdo a las circunstancias, las creencias que uno tiene pueden actuar como un criterio implícito para la elección. Pero hay circunstancias en las que las creencias pueden dejar de ser razones para aceptar premisas. Si un abogado de la fiscalía debiese defender a un cliente del cual cree que es

culpable, no puede adoptar la proposición “mi cliente es culpable” como una premisa dentro de su ejercicio profesional. Como defensor público, el abogado debe velar por el derecho a la defensa del imputado, independientemente de sus creencias personales al respecto. Por lo tanto, debe aceptar la proposición “mi cliente es inocente”, a pesar de que no la crea. De esta manera, si bien usualmente la creencia de que P puede servir como una razón para aceptar que P, esto no siempre es así.

En contraste con lo anterior, aceptar que P no constituye una razón para creer que P. Más bien, constituye, generalmente, una *causa* para llegar a creer que P. Como vimos anteriormente con el caso de la creencia en la existencia de Dios, si uno se involucra en prácticas de formación de creencias, como asistir a misa, participar en encuentros cristianos, leer constantemente la Biblia e ir a retiros espirituales, entre otras, posiblemente emerja en uno la creencia en un Dios omnipotente con los atributos que la religión cristiana le otorga. En ese sentido, involucrarse en esas prácticas es *aceptar* una proposición dentro de las prácticas y decisiones de uno, y ello puede *causar* determinada creencia. Pero, como vimos anteriormente, no hay una necesidad de que, al involucrarse en prácticas de formación de creencias aceptando determinadas proposiciones, se obtenga el resultado de sentir que dichas premisas son verdaderas.

De todo esto se puede ver claramente por qué las creencias no son voluntarias: Debido a que las creencias corresponden a lo que uno considera verdadero, y debido a que esto último no está bajo el control de uno, las creencias no se rigen bajo nuestra voluntad. Las creencias empíricas son causadas por la interacción del entorno con nuestros aparatos perceptivos, las creencias morales responden a intuiciones formadas por nuestra interacción en nuestro entorno histórico, social y cultural, etc. En definitiva, uno no controla las propias representaciones mentales que aspiran a representar verdaderamente determinado estado de cosas del mundo. Lo

que sí está bajo nuestro control, en cambio, es cuáles proposiciones utilizaremos en nuestros razonamientos prácticos:

Acceptance, in contrast with belief occurs at will, whether by an immediate decision or through a gradually formed intention. This is because at bottom it executes a choice—the accepter’s choice of which propositions to take as his premises. (p. 22)

Sin duda, es muy difícil discernir, en la práctica, ambos procesos entre sí. Muchas veces operan simultáneamente, y la introspección no siempre nos puede entregar el conocimiento de cuándo estamos aceptando una proposición y cuándo la estamos creyendo. Y es que, normalmente, aceptamos lo que creemos y creemos lo que aceptamos. Pero ello no obsta a que sea necesaria la distinción conceptual entre ambos procesos cognitivos. Mientras que uno de ellos, la aceptación, es un proceso voluntario, la creencia es involuntaria. Es precisamente esta diferencia la que permitirá desarrollar la crítica a la idea que ha habido en la literatura de la epistemología del desacuerdo de que los agentes involucrados en casos idealizados en desacuerdo pueden modificar sus posturas doxásticas voluntariamente. Con lo expuesto hasta ahora, resulta necesario ver cómo esta distinción permite elaborar una tesis que reivindique la significancia epistémica del desacuerdo, pero sin que implique asumir una postura conciliacionista.

4. La epistemología del desacuerdo en términos de aceptación

En la primera sección vimos en qué sentido el VD opera implícitamente en las discusiones de la epistemología del desacuerdo. Cuando uno pregunta por lo que debería hacer un agente cuando se percata de que hay un par epistémico que discrepa de la postura de uno respecto a un tema, se

presupone que está bajo el control voluntario del agente el qué hacer con la misma. Pero como se argumentó en la sección previa, las creencias no son susceptibles de ser modificadas a voluntad.

Dentro de la literatura en la epistemología del desacuerdo, quien aplicó la distinción entre aceptación y creencia y la crítica de Williams contra el VD fue Elgin (2010). Allí, la autora argumenta que, debido a que las creencias son involuntarias, no es posible seguir las recomendaciones de retener la creencia original, suspender el juicio, o modificar el grado de confiabilidad de mi creencia hacia un término medio respecto a la creencia de la otra parte del desacuerdo. La negación de Elgin del VD se basa, al igual que la crítica de Williams, en que asumir la voluntariedad de adopción de creencias implica negar la conexión que tiene este estado mental con la verdad del contenido de la misma.

Por lo tanto, si la pregunta por lo que debería hacer un agente se entiende no en términos de qué postura doxástica debiese adoptar, sino más bien por si debiese continuar *aceptando* o no la proposición en torno a la cual emerge el desacuerdo, entonces es posible continuar respondiendo la pregunta epistemológica del desacuerdo en términos de voluntarismo. Este último proceso, vimos, se relacionaba con involucrarse en prácticas de formación de creencias respecto a una proposición que, si bien aceptamos, quizás no tenemos una postura doxástica respecto a ella todavía. Aplicado al caso del desacuerdo, entonces, la prescripción de la acción que uno debería realizar en caso de desacuerdo con un par epistémico debiese entenderse en términos de aceptación de la proposición en disputa. Si A acepta que P y que P implica $\neg Q$, mientras que B acepta que Q y que Q implica $\neg P$, y si ambos reconocen que están en un caso idealizado de desacuerdo, entonces la pregunta para A es si debiese continuar aceptando que P, mientras que para B es si debiese continuar con la aceptación de Q.

Aceptar una proposición, como vimos, es un proceso voluntario en el cual uno se involucra en prácticas de formación de creencias, y que puede resultar en la adquisición de estas. De este aspecto, Elgin destaca que entender así la discusión epistemológica del desacuerdo permite colocar el foco de atención no en la acción del agente, sino en la constelación de creencias resultantes del involucramiento en dichas prácticas. Ahora bien, concentrarse en las acciones del agente no involucra problemas si es que estas se entienden a partir del concepto de aceptación, ya que, como se argumentó anteriormente, este es posible de ser controlado a voluntad.

Lo relevante a tener en cuenta aquí es que el desarrollo de estas ideas aplicadas al desacuerdo no es solamente reformular el debate sin consecuencias. Por el contrario, entender la pregunta por la actitud doxástica que debiese adoptar el agente involucrado en un caso idealizado de desacuerdo en términos de aceptación reconfigura la discusión misma. Para el objetivo de este capítulo, la consecuencia principal a destacar es la implicancia, para el Conciliacionismo, que tiene evaluar qué proposición aceptar en un caso de desacuerdo en términos de las creencias resultantes de un proceso de formación de creencias.

Si entendemos la discusión epistemológica del desacuerdo en términos de aceptación, entonces la prescripción de lo que debería hacer un agente debiese formularse también de esa manera. Así, cuando el conciliacionista prescribe la suspensión del juicio en caso de desacuerdo, estaría prescribiendo la suspensión de la proposición en disputa⁷⁵. O, dicho de otra manera, estaría prescribiendo dejar de utilizar P o Q como una premisa dentro de las inferencias prácticas. Si, en cada caso de desacuerdo con un par epistémico, debiésemos abstenernos de utilizar las

⁷⁵ Como se mostró en la nota 44, cuando uno entiende lo que se discute en este debate sobre el desacuerdo a partir del concepto de aceptación, la concepción cuantitativa de las creencias deja de ser relevante. La aceptación no admite variación de grados. Si uno se involucra en una práctica en la que se acepta determinada proposición, uno no puede aceptar la misma en mayor o menor intensidad. La aceptación sólo varía en contenido.

proposiciones en torno a las que surge el disenso, tendríamos muy pocas premisas no controversiales para razonar y/o decidir involucrarse en prácticas de formación de creencias.

El costo epistémico del Conciliacionismo se puede apreciar de manera más clara cuando ejecutamos acciones o nos involucramos en prácticas que tienen un fin cognitivo, donde por esto último se entiende una finalidad que busca obtener ganancia epistémica. Supongamos que A y B son dos filósofos que se reconocen mutuamente como pares epistémicos en discusiones relativas a la filosofía de la mente. Mientras que A es un reduccionista eliminativista respecto a los estados mentales, es decir, cree que es posible reducir la mente al cerebro, B es un dualista, pues cree que lo mental es de naturaleza distinta de lo físico. Ambos discrepan en torno a la verdad de la proposición P: “estados mentales = estados cerebrales”. Mientras que para A dicha proposición es verdadera, para B es falsa. Si la racionalidad se trata de responder adecuadamente a la evidencia, y si uno sigue la recomendación conciliacionista, entonces quizás A y B deban suspender sus respectivas aceptaciones. Pero si de lo que se trata la racionalidad es de llegar a tener creencias verdaderas justificadas, entonces la suspensión de la aceptación, tanto para A como para B, es epistémicamente costosa, porque dejaría a ambos filósofos sin una premisa relevante para determinar si el materialismo o el dualismo son teorías verdaderas respecto a la mente.

Sin duda, las discusiones filosóficas presentan muchas más complejidades que las que este ejemplo muestra, pero lo relevante a destacar aquí es que, si tuviésemos que abstenemos de usar proposiciones o teorías controversiales, no habría posibilidad de determinar cuál de ellas es verdadera o falsa, o cuál tiene mayor grado de fertilidad para explicar y resolver problemas filosóficos relacionados. Por lo tanto, pensar en términos de aceptación la decisión que sería razonable por parte del agente involucrado en un caso idealizado de desacuerdo nos muestra que la prescripción conciliacionista es inviable si de lo que se trata es de tener ganancia epistémica. Entonces, aun cuando el desacuerdo pueda constituir una evidencia que inevitablemente pueda

disminuir nuestra confianza en nuestra postura doxástica original, es razonable que los agentes involucrados puedan continuar aceptando sus posturas, en orden a ver si es que, en el desarrollo de estas, puedan formularse nuevos argumentos o recopilar nueva evidencia que favorezca a uno de los lados. En esto no hay contradicción, pues si bien la creencia de que P puede disminuir, ello no obsta a que uno siga *aceptando* que P (o Q).

Pero también reformular el debate de esta manera permite destacar una dimensión que, en el debate actual, ha recibido poca atención: la dimensión diacrónica. Si los agentes están justificados en continuar utilizando las proposiciones en disputa (P en el caso de A, y Q en el de B) con el fin de ver cuál de ellas, en definitiva, tiene mayor soporte evidencial, entonces la investigación misma que realicen utilizando dichas proposiciones como premisas involucra una dimensión de desarrollo de las posturas respectivas. Debido a que uno no tiene un acceso epistémico privilegiado a todas las implicancias de lo que uno cree, generar las condiciones que hacen posible investigar y desarrollar la postura propia permite generar nueva evidencia relevante para el desacuerdo. Dejar que las proposiciones, teorías o ideas en torno a las cuales surge el desacuerdo, sean desarrolladas a través del tiempo, entonces, tiene una justificación epistémica y pragmática al mismo tiempo: Epistémica porque sólo a través de la posibilidad de recopilar nueva evidencia a partir del desarrollo de las ideas en disputa se podrá dirimir, en definitiva, cuál parte del desacuerdo tiene mayor respaldo evidencial, y pragmática porque desarrollar esas ideas involucra continuar aceptando la proposición que uno cree, con el fin de ver si es que manteniéndola pueden llegar a formarse en uno creencias verdaderas respaldadas por la evidencia.

Sin embargo, una posible crítica que se podría esgrimir contra esta manera de entender el desacuerdo es señalando que, si la aceptación involucra adoptar una política de utilizar como premisa una proposición P para las inferencias prácticas, entonces, al aceptar P, uno

necesariamente se ve involucrado a aceptar las implicancias de P. De esta manera, si, por ejemplo, adopto la política de asumir como premisas para inferencias prácticas la conjunción P1, P2 y P3, y si de P1, P2 y P3 se sigue Q, entonces, debo aceptar también Q. Si esto es así, la investigación y desarrollo de las teorías que aceptamos deja de tener la relevancia suficiente para justificar que el desacuerdo deba resolverse a lo largo del tiempo. ¿Por qué? Básicamente, porque uno *ya está* comprometido con la aceptación de las consecuencias de las premisas que uno adopta, independientemente de si uno tiene acceso epistémico a ellas. Por lo tanto, la actitud epistémica más razonable no es el desarrollo de las teorías y posturas propias, sino más bien responder, *en el momento del desacuerdo*, ante la evidencia de que uno se encuentra en un caso idealizado de desacuerdo.

Por lo tanto, la idea de que tenemos una falta de acceso epistémico a las implicaciones de las proposiciones que aceptamos como premisas, y que es esto lo que nos justifica a desarrollar nuestras teorías a través del tiempo, no puede ser una razón para que, *en el momento del desacuerdo*, no debamos responder a la evidencia de segundo orden de que hay un par epistémico que difiere de la postura de uno. Dicho de otra manera, la dimensión diacrónica del conflicto no implica que, desde una dimensión sincrónica, no debamos tener una respuesta ante la evidencia de segundo orden de que estamos en un caso de desacuerdo. Esto es precisamente lo que tiene en mente Feldman cuando señala que la actitud epistémica adecuada es responder razonablemente ante la evidencia, y no obtener creencias verdaderas justificadas.

Si bien se había criticado anteriormente que los objetivos de la epistemología tengan que reducirse meramente a responder de forma adecuada a la evidencia, hay otros problemas en la crítica recién expuesta, y que apuntan más directamente a concebir la aceptación de proposiciones como premisas bajo la clausura deductiva: Debido a que, de una contradicción se sigue cualquier proposición, ¿Se sigue de ello que, al aceptar un conjunto inconsistente de

proposiciones, se tenga que aceptar entonces cualquier proposición? Es decir, si adopto como una política el aceptar proposiciones inconsistentes entre sí como premisas para inferencias prácticas, y debido a que, de proposiciones inconsistentes o contradictorias entre sí se sigue cualquier proposición, ¿estamos obligados a aceptar necesariamente cualquier proposición? Otro aspecto problemático de concebir a la aceptación bajo la clausura deductiva es que hay algo poco intuitivo en que uno deba estar comprometido con la aceptación de las consecuencias de las premisas que uno acepta si es que las primeras nos son desconocidas. Si un individuo A acepta la proposición P, y de P se sigue Q, pero aun nadie ha descubierto que de P se sigue Q, ni tampoco A, ¿se sigue que este último debiese estar comprometido con la aceptación de Q?

Supongamos que en un momento histórico t_0 , un individuo A acepta la teoría Y, de la cual hay un conjunto de consecuencias desconocidas en t_0 . Sin embargo, en t_1 , la comunidad científica de la que A forma parte descubren que de la teoría Y se siguen las consecuencias P1, P2 y P3. En este caso, no sería intuitivo señalar que A, en t_0 , estaba comprometido a aceptar la verdad de P1, P2 y P3, dado que no tenía acceso epistémico a ellas. Pero, además, es difícil señalar que, en t_1 , el descubrimiento de P1, P2 y P3 sea susceptible de ser entendido como un conjunto de proposiciones ya aceptadas en t_0 . Precisamente por nuestra falta de acceso epistémico a dicho conjunto, en t_1 este descubrimiento se concibe como un nuevo ítem de nuestro conocimiento *sí mismo*, no meramente como algo ya aceptado en t_0 .

¿Cómo compatibilizar, entonces, la intuición de que aceptar proposiciones como premisas involucra también comprometerse, en algún sentido, con las consecuencias de esas premisas, con los conflictos que acarrea conceptualizar la aceptación bajo la clausura deductiva? Para resolver este conflicto, resulta útil distinguir entre lo que Cohen (1992) llama la clausura objetiva bajo deducibilidad (*objective closure under deducibility*) y la clausura subjetiva bajo deducibilidad (*subjective closure under deducibility*). La aceptación está bajo clausura objetiva bajo deducibilidad

si y sólo si, para cada $P_1, P_2 \dots P_n$, y para cada Q que es deducible de $\{P_1, P_2 \dots P_n\}$, cualquier S que acepte $\{P_1, P_2 \dots P_n\}$, acepta Q . Por otro lado, la aceptación está bajo clausura subjetiva bajo deducibilidad si y sólo si, para cada $P_1, P_2 \dots P_n$, para cada Q que es deducible de $\{P_1, P_2 \dots P_n\}$, y para cada S que acepte la deducibilidad de Q respecto a $\{P_1, P_2 \dots P_n\}$, S acepta Q . De esta manera, si entendemos la aceptación desde esta última noción de deducibilidad, es decir, si consideramos como parte de las condiciones para estar bajo deducibilidad el que el sujeto S acepte que Q se deriva de la conjunción $\{P_1, P_2 \dots P_n\}$, se pueden evitar los problemas anteriormente mencionados. ¿Por qué? Básicamente, porque, si bien es cierto, cada vez que uno acepte P , y si Q se deduce de P , uno *debería* aceptar Q , que *de hecho* eso ocurra va a depender si aceptamos la deducibilidad de Q respecto a P . Puede que alguien acepte un conjunto inconsistente o contradictorio de proposiciones entre sí, pero no aceptar la deducibilidad de cualquier proposición respecto a dicho conjunto. Del mismo modo, puede que uno acepte P , pero no tenga acceso epistémico a las implicancias de P , de modo tal que no acepta que, por ejemplo, Q sea deducible de P . Si bien *debería* aceptar que Q , es lógicamente posible concebir que, *de hecho*, no acepte que Q .

A partir de esto podemos identificar y añadir una tercera condición a la formalización que uno puede hacer de los casos idealizados de desacuerdo vista en la introducción: i) A acepta que P ; ii) $P \rightarrow -Q$; iii) A acepta $P \rightarrow -Q$; iv) B acepta que Q ; v) $Q \rightarrow -P$; vi) B acepta $Q \rightarrow -P$. Si bien es cierto los casos reales de desacuerdo pueden ser más complejos que lo que puede capturar esta formalización, lo relevante es que a partir de este modelo se pueden destacar, al menos, las características más generales de los casos de desacuerdo.

Respecto a la dimensión diacrónica del desacuerdo involucrada en esta interpretación, uno podría pensar que, bajo esta concepción, el desacuerdo pierde su significancia epistémica. Si uno está justificado en continuar aceptando la proposición que uno cree como una premisa para involucrarse en prácticas con el fin de obtener creencias verdaderas justificadas, entonces se sigue

asumiendo que la primacía la tiene la evidencia de primer orden. Para dirimir el desacuerdo se necesita continuar recopilando evidencia adicional, o argumentos que tengan como objeto la proposición en disputa. Pero ello no es así. De hecho, precisamente porque el desacuerdo tiene significancia epistémica, es que los agentes deben continuar desarrollando sus respectivas posturas. Debido a que somos agentes epistémicos falibles, el reconocernos parte de un caso idealizado de desacuerdo nos muestra la posibilidad real de que pudimos haber cometido un error. Pudimos haber ponderado de manera equívoca la evidencia, o haber pasado por alto argumentos relevantes. Ser consciente, en definitiva, de que hay una postura alternativa relevante e incompatible con la nuestra constituye un derrotador de nuestra justificación inicial. Pero, como se ha argumentado en esta sección, que el desacuerdo constituya evidencia de segundo orden que debilite nuestra justificación respecto a nuestra postura doxástica no se sigue que uno deba abstenerse de *aceptar* P o no-P. El desacuerdo, en definitiva, constituye una razón para reevaluar nuestra evidencia de primer orden, para continuar involucrándose en prácticas de recopilación de evidencia relevante, de manera que, eventualmente, se pueda obtener ganancia epistémica respecto a los disensos que emergen entre pares.

Pero el éxito no está asegurado. Si las prácticas de formación de creencias, basadas en la aceptación de determinadas proposiciones como premisas para los razonamientos y decisiones prácticas, no causan necesariamente creencias al respecto, tampoco lo hacen las prácticas de recopilación de evidencia. Uno podría continuar investigando sobre las posturas involucradas en el desacuerdo, con el fin de obtener eventualmente la evidencia o argumentos suficientes como para derrotar la postura contraria (o la de uno si es que resulta que es la propia la equívoca de acuerdo a los nuevos antecedentes), pero puede no darse esa obtención. El peso epistémico del desacuerdo, en definitiva, constituye una razón para aceptar que uno puede haber cometido un

error, y que, por tanto, es necesario continuar aceptando las posturas propias y dejar que estas puedan desarrollar lo más posible los grados de fertilidad respectivos.

Conclusión

De toda la exposición precedente, podemos apreciar que es necesario considerar al desacuerdo como un fenómeno epistémicamente relevante si es que se le quiere entender como un objeto de investigación para la reflexión epistemológica. Esta postura ha sido criticada por filósofos no conformistas que argumentan a favor de la primacía de la perspectiva de la primera persona. Pero estas críticas tienen la consecuencia de negar la posibilidad de que el desacuerdo pueda ser considerado un tema de estudio epistemológicamente importante. Por lo tanto, se argumentó aquí a favor de la idea del desacuerdo como un fenómeno epistémica y epistemológicamente relevante a partir de la crítica de dichos argumentos no conformistas.

Que sea un objeto epistémicamente relevante quiere decir que, cuando uno reconoce que uno es parte de un caso idealizado de desacuerdo, dicho reconocimiento constituye evidencia de segundo orden que puede actuar, y que de hecho actúa, como un derrotador de la postura doxástica inicial. Esta tesis ha sido esgrimida por los conciliacionistas. Sin embargo, esta postura no ha estado exenta de críticas. Dos han sido destacadas en este trabajo: La primera tiene que ver con el Voluntarismo Doxástico implícito que hay en la prescripción de que, en caso de desacuerdo, un agente razonable suspendería el juicio o bien modificaría el grado de confiabilidad de su creencia inicial. La segunda crítica relevante refiere a los costos epistémicos que involucra asumir una postura conciliacionista respecto al conocimiento. No sólo por el atribuido escepticismo, que filósofos conciliacionistas como Feldman reconocen y hasta reivindican, sino que también por lo

que implicaría suspender el juicio si es que entendemos dicha recomendación en términos de aceptación.

Precisamente por esos problemas, es que es necesario argumentar a favor de la significancia epistémica del desacuerdo, pero que evite los problemas asociados al Conciliacionismo.

Para lograr ello, se desarrolló la distinción entre aceptación y creencia de Cohen como estados mentales distintos, y se mostró a partir de la misma cómo las discusiones sobre la actitud racional que debiese adoptar el agente tienen que entenderse en términos de aceptación. De esta manera, cuando dos individuos que se consideran mutuamente pares epistémicos reconocen que están en un caso idealizado de desacuerdo, esta evidencia de segundo orden constituye una razón para pensar que uno pudo haber cometido algún error en la evaluación de la evidencia de primer orden. Pero ello no significa que uno deba abstenerse de continuar aceptando la proposición que uno cree, en la medida en que, de continuar aceptándola, podrá ser desarrollada. Continuar aceptando la proposición, teniendo en mente la evidencia de segundo orden que constituye el desacuerdo, es la condición que hace posible recopilar evidencia de primer orden que puede permitir evaluar cuál de las partes del desacuerdo es la que está en lo correcto.

Por supuesto, estas ideas y forma de entender el debate epistemológico del desacuerdo responden sólo a algunas de las preguntas que han sido relevantes en la literatura. Si bien está fuera de los propósitos de este trabajo delinear las aristas que debería tratar una postura más desarrollada, es posible mencionar al menos algunos aspectos significativos al respecto.

Un primer aspecto responde a las temáticas propias de la epistemología. Si el énfasis de la evaluación de qué postura en términos de aceptación radica en la constelación de creencias verdaderas justificadas resultantes del proceso de involucramiento en prácticas de recopilación de

evidencia, entonces una tarea de la epistemología es evaluar las distintas prácticas que producen estos resultados epistémicos. Una línea de preguntas posibles, entonces, es cuáles prácticas permiten obtener más ganancia epistémica en casos de desacuerdo. Y si la evaluación reside en los resultados epistémicos (*epistemic outcomes*) de dichas prácticas, entonces parte del rol de la epistemología es aportar en la ganancia epistémica.

Un segundo aspecto refiere al concepto de justificación. En la primera sección del tercer capítulo vimos brevemente algunas características importantes de este: su relación con la evidencia, y la significancia de reconocer alternativas relevantes incompatibles con la creencia propia. Pues bien, en el marco de la discusión epistemológica del desacuerdo, cuando preguntamos por cómo afecta el percatarse que uno discrepa con el testimonio de alguien a quien consideramos un par epistémico, entonces se pregunta por cómo todo esto afecta a la creencia de uno. Pero si preguntamos por lo que *debería hacer* en ese caso un agente, entonces hablamos en términos de aceptación. Y dado que el énfasis evaluativo refiere a las creencias resultantes del involucramiento del agente en prácticas de formación de creencias o de recopilación de evidencia, entonces uno señalar que dichas creencias resultantes estarán justificadas en la medida en que sean causadas por prácticas epistémicamente confiables. Esta concepción sería una versión confiabilista de la justificación. Pero ambas concepciones no son incompatibles entre sí, porque mientras que la primera es útil para entender cómo *nos afecta* en la justificación el reconocernos en un desacuerdo, la segunda permite explicar en qué prácticas *nos deberíamos* involucrar. O, dicho de otro modo, mientras una permite entender la creencia, la otra permite entender la aceptación de una proposición en la que se basan las prácticas en las que el agente se inserta.

Por cierto, cuáles sean las condiciones suficientes y necesarias para identificar una práctica epistémicamente confiable es una pregunta que excede los propósitos de este trabajo, así como también aquellas que refieren a la relación que pueda tener esta postura con conceptos como la

justificación o la orientación y temáticas de la epistemología. No obstante, son hipótesis que emergen de esta propuesta, y que, abordadas sistemáticamente, pueden dar una imagen más compleja y elaborada sobre la significancia epistémica del desacuerdo.

Bibliografía

Bibliografía primaria:

- Bistagnino, G. (2011) "Epistemology of disagreement: Mapping the debate", *Ecentro Einaudi* 6, ISSN 2036-1246. Obtenido de: (Octubre, 2018:) https://www.centroeinaudi.it/images/abook_file/wp6_11_bistagnino.pdf
- Bogosian, C. (2012) "Steadfastness and the Epistemology of Disagreement", en *Theses and Dissertations*. 393. <http://scholarworks.uark.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1392&context=etd>
- Christensen, D. (2007) "Epistemology of disagreement: the good news", *Philosophical Review*, 116 (2), p. 187-217
- Christensen, D. (2009) "Disagreement as Evidence: The Epistemology of Controversy", *Philosophy Compass* 4/5, p. 756 -767
- Christensen, D. (2013) "Epistemic Modesty Defended", en Christensen, D., Lackey, J. (ed.) *The Epistemology of Disagreement. New Essays*, Nueva York: Oxford University Press, p. 77 – 97,
- Christensen, D., Lackey, J. (2013) *The Epistemology of Disagreement. New Essays*, Nueva York: Oxford University Press
- Cohen, J. (1992) *An Essay on Belief and Acceptance*, Nueva York: Oxford University Press
- Elga, A. (2011) "Reflection and Disagreement", en Goldman, A. Whitcomb, D., (ed.) *Social Epistemology. Essential Readings*, Oxford: Oxford University Press, p. 158- 182
- Elgin, C. (2010) "Persistent Disagreement", en Feldman, R., Warfield, T., (ed.) *Disagreement*, Oxford: Oxford University Press, p. 53- 68
- Feldman, R. (2001) "Voluntary Belief and Epistemic Evaluation", en Steup, M. (ed) *Knowledge, Truth, and Duty*, Oxford: Oxford UP, p. 77 - 92

- Feldman, R. (2006) "Epistemological Puzzles about Disagreement", en Hetherington, S. (ed.) *Epistemic Futures*, Oxford: Oxford University Press, p. 216 - 236
- Feldman, R., Conee, E. (1985) "Evidentialism", *Philosophical Studies* 48 (1): p. 15-34
- Foley, R. (1994) "Egoism in Epistemology", en Schmitt, F. (ed.) *Socializing Epistemology*, Boston: Rowman & Littlefield Publishers, p. 53 - 74
- Ginet, C. (2001), "Deciding to Believe", en Steup, M. (ed.) *Knowledge, Truth, and Duty*, Oxford: Oxford UP, p. 63-76
- Goldman, A. (2010) "Why Social Epistemology is Real Epistemology", en Haddock, A., Millar, A., Pritchard, D. (ed.) *Social Epistemology*, Nueva York: Oxford University Press, p. 1 - 28
- Goldman, A. (2011) "A Guide to Social Epistemology", en Goldman, A., Whitcomb, D. (ed.) *Social Epistemology. Essential Readings*, Nueva York: Oxford University Press, p. 11 - 37
- James, W. (1912) *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Nueva York: Longsman, Green and CO.
-
- Kelly, T. (2005) "The Epistemic Significance of Disagreement", en Gendler, T., Hawthorne, J. (ed.) *Oxford Studies in Epistemology 1*, Nueva York: Oxford University Press, p. 167 - 196
- Kelly, T. (2010) "Peer Disagreement and Higher-order Evidence", en Feldman, R., Warfield, T., (ed.) *Disagreement*, Oxford: Oxford University Press, p. 111 - 174
- Kelly, T. (2013) "Disagreement and the Burdens of Judgement", en Christensen, D., Lackey, J. (ed.) *The Epistemology of Disagreement. New Essays*, Nueva York: Oxford University Press, p. 31 – 53

- Kitcher, P. (1994) "Contrasting Conceptions of Social Epistemology", en Schmitt, F. (ed.) *Socializing Epistemology. The Social Dimensions of Knowledge*, Boston: Rowman & Littlefield Publishers, p. 111 - 134
- Kusch, M. (2011) "Social Epistemology", en Bernecker, S., Pritchard, D. (ed.) *The Routledge Companion to Epistemology*, Nueva York: Routledge, p. 873 - 884
- Matheson, J. (2015) *The Epistemic Significance of Disagreement*, Hampshire: Palgrave Macmillan
- Matheson, J. (2016) "Disagreement and the ethics of belief", en Collier, J. (ed.) *The Future of Social Epistemology. A collective vision*, p. 139 – 148
-
- Nottelmann, N. (2006) "The Analogy Argument for Doxastic Voluntarism." *Philosophical Studies* 131, p. 559-582
- Schmitt, F. (1994) *Socializing Epistemology. The social dimensions of knowledge*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers
-
- Sosa, E. (2010) "Epistemology of disagreement", en Haddock, A., Millar, A., Pritchard, D. (ed.) *Social Epistemology*, Nueva York: Oxford University Press, p. 278 - 297
- Sosa, E. (2018) *Insight and Understanding* (handout). Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile.
- Wietmarschen, H. (2013) "Peer Disagreement, Evidence, and Well-Foundedness", *Philosophical Review* 122 (3): p. 395-425
- Williams, B. (1970), "Deciding to Believe", en Kiefer, H., Munitz, M. (ed.) *Language, Belief, and Metaphysics*, Albany: SUNY Press, p. 95 - 111

Bibliografía secundaria:

- Alston, W. (1989) "The Deontological Conception of Epistemic Justification", en *Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca: Cornell UP, p. 115-152

- Audi, R. (2001) "Doxastic Voluntarism and the Ethics of Belief", en Steup, M. (ed.) *Knowledge, Truth and Duty*, Oxford: Oxford UP, p. 93-111

- Audi, R. (2006) "Testimony, Credulity, and Veracity", en Lackey, J., Sosa, E. (ed.) *The Epistemology of Testimony*, p. 25-48, Oxford: Oxford University Press

- Aumann, R. (1976) "Agreeing to Disagree", *Annals of Statistics*, Vol. 4, 6, p. 1236-1239
- Ayer, A. (1956) *The Problem of Knowledge*, Middlesex, U.K.: Penguin Books

- Baier, A., (1994), "Sustaining Trust", in her *Moral Prejudices*, Cambridge: Harvard University Press, p. 152–182.

- Ballantyne, N., Coffman, E. (2012). "Conciliationism and Uniqueness." *Australasian Journal of Philosophy* 90: p. 657–70.

- Barnes, B. y Bloor, D. (1982). "Relativism, Rationalism, and the Sociology of Knowledge", en Hollis, M. y Lukes, S. (ed.) *Rationality and Relativism*, Cambridge, MA: MIT Press, p. 21-47

- Bennett, J., (1990) "Why is Belief Involuntary?" *Analysis* 50, p. 87-107.

- Carey, B. (2011) "Possible Disagreements and Defeat", *Philosophical Studies* 155 (3): p. 371-381.

- Coady, C. (1973) "Testimony and observation", *American Philosophical Quarterly* 10: p. 149 – 155

- Coady, C. (1992) *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford: Oxford University Press.
- Decker, J. (2014) "Conciliation and Self-incrimination", *Erkenntnis*. DOI: 10.1007/s10670-014-9599-8: p. 1-35

- Conee, E. (2010) "Rational Disagreement Defended", en Feldman, R., Warfield, T. (ed.) *Disagreement*, Oxford: Oxford University Press, p. 69- 90

- Dretske, F. (1971), "Conclusive Reasons." *Australasian Journal of Philosophy*, 49: p. 1–22.

- Dretske, F. (1981), *Knowledge and the Flow of Information*. Oxford: Blackwell.
- Dretske, F. (2000), "The Pragmatic Dimension of Knowledge." In *Perception, Knowledge and Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elga, A., (2007), "Reflection and Disagreement," *Noûs*, 41: p. 478–502.
- Elga, A. (2010) "How to Disagree about How to Disagree", en Feldman, R., Warfield, T. (ed.) *Disagreement*, Oxford: Oxford University Press, p. 175- 186.
- Faulkner, P., (2007), "On Telling and Trusting", *Mind*, 116, p. 875–902.
- Feldman, R. (2000). "The Ethics of Belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, p. 667–695.
- Feldman, R. (2003) "Plantinga on Exclusivism", *Faith and Philosophy*, Vol. 20, No. 1, p. 85-90
- Feldman, R. (2007). "Reasonable Religious Disagreement," en Antony, L. (ed.) *Philosophers without Gods*, Oxford: Oxford University Press, p. 194-214
- Feldman, R. (2009). "Evidentialism, higher-order evidence, and disagreement", *Episteme*, 6(3), p. 294-312
- Foley, R. (2001) *Intellectual Trust in Oneself and Others*, Cambridge: Cambridge University Press
- Fuller, S. (1987), "On Regulating What is Known: A Way to Social Epistemology", *Synthese*, 73(1), p. 145–184.
- Fuller, S. (1988), *Social Epistemology*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Fumerton, R. (2010) "You Can't Trust a Philosopher", en Feldman, R., Warfield T. (ed.) *Disagreement*, Oxford: Oxford University Press, p. 91-110
- Gelfert, A. (2010) "Kant and the Enlightenment's Contribution to Social Epistemology, *Episteme*, Vol. 7, 1: p. 79-99
- Gettier, E. (1963) "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 23(6): 121–123

- Gilbert, M. (1989), *On Social Facts*, New York: Routledge
- Gibbard, A. (1990) *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, Mass: Harvard University Press
- Goldman, A. (1989) *Knowledge in a Social World*, Oxford: Clarendon Press
- Goldman, A. (1987), "Foundations of Social Epistemics", *Synthese*, 73(1), p. 109–144.
- Goldman, A. (1994), "Argumentation and Social Epistemology", *Journal of Philosophy*, 91, p. 27–49
- Goldman, A. y Shaked, M. (1991), "An Economic Model of Scientific Activity and Truth Acquisition", *Philosophical Studies*, 63, p. 31–55.
- Goldman, A. y Cox, J. (1996) "Speech, Truth, and the Free Market for Ideas", *Legal Theory*, 2, p. 1–32
- Goldman, A. (2010b). "Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement." En Feldman, R., Warfield T. (ed.) *Disagreement*, Oxford: Oxford University Press, p. 187–215.
- Gutting, G. (1982) *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press
- Hardy, J. (2010) "Seeking the Truth and Taking Care for Common Goods—Plato on Expertise and Recognizing Experts", *Episteme*, Vol 7, 1: p. 7 – 22
- Hawthorne, J., Srinivasan, A. (2013) "Disagreement Without Transparency: Some Bleak Thoughts", en Christensen, D., Lackey, J. (ed.) *The Epistemology of Disagreement*, Nueva York: Oxford University Press, p. 9–30
- Hume, D. (2005) "Of Miracles", en Huemer, M. (ed.) *Epistemology. Contemporary Readings*, Nueva York: Routledge, p. 221 - 233
- Jones, K., (1999), "Second-Hand Moral Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 96, p. 55–78.
- Johnston, M. (1995) "Self-Deception and the Nature of Mind." En Macdonald, C., MacDonald, G. (ed.), *Philosophy of Psychology*, Cambridge, Mass.: Blackwell
- Kofi Bright, L. et al. (2014) "[What is the State of Blacks in Philosophy?](#)", *Critical Philosophy of Race* Vol 2. No. 2, p. 224 – 242

- Kofi Bright, L. (2017a). ``[Decision Theoretic Model of the Productivity Gap](#)”, *Erkenntnis* Vol. 82, No. 2, p. 421 - 442

- Kofi Bright, L. (2017b). ``[On Fraud](#)”, en *Philosophical Studies* Vol. 174, No. 2, p. 291 - 310
- Kornblith, H. (1994) A Conservative Approach to Social Epistemology, en Schmitt, F. (ed.) *Socializing Epistemology. The social dimensions of knowledge*, Boston: Rowman & Littlefield Publishers, p. 93 - 110

- Kornblith, H. (2017) “¿Hay lugar en la epistemología para la filosofía de sillón?”, en González, R. (ed.) *Experimentos Mentales y Filosofías de Sillón*, Santiago de Chile: Bravo y Allende Editores, p. 187- 214
- Krentzman, A. et al (2011) “Predictors of Membership in Alcoholics Anonymous in a Sample of Successfully Remitted Alcoholics”, *Journal of Psychoactive Drugs* 43, no.1, p. 20-26
- Kusch, M. (2000) “The Sociology of Philosophical Knowledge: A Case Study and a Defense”, en Kusch, M. (ed.) *The Sociology of Philosophical Knowledge*, The New Synthese Historical Library, Vol. 48,, Springer-Science + Business Media, B.V., DOI 10.1007/978-94-015-9399-1, p. 15-38
- Lackey, J. (2010) “A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance”, en Haddock, A., Millar, A., Pritchard, D. (ed.) *Social Epistemology*, Nueva York: Oxford University Press, p. 298-325
- Latour, B., Woolgar, S. (1986) *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton: Princeton University Press
- Lehrer, K. (1976) “When Rational Disagreement is Impossible”, *Nous*, 10, p. 327-332
- Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge: Harvard University Press
- Orellana, M. (2010) “Tradiciones y concepciones en filosofía”, en Nudler, O. (ed.) *Filosofía de la filosofía*, Madrid: Editorial Trotta, p. 49 -78

- Pasnau, R. (2010) "Medieval Social Epistemology: *Scientia* for Mere Mortals", *Episteme*, Vol. 7, 1: p. 23- 41
- Pérez, C. (2012) *Sobre un concepto histórico de Ciencia*, Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Plantinga, A. (1993), *Warrant: The Current Debate*, Oxford: Oxford University Press.
-
- Ramírez, A. (2005) *La transformación de la epistemología contemporánea. De la unidad a la dispersión*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Ramírez, A. (2011a) *Historia de la filosofía contemporánea de las ciencias. Primera parte: los debates originarios en el siglo XIX*, publicaciones especiales depto. de filosofía, documentos del grupo Cognición y Praxis, No. 120, Vol. 41
- Ramírez, A. (2011b) *Historia de la filosofía contemporánea de las ciencias. Segunda parte: el consenso lógico*, publicaciones especiales depto. de filosofía, documentos del grupo Cognición y Praxis, No. 121, Vol. 42
- Ramírez, A. (2012) *Historia de la filosofía contemporánea de las ciencias. Tercera parte: El consenso logicista*, publicaciones especiales depto. de filosofía, documentos del grupo Cognición y Praxis, No. 122, Vol. 43
- Reid, T. (2005) "Inquiry into the Human Mind", en Huemer, M. (ed.) *Epistemology. Contemporary Readings*, Nueva York: Routledge, p. 234 – 238
-
- Rowe, W. (1979), "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No.4: 335-341
- Ryle (2009) *The Concept of Mind*, Nueva York: Routledge.
- Schmitt, F., Scholz, O. (2010) "Introduction: The History of Social Epistemology", *Episteme*, Vol. 7, 1: p. 1-6.
- Searle, J. (2010) *Making the social world: The structure of human civilization*, Nueva York: Oxford University Press

- Shapin, S. (1994) *A Social History of Truth*, Chicago: The University of Chicago Press
- Sidgwick, H. (1981), *The Methods of Ethics*, Cambridge: Hackett
- Solomon, M. (1994) A More Social Epistemology, en Schmitt, F. (ed.) *Socializing Epistemology. The social dimensions of knowledge*, Boston: Rowman & Littlefield Publishers, p. 217 – 234
- Steup, M. (2001) “Epistemic Duty, Evidence, and Internality”, en Steup, M. (ed.) *Knowledge, Truth and Duty*, Oxford: Oxford UP, p. 134- 148
- Talbott, W. y Goldman, A. (1998), “Games Lawyers Play: Legal Discovery and Social Epistemology”, *Legal Theory*, 4, p. 93–163
-
- Taylor, C. (1990) “La filosofía y su historia”, en Rorty, R., Schneewind, J., Skinner, Q. (ed.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Buenos Aires: Paidós, p. 3 - 48
- Tollefsen, D. (2015) *Group as Agents*, Cambridge: Polity Press
- Traiger, S. (2010) “Experience and Testimony in Hume’s Philosophy”, *Episteme*, Vol. 7, 1: p. 42-57
- van Cleve, J. (2006) “Reid on the Credit of Human Testimony”, en Lackey, J., Sosa, E. (ed.) *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Oxford University Press, p. 50 - 76
- van Inwagen, P. (1996) “It is Wrong, Always, Everywhere, and for Anyone, to Believe Anything, Upon Insufficient Evidence”, en Jordan, J., Howard-Snyder, D. (ed.) *Faith, Freedom, and Rationality*, Hanham, MD: Rowman and Littlefield, p. 137- 154
- Wilson, F. (2010) “Hume and the Role of Testimony in Knowledge”, *Episteme*, Vol. 7, 1: p. 58 -78
- Wagenknecht, S. (2016) *A Social Epistemology of Research Groups*, Palgrave Macmillan: DOI 10.1057/978-1-137-52410-2

- Weatherson, B. (2013) "Disagreements, Philosophical, and Otherwise", en Christensen, D., Lackey, J. (ed.) *The Epistemology of Disagreement. New Essays*, Nueva York: Oxford University Press, p. 54 - 73
- West, M. (2016) "Doxastic Involuntarism, Attentional Voluntarism, and Social Epistemology", en Collier, J. (ed.) *The Future of Social Epistemology*", p. 149 – 163
- Winters, B. (1979 "Believing at Will." *Journal of Philosophy* 76, p. 243-56.
-
- White, R. (2005), "Epistemic Permissiveness." *Philosophical Perspectives* 19: p. 445–59