

# Desacuerdo entre pares epistémicos

## Problemas y soluciones

Autor:

Lo Guercio, Nicolás

Tutor:

Moretti, Alberto

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

# Desacuerdos entre Pares Epistémicos: Problemas y Soluciones

Tesis presentada en cumplimiento parcial de los requisitos para la obtención del título de Doctor de la Universidad de Buenos Aires en el área Filosofía.

Doctorando: **Lic. Nicolás Lo Guercio**

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

Director de Tesis: **Dr. Alberto Moretti**

Fecha: 2015

*A mi padre y a mi madre*



## Agradecimientos

Quiero empezar por agradecer al profesor Alberto Moretti, por su ayuda y apoyo durante estos años. En segundo lugar, un agradecimiento especial para Federico Pailos, porque gracias a él pude incorporarme a la vida académica, por su gran generosidad a lo largo de todos estos años y por la ayuda filosófica que supo brindarme para desarrollar estos temas y otros.

Mi interés por la cuestión general del desacuerdo comenzó a raíz de las lecturas y discusiones acerca del relativismo sobre la verdad llevadas a cabo en el grupo de Filosofía del Lenguaje dirigido por Eleonora Orlando. A ella le debo mucho, por haber generado y sostenido en la existencia ese espacio de discusión, por haberme permitido participar de él y por haberme ayudado en mi desarrollo filosófico con comentarios, sugerencias y objeciones de todo tipo. También deseo agradecer al resto del grupo, Tomás Castagnino, Laura Skerk y Ezequiel Zerbudis, por las innumerables discusiones y por sus valiosos comentarios. Una mención especial merece Andrés Saab, por su ayuda y predisposición en la corrección final de esta tesis.

Mi interés por la cuestión particular del desacuerdo *entre pares epistémicos* se gestó en el grupo de epistemología coordinado por Federico Penelas y Eleonora Cresto. Allí surgió mi interés por la epistemología y, en particular, por la epistemología social. Muchas de las ideas presentes en esta tesis vieron la luz en las discusiones que allí tuvieron lugar. Agradezco especialmente a Federico Penelas y a Eleonora Cresto por su gran generosidad en todo sentido y por todo lo que he aprendido de ellos, así como al resto del grupo, Milton Laufer, Florencia Rimoldi y Pablo di Paolo, por las valiosas tardes de discusión filosófica.

Además, quisiera agradecer a Eduardo Barrio, creador y coordinador del seminario *Work in Progress*, por permitirme participar del grupo y porque a lo largo de mi corta vida académica no he recibido de él más que ayuda, así como valiosos comentarios y sugerencias filosóficas. También quisiera agradecer al resto de los integrantes, Diego Tajer, Paula Teijeiro, Lavinia

Piccolo, Lucas Rosenblatt, Damián Szmuc y Natalia Buacar, por las agudas objeciones y sugerencias con que me ayudaron a la hora de desarrollar este trabajo y porque su amistad es de lo mejor que me dio la vida académica.

Por último, deseo agradecer infinitamente a mis preciados y admirados compañeros filosóficos Ramiro Caso, Justina Díaz Legaspe y Alfonso Losada, por su ayuda para desarrollar este y otros trabajos escritos, por los intensos eneros filosóficos auto-convocados, los viajes, las discusiones y todos los gratos momentos que compartimos y, estoy seguro, seguiremos compartiendo.

# Índice general

|   |            |
|---|------------|
| <b>1. Introducción</b>  | <b>1</b>   |
| 1.1. ¿Por qué una tesis sobre desacuerdos? . . . . .          | 1          |
| 1.2. Desacuerdo y epistemología social . . . . .              | 7          |
| 1.3. Aumann sobre el desacuerdo . . . . .                     | 11         |
| 1.4. Definición del fenómeno . . . . .                        | 14         |
| 1.4.1. La pregunta . . . . .                                  | 14         |
| 1.4.2. Desacuerdo . . . . .                                   | 17         |
| 1.4.3. Paridad epistémica . . . . .                           | 29         |
| 1.4.4. Racionalidad . . . . .                                 | 35         |
| 1.5. Estado de la cuestión . . . . .                          | 36         |
| <b>2. Desacuerdo entre pares epistémicos</b>                  | <b>53</b>  |
| 2.1. Descuerdo filosófico . . . . .                           | 54         |
| 2.2. Lecciones del desacuerdo filosófico . . . . .            | 75         |
| 2.3. Ciencia . . . . .  | 79         |
| 2.4. Conciliar o no conciliar . . . . .                       | 89         |
| 2.4.1. Unicidad . . . . .                                     | 91         |
| 2.4.2. Desacuerdos fuertes, débiles e Independencia . . . . . | 121        |
| 2.5. Conclusión . . . . .                                     | 128        |
| <b>3. Desacuerdo en filosofía</b>                             | <b>131</b> |
| 3.1. Un problema para la filosofía . . . . .                  | 131        |
| 3.1.1. Justificación, confiabilidad y verdad . . . . .        | 136        |
| 3.1.2. Diversidad filosófica . . . . .                        | 140        |
| 3.1.3. Conclusión . . . . .                                   | 146        |

---

|   |            |
|---|------------|
| 3.2. Superiores filosóficos . . . . .             | 147        |
| 3.2.1. Superiores epistémicos . . . . .           | 147        |
| 3.2.2. Escepticismo meta-filosófico . . . . .     | 157        |
| <b>4. El Número no importa</b>                    | <b>162</b> |
| 4.1. Dependencia epistémica y desacuerdo. . . . . | 164        |
| 4.2. Contra Lackey . . . . .                      | 181        |
| 4.3. Conclusión . . . . .                         | 205        |
| <b>5. La Coherencia del conciliacionismo</b>      | <b>207</b> |
| 5.1. Elga y Weatherson . . . . .                  | 209        |
| 5.2. Una posición coherente . . . . .             | 233        |
| <b>6. Conclusión</b>                              | <b>236</b> |
| <b>Bibliografía</b>                               | <b>241</b> |

# Capítulo 1

## Introducción

Esta es una tesis sobre desacuerdos. Esta tesis no es sobre cualquier tipo de desacuerdos, sino sobre desacuerdos entre *pares epistémicos*. A lo largo de este primer capítulo me ocuparé de allanar el camino para presentar una teoría al respecto. Para eso, será necesario motivar el interés de la cuestión general del desacuerdo para la filosofía –1.1–, introducir intuitivamente el problema y motivar su importancia particular para la epistemología social –1.2–, descartar un enfoque alternativo sobre la cuestión –1.3– y, por último, formular de manera precisa la pregunta que buscaré responder, elucidando para ello los conceptos de ‘desacuerdo’, ‘paridad epistémica’ y ‘racionalidad’ –1.4–.

### 1.1. ¿Por qué una tesis sobre desacuerdos?

El desacuerdo impregna nuestras vidas. Los hay de todo tipo. Algunos de estos desacuerdos revisten muchísima importancia y otros son insignificantes; algunos tienen lugar en el foro público y otros en el ámbito privado; algunos pueden afectar la vida de miles de personas y otros tienen un interés individual únicamente. A su vez, el rango de temas sobre los cuales desacordamos es enorme. A modo de ilustración, considérense los siguientes ejemplos:

*Ética* Muchos consideran que el aborto es moralmente permisible y, en consecuencia, que debería ser legal dadas ciertas circunstancias (e.g., si este

tiene lugar antes de los tres meses de gestación). Otros consideran, por el contrario, que el feto reviste la condición de persona, razón por la cual terminar un embarazo es moralmente condenable cualquiera sea la etapa de gestación en que se encuentre. Quienes alegan esto consideran que el aborto debería ser ilegal y punible (ya lo es, al menos en Argentina al momento en que escribo).

*Política* Muchos sostienen que el problema de la inseguridad se resuelve intensificando las penas, aumentando el número y las atribuciones de la fuerza de policía, reduciendo la edad mínima de imputabilidad, etc. Otros, en cambio, consideran que ninguna de esas medidas solucionará el problema, que solo puede resolverse a mediano o largo plazo a través de políticas de inclusión social y económica sostenidas.

*Ciencia* Algunos científicos sostienen que la extinción de una gran cantidad de dinosaurios hace sesenta y seis millones de años se debió fundamentalmente al impacto de un asteroide sobre la tierra. Otros atribuyen el evento a la erupción de varios volcanes, y otros a una combinación de factores.

*Historia* Existe un desacuerdo de larga data respecto del lugar de nacimiento de Carlos Gardel. Algunos historiadores afirman que nació en Francia. Otros que es uruguayo. Algunos sostienen incluso que nació en Argentina.

*Medicina* Un número creciente de personas cree que los perjuicios ocasionados por las vacunas superan a sus beneficios. En consecuencia, deciden no vacunar a sus hijos.<sup>1</sup> Por el contrario, la mayoría de las personas (tanto las especialmente calificadas como el resto) consideran que las vacunas ayudan a prevenir enfermedades y mejoran la salud de los niños y, por lo tanto, vacunan a sus hijos.

*Cine* Yo considero que “Guardianes de la galaxia” es una muy buena película. Marina desacuerda.

---

<sup>1</sup>El fenómeno es particularmente preocupante en los Estados Unidos.

*Filosofía* Algunos filósofos mantienen que toda evidencia es proposicional. Otros, en cambio, sostienen que estados no proposicionales como experiencias, percepciones o impresiones sensoriales constituyen evidencia.

Los ejemplos se multiplican hasta el cansancio. ¿Por qué el desacuerdo importa a la filosofía? En primer lugar, el desacuerdo influye en nuestras decisiones acerca de cómo actuar, es decir, afecta nuestras vidas en un sentido práctico. Si estoy por renovar mi contrato de alquiler y desacuerdo con el locador respecto del porcentaje de aumento apropiado, tengo un problema que será necesario solucionar, tal vez reduciendo hasta cierto punto mis expectativas con el fin de llegar a un consenso. Del mismo modo, si un gobierno democrático impulsa la aplicación de la medida  $X$  y las encuestas indican que el 95 % de la población está en desacuerdo, este tal vez cambie su decisión (supongamos que hay elecciones en el corto plazo y no es conveniente disgustar al electorado), sea modificando la medida para lograr consenso o abandonando el proyecto completamente. Sin dudas, el modo en que cierto tipo de interacción social impacta en la vida práctica de las personas reviste interés para a filosofía.

En segundo lugar, el desacuerdo puede influir en el modo en que actuamos en un sentido moral, y eso incumbe a la ética. Supongamos que cierto individuo a quien se le encarga la tarea de entrevistar a un conjunto de postulantes a un trabajo posee un prejuicio muy fuerte en contra de los árabes. Debido a este prejuicio, se inclina por rechazar a cierto postulante árabe por lo demás calificado para la posición. Supongamos que esta persona se entera de que cierto amigo a quien estima y respeta, de quien recibe habitualmente consejos morales y a quien considera mejor capacitado para tomar este tipo de decisiones, piensa que decidir a quién contratar basado en criterios que no tienen que ver con la idoneidad, la capacidad de trabajar en grupo, la responsabilidad, etc., es incorrecto. ¿Cómo debería impactar este desacuerdo moral en las acciones del contratante? Por un lado, existe la intuición de que tal persona debería deferir en la opinión de su amigo y, en consecuencia, estar más dispuesto a contratar al postulante en cuestión. Después de todo, es una premisa del ejemplo que su amigo está mejor capacitado para tomar este tipo

de decisiones morales. Por otro lado, es posible argumentar que deferir en este tipo de situaciones atenta contra la autonomía del sujeto, privando de valor moral a sus acciones. En cualquier caso, el interés del desacuerdo para la ética resulta obvio. De hecho, cabe destacar que el desacuerdo moral ha sido y es una cuestión controvertida que ha motivado tesis filosóficas sustanciales (muchos argumentan, por ejemplo, que la existencia de desacuerdos morales fuerza el rechazo del realismo y favorece una aproximación emotivista al discurso moral).<sup>2</sup>

Como muestran los ejemplos antes mencionados, el desacuerdo puede influir significativamente en nuestras acciones. Sin embargo, este impacto no necesariamente va acompañado de un impacto en nuestras actitudes doxásticas. Puedo estar dispuesto a resignar un poco de dinero de alquiler aun manteniendo mi creencia inicial acerca de cuál es la suma apropiada. Del mismo modo, el gobernante  $G$  puede continuar creyendo en las bondades de la medida  $X$  aun cuando decida modificarla o abandonarla con el objetivo de no contrariar a la opinión pública, y el contratista puede incorporar al postulante árabe para la empresa aun conservando un prejuicio en su contra. Sin embargo, el desacuerdo impacta a menudo en nuestras *creencias*. En los casos menos interesantes esto puede deberse simplemente a la destreza retórica del interlocutor, la admiración que se le rinde, el deseo de pertenecer a cierto grupo o a la propia falta de reflexión. En otras ocasiones, sin embargo, el desacuerdo es una oportunidad para decidirme a recolectar nueva evidencia, ser iluminado sobre el importe exacto de cierta pieza de evidencia que ya poseo o inferir consecuencias insospechadas de mis creencias, entre otros. En este segundo tipo de casos, el desacuerdo es un modo de obtener información nueva o reflexionar sobre el verdadero importe de la información que ya poseo respecto de cierta cuestión. En este sentido, el desacuerdo concierne fundamentalmente a la epistemología.

Existen aun otros casos en los cuales es el mero descubrimiento del desacuerdo lo que tiene o debería tener, en principio, un impacto doxástico. Su-

---

<sup>2</sup>Entiendo que los casos de desacuerdo moral son altamente controvertidos. Mi objetivo no es aquí tomar una posición al respecto sino mostrar que el desacuerdo moral posee un claro interés para la discusión filosófica.

pongamos que tengo la firme convicción de que sonarse los dedos de las manos produce, en el mediano o largo plazo, artritis. Esta creencia no se funda en mi pericia sobre el tema, sino que es una de esas tantas creencias que he formado irreflexivamente y nunca tuve oportunidad ni motivos para revisar. Más tarde me encuentro con un médico especializado en artritis, quien me asegura que mi creencia es falsa: sonarse los dedos de las manos no produce artritis en absoluto.<sup>3</sup> Típicamente, al enterarme de que un especialista en artritis desacuerda conmigo abandonaré la creencia de que sonarse los dedos de las manos produce artritis, o al menos reduciré mi confianza en la verdad de esta proposición. Independientemente de si abandono de hecho mi creencia, sin embargo, parece que *debería* hacerlo. Es decir, al enterarme de que mis creencias respecto de cierta cuestión desacuerdan con las de los expertos sobre el tema tengo buenas razones para pensar que estoy equivocado. Después de todo, yo no soy un especialista en artritis. Por lo tanto, debería modificar mis creencias en dirección a las del experto.<sup>4</sup> Nótese además que en este caso el desacuerdo no me proporciona evidencia directa respecto de la proposición en cuestión (yo no tengo la menor idea acerca de las razones que tiene el experto para creer lo que cree) ni me ilumina directamente respecto de la relevancia o la importancia de la evidencia que ya poseo ni, por último, me estimula a buscar más evidencia. En principio, parece que es el solo descubrimiento del desacuerdo con un experto lo que impacta, o debería impactar, epistémicamente sobre mis creencias.

En el ejemplo anterior, el desacuerdo tiene lugar entre un experto y un lego. Pero ¿qué decir si el desacuerdo es entre *pares*?<sup>5</sup> Retomando el caso de la artritis, supongamos esta vez que yo también soy un experto en artritis y participo de un grupo de investigación destinado a establecer si sonarse los dedos produce artritis. La evaluación de la evidencia disponible me ha llevado

---

<sup>3</sup>Supongamos además que el especialista en cuestión no explicita sus razones para creer, es decir, no adquiero razones para rechazar mi creencia más allá del hecho de saber que un experto cree que es falsa.

<sup>4</sup>Más adelante me detendré en este ‘debería’. Por el momento, cuando digo que parece que debería modificar mis creencias sobre la artritis en virtud del desacuerdo con el experto me refiero a que intuitivamente ignorar este desacuerdo es epistémicamente reprochable.

<sup>5</sup>Esta es una primera presentación intuitiva del problema, de manera que me apoyaré en una noción pre-teórica de ‘par’. Más adelante me ocuparé del concepto en detalle.

a creer que sonarse los dedos de las manos con cierta asiduidad produce artritis. Más tarde descubro que otro de los expertos del grupo ha formado la creencia contraria. Esta persona tuvo acceso a la misma evidencia que yo y lo considero tan inteligente, juicioso, atento, capaz, etc., como yo. En suma, no encuentro ninguna ventaja epistémica relevante que pueda llevarme a pensar que soy yo quien está en lo cierto y es él quien evaluó la evidencia incorrectamente. ¿Cómo debo responder frente a este desacuerdo? ¿Debo abandonar mi creencia? ¿Debo mantener mi creencia tal como está? ¿Debo acaso suspender el juicio? ¿o modificar tal vez el grado de confianza en mi creencia inicial? ¿Por qué razones debería modificar mi opinión inicial? o, en su defecto, ¿por qué debería ser indiferente?

De esta cuestión, *el desacuerdo entre pares epistémicos*, me ocuparé en esta tesis, aunque será necesario refinar bastante esta primera presentación intuitiva. El tema es de interés para la epistemología. En primer lugar, tiene que ver con el impacto del desacuerdo en nuestras actitudes doxásticas, evaluadas estas en virtud de ciertas metas epistémicas valorables como la racionalidad, la justificación, el conocimiento, entre otras. En segundo lugar, la cuestión podría tener consecuencias escépticas bastante graves. Supongamos que la actitud correcta frente al desacuerdo con un sujeto sobre el cual no tengo ninguna ventaja epistémica (y que no tiene, por su parte, ninguna ventaja epistémica por sobre mí) es la de suspender el juicio, o la de reducir significativamente el grado de confianza en mi creencia inicial. Esto tendría consecuencias directas en muchas disciplinas. La filosofía, las ciencias sociales, las ciencias jurídicas, la religión, la política, la moral y las ciencias naturales están plagadas de desacuerdos entre pares. ¿Quiere esto decir que debemos suspender el juicio sobre todas esas cuestiones? ¿O al menos disminuir radicalmente nuestro grado de confianza en ellas? La conclusión no es obvia en ningún sentido, pero sin dudas representa un tema de crucial importancia para la epistemología, y en particular para la epistemología social, disciplina de la que me ocuparé a continuación.

## 1.2. Desacuerdo y epistemología social

Recientemente, numerosos filósofos en el campo de la epistemología se han ocupado de un conjunto de temas hasta el momento dejados de lado por la epistemología tradicional. Algunos de estos temas son:

1. Testimonio
2. Desacuerdo entre pares epistémicos
3. Relativismo Epistémico
4. Abordajes Epistémicos de la Democracia
5. La Evidencia en el Sistema Legal
6. La Epistemología de la Colaboración Masiva (e.g. Wikipedia)
7. Las creencias Grupales

Este nuevo campo de investigación ha dado en llamarse *epistemología social*. La cuestión de la que me ocuparé, a saber, el debate en torno al desacuerdo entre pares epistémicos, es uno de los tantos temas que forma parte del variado repertorio de la epistemología social entendida de cierto modo. Dado que este es el marco general en el que se inscribe el debate, vale la pena presentar sus lineamientos generales, así como sus puntos de confluencia y divergencia con el proyecto epistemológico tradicional.

La epistemología tradicional se ocupa, por un lado, de realizar una evaluación epistémica de la ‘vida doxástica’ de los agentes, esto es, de la formación, abandono o modificación de sus creencias y otros estados doxásticos y, por el otro, de llevar a cabo una evaluación de los procesos de formación de creencias en virtud de su desempeño en relación con ciertas metas epistémicas. Esta evaluación epistémica es normativa en tanto apela a nociones como conocimiento, justificación o racionalidad, entendidas como metas valiosas esencialmente conectadas con la noción de verdad.

En consonancia con esta definición puede decirse, como una primera caracterización muy general, que la epistemología social se ocupa de llevar a

cabo una evaluación epistémica de la dimensión social de la vida doxástica de los agentes, esto es, del modo en que la formación, abandono o modificación de sus estados doxásticos se ve afectada por la interacción con otros individuos. A su vez, se ocupa de los procesos sociales de formación de creencias de acuerdo a su desempeño en relación con ciertas metas epistémicas.

Ahora bien ¿cuál es la relación entre la epistemología tradicional y la epistemología social? De acuerdo con cierta manera de ver las cosas, la epistemología social se aparta de la epistemología tradicional en sus aspectos más fundamentales. Según este enfoque, aquella se ocupa del examen de los procesos sociales que impactan en la formación de creencias sin tener en cuenta su dimensión propiamente *epistémica*, al menos tal como este último término es entendido en la epistemología tradicional. Como dije anteriormente, el proyecto tradicional funda su evaluación en nociones como conocimiento, justificación y racionalidad, entendidas como esencialmente conectadas con la noción de verdad. De acuerdo con cierta manera de concebir la epistemología social, sin embargo, la evaluación de los procesos sociales de formación de creencias no apunta a su capacidad de formar creencias verdaderas, racionales o conocimiento sino que hace hincapié en la influencia de factores políticos y militares, relaciones de poder e intereses económicos y de clase, entre otros. Por supuesto, es posible afirmar que constituye ‘conocimiento’ todo aquello que esté refrendado por las clases dominantes, por las instituciones que detentan el poder, etc. Sin embargo, por legítima que pueda ser, esta noción de conocimiento se aleja significativamente de la noción tradicional y no puede considerarse una noción epistémica en el mismo sentido.

Por el contrario, tal como la entenderé en este trabajo, la epistemología social supone a la vez una continuación y una expansión del proyecto de la epistemología tradicional. En línea con la posición de Goldman, acepto la siguiente caracterización general:

la epistemología social es una rama de la epistemología tradicional que estudia las propiedades epistémicas de los individuos que emergen de sus relaciones con otros, así como las de grupos o sistemas sociales. (Goldman, 2010, p. 1) [Traducción mía]

¿En qué sentido la epistemología social es *epistemología*? Al igual que la epistemología tradicional, la epistemología social considera estados epistémicos valiosos la posesión de creencias verdaderas, justificadas, racionales o la posesión de conocimiento. A su vez, se ocupa de la evaluación epistémica de las actitudes doxásticas y los procesos de formación de estas en relación con la obtención de esos estados. ¿En qué sentido la epistemología social es *social*? La epistemología social es social porque se ocupa de (i) evaluar cómo la interacción con otros individuos impacta en los procesos de formación, abandono o modificación de creencias, (ii) la posibilidad y naturaleza de agentes epistémicos colectivos (creencia y conocimiento grupal) y (iii) la evaluación de sistemas sociales epistémicos (e.g. ciencia, educación, periodismo, democracia) en relación a su capacidad de producir creencias justificadas, racionales o conocimiento.

De acuerdo con [Goldman \(2010\)](#), la epistemología social abre un conjunto más o menos extenso de posibilidades, varias de las cuales amplían considerablemente el campo de la epistemología tradicional. En primer lugar, la epistemología tradicional se ocupa típicamente de la evaluación de actitudes doxásticas y procesos de formación de creencias. La epistemología social también abarca este campo, pero abre la posibilidad de evaluar epistémicamente otras cuestiones, e.g. qué *afirmar* y cuándo, cuándo y cómo *recolectar evidencia* y las características que afectan los resultados epistémicos de los sistemas sociales. En segundo lugar, la epistemología tradicional solo toma en cuenta agentes individuales. La epistemología social también se ocupa de ellos, pero extiende su campo de competencia a agentes colectivos o grupales tales como comités, jurados, equipos de investigación, cuerpos legislativos, etc., así como a *sistemas epistémicos*, esto es, “un sistema social que alberga una variedad de procedimientos, instituciones y patrones de influencia interpersonal que afectan los resultados epistémicos de sus miembros” ([Goldman, 2010](#), p. 13) [Traducción mía]. Otro modo en que la epistemología social extiende el ámbito de la epistemología tradicional es ensanchando el conjunto de fuentes posibles de evidencia. El caso paradigmático en este respecto es el interés por la cuestión del testimonio.

La epistemología social ofrece, de esta manera, una variedad de opciones. Como dije anteriormente, una de ellas (la que nos incumbe en este trabajo) es ocuparse de agentes individuales. Ahora bien, ¿en qué sentido una epistemología orientada a agentes individuales cuenta como social? De acuerdo con Goldman, lo que vuelve posible una epistemología social orientada a individuos son los casos en que estos se hallan en posesión de *evidencia social*. La evidencia social es evidencia que concierne a los actos comunicativos o las actitudes doxásticas de otros individuos. Dado que este tipo de evidencia surge de la interacción con otros individuos, es apropiado considerarla social.

El testimonio es el caso paradigmático de evidencia social obtenida a partir del conocimiento de los actos comunicativos de otros sujetos. Es indudable que obtenemos conocimiento a través del testimonio oral o escrito. De acuerdo con la concepción más habitual, el conocimiento requiere justificación, de manera que el testimonio debe proveer justificación para la proposición testimoniada si ha de proporcionar conocimiento. Ahora bien, ciertas posiciones en epistemología consideran que la justificación superviene en la evidencia poseída por el agente. Si esto es correcto, el testimonio debe proveer evidencia de algún tipo si ha de ser una fuente de creencias justificadas y de conocimiento, como parece ser el caso. La epistemología social se ocupa de esclarecer la naturaleza de ese tipo de evidencia (e.g. evidencia inductiva) así como las condiciones en las que el testimonio proporciona evidencia (e.g. sinceridad, confiabilidad), entre otras cosas.

El desacuerdo, finalmente, es el caso paradigmático de evidencia social obtenida en virtud del conocimiento de los estados doxásticos de otros individuos. Al desacordar con un sujeto obtengo conocimiento de que este ha formado una actitud doxástica diferente e incompatible con la mía. Esto puede constituir evidencia de distinto tipo dependiendo de la situación. Para ver el punto, considérese el desacuerdo con un experto. Intuitivamente, descubrir que mi creencia difiere de la de los expertos me proporciona evidencia de que 1) existe evidencia que yo no poseo que contradice mi opinión o 2) la evidencia que poseo no apoya las creencias que yo pensaba. Si esto es correcto, el descubrimiento del desacuerdo con uno o varios expertos requiere que adecue mi actitud doxástica a esta nueva evidencia, cualquiera sea el modo adecuado

de hacerlo. Del mismo modo, es posible preguntarse qué tipo de evidencia proporciona el descubrimiento del desacuerdo con un par epistémico, y cómo debería alguien reaccionar doxásticamente al obtener esta información. De esta manera, el debate se inscribe sin ningún lugar a dudas en el marco de la epistemología social, pues concierne al modo en que cierto tipo de interacción social, viz. el desacuerdo, debería impactar en la formación, abandono o modificación de los estados doxásticos de los agentes en relación con ciertas metas epistémicas valorables.

### 1.3. Aumann sobre el desacuerdo

La cuestión de cómo actualizar racionalmente mis creencias frente al descubrimiento del desacuerdo no ha interesado solamente a los filósofos sino también a los economistas. En uno de los artículos que inició una larga bibliografía sobre la cuestión, ‘Agreeing to Disagree’, [Aumann \(1976\)](#) demuestra que dos agentes racionales no pueden ‘acordar en desacordar’ una vez que cada uno conoce la opinión del otro. Más precisamente, su conclusión es que:

Si dos personas tienen las mismas funciones previas de probabilidad, y sus funciones posteriores de probabilidad para un evento dado  $A$  son conocimiento común, entonces estas últimas deben ser iguales. Esto es así aun si basan sus funciones posteriores de probabilidad en información diferente. En resumen, sujetos con la misma función previa de probabilidad no pueden acordar en desacordar. ([Aumann, 1976](#), p. 1236) [Traducción mía]<sup>6</sup>

La idea es que, si dos individuos actualizan sus creencias a través de una función de condicionalización bayesiana, tienen la misma función previa de probabilidad y conocimiento común de la opinión del otro, entonces no desacordarán sobre la respuesta a ninguna cuestión de hecho o fáctica.

---

<sup>6</sup>Las expresiones ‘función previa de probabilidad’ y ‘función posterior de probabilidad’ traducen los términos técnicos de origen sajón *prior* y *posterior*.

Agentes de este tipo, en este tipo de situaciones, revisarán continuamente sus funciones de probabilidad posterior hasta llegar a un consenso.

¿Cuánto impacta este resultado en el debate que nos ocupa? Una interpretación apresurada del artículo de Aumann sugiere que el desacuerdo con un par epistémico requiere una revisión doxástica: los sujetos deben actualizar sus creencias en virtud del conocimiento de la creencia del otro hasta encontrarse en algún punto. Sin embargo, como mostraré a continuación, el resultado en cuestión tiene poco o ningún impacto en la cuestión que se trata en esta tesis. La razón es que este depende de la aceptación de ciertos presupuestos que difieren relevantemente de los asumidos comúnmente en la bibliografía sobre el desacuerdo entre pares epistémicos. Conviene entonces señalar estas diferencias.

Una cuestión fundamental es que el problema del desacuerdo entre pares epistémicos puede formularse sin necesidad de adoptar un marco de creencias graduadas bayesiano. De hecho, una de las primeras presentaciones del problema pertenece a [Feldman \(2006, 2007\)](#), quien utiliza un marco de creencias plenas, donde las nociones de función de probabilidad, condicionalización, etc. no tienen lugar. A raíz de este hecho queda claro rápidamente que el resultado de Aumann no puede trasladarse sin más de un debate a otro.<sup>7</sup>

Sin embargo, varios autores enfrentan la cuestión del desacuerdo entre pares desde una perspectiva bayesiana. ¿Cuánto impacta el resultado de Aumann en la posición de estos autores? Por varios motivos, no mucho. El resultado de Aumann presupone agentes idealmente racionales, que actualizan sus creencias de manera consistente y predecible. En este sentido cabe señalar, junto con [Kelly \(2005, p. 176\)](#), que la prueba presentada por Aumann depende del supuesto de que los agentes comparten una misma función previa de probabilidad. Esto equivale a presuponer que toda diferencia entre dos agentes respecto del grado de confianza que invierten en cierta proposición se explica completamente en términos de sus diferencias en evidencia. En otras palabras, los sujetos presupuestos en el resultado de Aumann son

---

<sup>7</sup>Existen maneras de vincular creencias graduadas y plenas, de manera que este obstáculo no es necesariamente insalvable. Sin embargo, cómo articular exitosamente dicho vínculo es una cuestión altamente controvertida.

tales que 1) frente al mismo cuerpo de evidencia asignarán necesariamente el mismo grado de confianza a las mismas proposiciones, 2) inversamente, si asignan diferentes grados de confianza a la misma proposición necesariamente divergen en su evidencia. Los pares epistémicos, sin embargo, pueden *ex hypothesi* poseer la misma evidencia y aun así formar creencias diferentes. La paridad epistémica requiere que los agentes tengan la misma probabilidad de asignar el grado correcto de confianza a las proposiciones relevantes, pero eso no implica que ante la misma evidencia vayan a otorgar necesariamente el mismo grado de confianza a las mismas proposiciones. En otras palabras, el desacuerdo entre pares epistémicos no presupone que estos comparten una misma función previa de probabilidad.

Más aún, la aproximación filosófica a la cuestión del desacuerdo asume que los individuos involucrados son falibles, esto es, pueden cometer errores de desempeño [*performance*]. De esta manera, mientras que la cuestión al interior de la bibliografía económica surgida del artículo de Aumann consiste en mostrar cómo dos agentes idealmente racionales, que comparten una función previa de probabilidad y el modo de condicionalizar, actualizarán sus creencias una vez que conocen la opinión del otro, la pregunta que surge del desacuerdo entre pares epistémicos es, en cambio, normativa: se trata de descifrar cómo *debería* modificar mi creencia en virtud del conocimiento del desacuerdo con un individuo *fallible*. Es justamente en virtud de la imperfección cognitiva de los agentes que la pregunta normativa se vuelve relevante. La cuestión del desacuerdo entre pares epistémicos en su versión filosófica suscita preguntas nuevas como ¿en qué medida estoy justificado a confiar en mi propia apreciación de la evidencia? ¿en qué medida estoy justificado a desconfiar de la apreciación de la evidencia que realizó mi par? Si los individuos involucrados fueran sujetos ideales las posibles atribuciones de error al otro o las dudas sobre el desempeño propio al apreciar la evidencia quedarían descartadas.

Así, el problema en el ámbito de la economía debe diferenciarse del problema filosófico. En primer lugar, mientras que el artículo de Aumann y la bibliografía que lo siguió lidian con agentes idealmente racionales, el debate filosófico examina la importancia del desacuerdo entre agentes que, aun

cuando disfrutan de las mismas credenciales epistémicas, son cognitivamente imperfectos. En segundo lugar, mientras que el resultado de Aumann presupone que todos los agentes racionales responden de la misma manera ante la misma evidencia, el debate filosófico admite la posibilidad de que dos individuos formen creencias diferentes en virtud del mismo cuerpo de evidencia.<sup>8</sup> Por último, el debate filosófico, a diferencia de su versión economicista, se ocupa de una cuestión normativa, a saber, cómo *debería* responder un agente (falible, imperfecto) ante el conocimiento del desacuerdo con su par epistémico (también falible e imperfecto).

## 1.4. Definición del fenómeno

### 1.4.1. La pregunta

En las secciones anteriores introduje intuitivamente el problema general del desacuerdo, motivé su importancia para la filosofía, lo situé en el marco más amplio de la epistemología social y, por último, lo distinguí de otras maneras de plantear problema. En esta sección me ocuparé de precisar teóricamente el fenómeno. Con ese fin, comenzaré por definir con más detalle la pregunta y continuaré con el esclarecimiento de los conceptos fundamentales que aparecen en ella, a saber, el concepto de desacuerdo, el de paridad epistémica y el de racionalidad.

Como adelanté en secciones anteriores, la pregunta por el importe epistémico del desacuerdo es un caso específico de la pregunta por el importe epistémico de la evidencia social, esto es, evidencia que surge de la interacción con otros individuos y concierne a los actos comunicativos o las actitudes doxásticas de estos. El desacuerdo proporciona evidencia social porque constituye evidencia acerca de las actitudes doxásticas de otros: al reconocer que otro sujeto desacuerda conmigo adquiero la creencia justificada de que este adoptó una actitud doxástica diferente a la mía.

---

<sup>8</sup>De hecho, la bibliografía filosófica no solo *admite* que dos individuos pueden formar creencias diferentes en virtud de la misma evidencia, sino que *requiere* que esto sea posible, pues de otra forma el problema ni siquiera surgiría.

La primera pregunta general que podemos formular es:

Si un sujeto tiene la creencia justificada de que otro sujeto adoptó la actitud doxástica  $D$  hacia la proposición  $P$ , ¿en qué casos esto le proporciona una razón para adoptar la actitud doxástica  $D$  hacia la proposición  $P$ ?

Considérese el siguiente ejemplo. Supongamos que tengo la creencia de que el Bosón de Higgs es una partícula atómica. Al poco tiempo me entero de que otro individuo desacuerda. Dicho sujeto cree que el Bosón de Higgs es una partícula subatómica. Imaginemos además que no poseo conocimientos especiales respecto de física cuántica (nada parece más fácil de imaginar) y no suelo estar demasiado informado respecto de los últimos avances científicos, mientras que el sujeto que desacuerda conmigo es un físico experto. Intuitivamente, frente al desacuerdo con este físico debería modificar mi actitud doxástica previa, esto es, abandonar mi creencia en que el Bosón de Higgs es una partícula atómica. Este es un caso donde la creencia justificada en que otro individuo formó cierta actitud doxástica hacia una proposición me proporciona una razón para adoptar esa actitud hacia esa proposición (aun si esto significa modificar mis actitudes doxásticas previas). El dato crucial en el ejemplo, naturalmente, es que el individuo que desacuerda conmigo es un físico experto, mientras que yo soy un lego en física cuántica y ciencias en general. Para decirlo de otro modo, el dato importante es que el individuo que desacuerda conmigo es mi *superior epistémico*. Es en general aceptado que si tengo una creencia justificada en que un superior epistémico desacuerda conmigo respecto de la proposición  $P$ , entonces tengo una razón para modificar mi actitud doxástica hacia  $P$ .

Segundo ejemplo. Es igual al primero, pero considerado desde la perspectiva del físico experto. Parece claro que en ese caso el físico debe mantener su creencia inalterada. Nuevamente, el punto importante es que yo soy un inferior epistémico respecto del físico en relación con la proposición en cuestión. Un físico experto no debería modificar en absoluto sus creencias en virtud del desacuerdo con una persona desinformada y sin ninguna credencial científica como yo. Si un sujeto tiene la creencia justificada en que un

inferior epistémico adoptó la actitud doxástica  $D$  hacia la proposición  $P$ , eso no le proporciona ninguna razón para adoptar la actitud  $D$  hacia  $P$ . Frente al desacuerdo con un inferior epistémico, entonces, es *prima facie* permisible retener la actitud doxástica inicial.

Las intuiciones respecto de los casos antes presentados parecen más o menos claras. Ahora considérese un tercer tipo de caso. Supongamos que hay dos físicos expertos. Uno de ellos es partidario de la teoría de cuerdas, mientras que el otro favorece la física cuántica. Ambos tuvieron acceso a la misma evidencia, conocen los experimentos y resultados relevantes, leyeron los artículos científicos necesarios, sometieron sus juicios al escrutinio de otros miembros reconocidos de la comunidad científica, etc. Además, ninguno de ellos es mucho más inteligente, responsable, libre de prejuicios, cuidadoso, atento, etc., que el otro. Para decirlo de otro modo: estos físicos son pares epistémicos.<sup>9</sup> Esto es, en principio, ninguno tiene una ventaja epistémica relevante por sobre el otro respecto de la proposición en cuestión. Ahora imaginemos que cada científico descubre que el otro formó una actitud doxástica incompatible con la suya. ¿Proporciona la creencia justificada en que un par epistémico adoptó una actitud doxástica diferente hacia la proposición  $P$  una razón para revisar la actitud doxástica previa hacia  $P$ ? La pregunta que emerge es la siguiente:

¿Cómo debería un sujeto ajustar sus actitudes doxásticas en virtud del desacuerdo con un par epistémico?

Es necesario aclarar varias cuestiones. En primer lugar, el ‘debería’ que aparece en la pregunta se refiere a un deber epistémico, es decir, la pregunta interroga por lo que un agente debería hacer relativo a la obtención de ciertas metas epistémicas valorables, e.g. poseer creencias epistémicamente racionales (proporcionadas a la evidencia). En segundo lugar, en los casos que me ocupan el desacuerdo es mutuamente reconocido por los discordantes. Por supuesto, podría estar en desacuerdo con alguien sin saberlo, pero parece claro que en ese caso no estoy requerido epistémicamente a modificar mis actitudes doxásticas. En tercer lugar, los casos que me interesan son aquellos en donde

---

<sup>9</sup>En las próximas secciones precisaremos esta noción.

cada discordante cree que el otro es un par epistémico. Es claro que puedo desacordar con un par epistémico, creer justificadamente que desacordamos y, sin embargo, no creer que el otro sea un par epistémico (o incluso creer que no es un par epistémico). Esos casos, aunque interesantes, quedarán por fuera de la discusión. Por último, cada discordante debe creer *justificadamente* que el otro es un par epistémico. Nuevamente, puedo tener un desacuerdo con un par epistémico, estar al tanto del desacuerdo y creer además que el otro es un par epistémico y sin embargo estar totalmente injustificado en creerlo; esto ocurriría si, por ejemplo, poseo evidencia insuficiente de que el otro es un par epistémico. En esos casos la respuesta es clara; nadie está requerido epistémicamente a modificar sus opiniones a raíz del desacuerdo con un par epistémico si no está realmente justificado en creer que el discordante es de hecho un par epistémico (menos aún si está justificado a creer que no lo es). Así, los casos de los que me ocuparé satisfacen las siguientes condiciones:

1. Dos sujetos,  $S$  y  $T$ , desacuerdan respecto de una proposición  $P$ .
2.  $S$  y  $T$  son pares epistémicos.
3.  $S$  y  $T$  creen justificadamente (1) y (2).<sup>10</sup>

La pregunta, finalmente, queda formulada del siguiente modo:

¿Cómo debería un sujeto  $S$  ajustar sus actitudes doxásticas hacia una proposición  $P$  en virtud del desacuerdo reconocido con un par epistémico reconocido  $T$ ?

### 1.4.2. Desacuerdo

Una vez formulada la pregunta, se vuelve necesario elucidar los conceptos que en ella aparecen. Comenzaré con la noción de desacuerdo. Esta tarea es particularmente importante en tanto este concepto, en su uso vulgar, engloba una gran cantidad de prácticas diferentes, no todas ellas relevantes para la

---

<sup>10</sup>Más adelante introduciré algunas modificaciones a la noción de paridad epistémica que harán necesario un ajuste de estas condiciones. Por el momento, sin embargo, lo dicho será suficiente.

cuestión. En lo que sigue examinaré diferentes definiciones presentes en la bibliografía y descartaré aquellas que resulten inadecuadas para discutir el problema, hasta arribar finalmente a una definición satisfactoria.<sup>11</sup>

Cappelen & Hawthorne identifican al menos dos usos para los verbos ‘acordar’ y ‘desacordar’:

El verbo ‘acordar’ tiene un uso según el cual recoge el estado de una pluralidad de individuos—donde algunos individuos acuerdan que  $P$  si creen la proposición  $P$ . Existe también un uso diferente de acuerdo con el cual denota una actividad, donde acordar que  $P$  constituye el final de un debate, argumento, discusión o negociación. (...) El último uso es interactivo: requiere que los agentes que acuerdan o desacuerdan interactúen de alguna forma (podría ser mediante la lectura de una carta, no necesitan interactuar frente a frente). Sin embargo, el primer uso es perfectamente aplicable a pares de individuos que no interactúan, siempre y cuando compartan cierta posición sobre el mundo. (Cappelen & Hawthorne, 2009, p. 61) [Traducción mía]

Así, es necesario distinguir entre *tener un desacuerdo* en el sentido de llevar a cabo cierta actividad y *estar en desacuerdo* en el sentido de estar en cierto estado. Lo segundo tiene que ver con la actitud que cada sujeto adopta hacia cierto contenido, mientras que lo primero depende de la actitud que cada sujeto adopta hacia el otro (MacFarlane, 2014, p. 119). De esta manera, dos sujetos pueden, por un lado, estar en desacuerdo sin necesidad de tener un desacuerdo y, por el otro, tener un desacuerdo sin necesidad de estar en desacuerdo. Por ejemplo, si Nahuel cree que Gardel es argentino y Gabriel cree que Gardel no es argentino, Nahuel y Gabriel están en desacuerdo, pero eso no implica que tengan un desacuerdo, pues cada uno podría ignorar por completo la opinión del otro. Del mismo modo, Nahuel y Gabriel pueden *tener* un desacuerdo aun cuando no *estén* en desacuerdo. Esto sucede si, por

---

<sup>11</sup>Mi interés en esta sección no es defender una definición general de desacuerdo sino examinar las definiciones existentes y seleccionar aquella que mejor se adecue mis propósitos.

ejemplo, creen estar en desacuerdo y se embarcan en un debate aun cuando ambos adopten actitudes compatibles.<sup>12</sup>

En virtud de esta primera distinción es posible comenzar a descartar algunos casos de desacuerdo que no son relevantes para la discusión. Como dije anteriormente, Nahuel puede tener un desacuerdo (como actividad) con Gabriel aun si ambos no están en desacuerdo (como estado). Esto sucede cuando creen equivocadamente estar en desacuerdo. Este tipo de desacuerdos meramente verbales puede deberse, por ejemplo, a una ambigüedad no reconocida respecto de ciertos términos. Si Nahuel cree que Juan compró un banco y Gabriel cree que Juan no compró un banco, y ninguno reconoce que Nahuel utiliza el término en el sentido de ‘asiento’ mientras que Gabriel lo usa en el sentido de ‘institución financiera’, probablemente *tendrán* un desacuerdo, aunque no *estén* en desacuerdo. Este ejemplo de juguete parece bastante tonto, pero los desacuerdos verbales son habituales en filosofía, o al menos muchos filósofos argumentan que lo son. [Alston \(2005\)](#), por ejemplo, mantiene que la controversia entre internalistas y externalistas respecto de la justificación epistémica puede ser interpretada como una disputa meramente verbal.<sup>13</sup> En este trabajo dejaré de lado este tipo de casos, en donde existe desacuerdo como actividad pero no como estado. Los casos de desacuerdo entre pares epistémicos de los cuales me ocuparé son tales que los agentes están en desacuerdo, y no solamente creen (equivocadamente) estarlo. Por último, me ocuparé de casos en los que el desacuerdo es manifiesto para al menos uno de los discordantes. Típicamente, cuando el desacuerdo es manifiesto lo es para ambos discordantes debido a la existencia de una actividad de desacuerdo. Sin embargo, esto no es necesariamente así. Por un lado, puede suceder que solo uno de los involucrados crea justificadamente que existe

---

<sup>12</sup> De acuerdo con [MacFarlane \(2014, p. 120\)](#) el sentido de desacuerdo como estado es más fundamental, pues tener un desacuerdo como actividad requiere que los sujetos al menos creen que existe un desacuerdo como estado. Así, para dar cuenta de la actividad es necesario apelar a la noción de desacuerdo como estado.

<sup>13</sup> Considérese la disputa entre un internalista fundacionista, quien defiende que una creencia está justificada si y solo si está fundada racionalmente en evidencia disponible para el sujeto, con un externalista confiabilista, quien sostiene que una creencia está justificada si y solo si fue formada a través de un método conducente a la verdad. Lo mismo podría decirse respecto del debate acerca del límite entre la semántica y la pragmática en filosofía de lenguaje, o diferentes formulaciones del fisicalismo ([Chalmers, 2011, cf.](#)).

un desacuerdo, en cuyo caso cabe preguntarse por la reacción doxástica racional de ese individuo, pero no de su oponente, frente al descubrimiento del desacuerdo con un par. Por otro lado, es posible que el desacuerdo sea manifiesto sin necesidad de que exista una actividad de desacuerdo. En efecto,  $S$  puede saber por medio de  $Q$  que está en desacuerdo con  $T$  acerca de  $P$ , y  $T$  puede saber por medio de  $Q$  que está en desacuerdo con  $S$  respecto de  $P$ , y  $Q$  puede asegurarse de que  $S$  y  $T$  sepan todo esto, es decir,  $Q$  puede asegurarse de que sea conocimiento común entre  $S$  y  $T$  que  $S$  y  $T$  están en desacuerdo respecto de  $P$ , y todo esto sin que  $S$ ,  $T$  o  $Q$  hayan entrado en un desacuerdo como actividad.<sup>14</sup>

Los casos de desacuerdo entre pares epistémicos de los cuales me ocuparé son tales que los sujetos realmente están en desacuerdo. Esto depende, a su vez, de sus actitudes hacia cierto contenido. Así, cuando Nahuel está en desacuerdo con Gabriel lo está en virtud de la actitud que cada uno adoptó hacia la proposición *Gardel es argentino*. Una forma de desarrollar esta idea (MacFarlane, 2014, p. 121) es apelando a la noción de no-cosostenibilidad [*non-cotenability*]. En este sentido, Nahuel posee una actitud no-cosostenible con la de Gabriel con respecto a cierto contenido cuando no es posible para Nahuel adoptar coherentemente la actitud doxástica de Gabriel hacia ese contenido sin abandonar la suya propia. En el ejemplo mencionado más arriba, Nahuel cree que Gardel es argentino mientras que Gabriel cree que Gardel no es argentino. La actitud de Nahuel hacia la proposición *Gardel es argentino* es no-cosostenible con la de Gabriel, porque aquél no puede creer coherentemente lo que cree Gabriel (i.e que Gardel no es argentino) a menos que abandone su creencia en que Gardel es argentino.<sup>15</sup>

En virtud de lo dicho podemos avanzar una primera propuesta de definición del concepto de desacuerdo:

**Desacuerdo 1** Dos sujetos  $S_1$  y  $S_2$  están en desacuerdo acerca del contenido  $P$  solo si la actitud de  $S_1$  hacia  $P$  es no-cosostenible con la actitud de  $S_2$  hacia  $P$ .

<sup>14</sup>Gracias a Ramiro Caso por señalar los últimos dos puntos, así como el ejemplo.

<sup>15</sup>El ejemplo presupone creencias plenas, pero puede fácilmente reformularse en términos de creencias graduadas.

Sin embargo, **Desacuerdo 1** resulta inadecuado para caracterizar el tipo de desacuerdos que me incumben en esta tesis. Esto se debe fundamentalmente a dos razones. En primer lugar, la definición engloba tanto contenidos proposicionales como no proposicionales. En segundo lugar, abarca tanto actitudes doxásticas como no doxásticas.

Comencemos con el primer punto. Un sujeto puede adoptar actitudes cuyo contenido no es proposicional. Supongamos, por ejemplo, que a Nahuel le gusta Gardel mientras que a Gabriel no le gusta Gardel. La actitud que mantienen no es hacia una proposición sino hacia una persona. Las actitudes de Nahuel y Gabriel son no-cosostenibles, sin embargo, pues Nahuel no podría adoptar la actitud de Gabriel coherentemente sin abandonar la propia. En este trabajo no me ocuparé de desacuerdos de esta clase. Los desacuerdos entre pares epistémicos que me interesan involucran actitudes proposicionales exclusivamente, de manera que la definición arriba esbozada resulta demasiado amplia para nuestros propósitos. Una solución es enmendar la definición, aclarando que el desacuerdo es sobre contenidos proposicionales:

**Desacuerdo 2** Dos sujetos  $S_1$  y  $S_2$  están en desacuerdo acerca del contenido proposicional  $P$  solo si la actitud de  $S_1$  hacia  $P$  es no-cosostenible con la actitud de  $S_2$  hacia  $P$ .

Esta enmienda también es insuficiente, y esto nos lleva a la segunda de las razones para rechazar **Desacuerdo 1**. Entre las actitudes proposicionales podemos encontrar tanto actitudes doxásticas como no doxásticas. Las primeras incluyen, por ejemplo, la creencia y la suspensión del juicio; las segundas abarcan deseos o preferencias, entre otros. La idea de incompatibilidad antes mencionada es demasiado amplia, pues abarca la incompatibilidad entre actitudes no doxásticas. Para ver que esto es así, imaginemos que Nahuel desea que Gardel sea argentino mientras que Gabriel desea que Gardel no sea argentino. La actitud que mantienen es hacia una proposición, a saber, *Gardel es argentino*. Además, las actitudes de Nahuel y Gabriel son incompatibles en el sentido antes mencionado, pues Nahuel no podría adoptar la actitud de Gabriel coherentemente sin abandonar su propia actitud ni viceversa. El tipo de incoherencia en cuestión no equivale a una contradicción, pero constituye

sin dudas un tipo de no-cosostenibilidad, pues ambos deseos no pueden ser satisfechos conjuntamente.<sup>16</sup>

Sin embargo, los desacuerdos entre pares epistémicos que me interesan no incluyen este tipo de desacuerdos no-doxásticos, de manera que la definición resulta demasiado amplia para mis propósitos. ¿Por qué dejar de lado aquellos desacuerdos que involucran no-cosostenibilidad entre actitudes no-doxásticas? En primer lugar, la pregunta que me ocupa es epistémica; se refiere a la formación, modificación y abandono de creencias, de manera que las actitudes no-doxásticas no pertenecen, por definición, al ámbito del trabajo. En segundo lugar, no queda claro cómo aplicar la noción de paridad epistémica a casos como el de los deseos (así como otras actitudes no-doxásticas), pues el criterio de racionalidad de un deseo no es epistémico (no está conectado con la verdad, ni el conocimiento, ni la justificación, ni la racionalidad, etc.)<sup>17</sup> En tercer lugar, en estos casos la pregunta medular del debate sobre desacuerdos entre pares epistémicos parece tener una respuesta obvia: pocos estarían dispuestos a negar que frente al desacuerdo respecto de actitudes no-doxásticas ninguno de los sujetos involucrados tiene razones para modificar su propia actitud. Si Nahuel se entera de que Gabriel desea que Gardel no sea argentino esto no requiere de ningún modo que modifique su propio deseo (y lo propio ocurre desde la perspectiva de Gabriel). Debemos entonces circunscribir la idea de no-cosostenibilidad de actitudes doxásticas:

**Desacuerdo 3** Dos sujetos  $S_1$  y  $S_2$  están en desacuerdo acerca del contenido proposicional  $P$  solo si la actitud doxástica de  $S_1$  hacia  $P$  es no-cosostenible con la actitud doxástica de  $S_2$  hacia  $P$ .

---

<sup>16</sup>El desacuerdo entre actitudes no doxásticas se corresponde con lo que Stevenson denomina ‘desacuerdo en actitud’ y que opone al ‘desacuerdo en creencia’:

La diferencia entre los dos sentidos de ‘desacuerdo’ es esencialmente esta: el primero [desacuerdo en creencia] involucra una oposición de creencias, las cuales no pueden ser ambas verdaderas, y la segunda [desacuerdo en actitud] involucra una oposición de actitudes, las cuales no pueden ser ambas satisfechas. (Stevenson, 1963, p. 2) [Traducción mía]

<sup>17</sup>Esto no significa necesariamente que no haya deseos racionales. Muchos argumentan que desear el bien, desear vivir, etc., son deseos racionales. El punto es que su criterio de corrección no es epistémico.

Lamentablemente, **Desacuerdo 3** también resulta inadecuada. La razón es que es insensible a cierta acepción de la idea de desacuerdo, según la cual estar en desacuerdo no solo implica tener actitudes no-cosostenibles sino la imposibilidad de que ambas actitudes sean correctas.<sup>1819</sup>

Esta idea está sin dudas presente en la bibliografía sobre el desacuerdo entre pares epistémicos:

Al decir que había desacuerdo entre los estudiantes, estoy diciendo que había proposiciones que algunos de ellos afirmaban y algunos de ellos negaban. Cuando hay un desacuerdo no es posible que ambas partes estén en lo correcto. Obviamente, si existe Dios, entonces los ateos estaban equivocados no importa cuán sinceros, bien intencionados y reflexivos hayan sido. Si no existe Dios, entonces los teístas estaban equivocados. Lo mismo ocurre con cualquier otra proposición sobre la cual desacuerden: lo que algunos de ellos creían no era simplemente diferente de lo que creían los otros. Sus creencias eran incompatibles. Si un lado estaba en lo correcto entonces el otro estaba equivocado. (Feldman, 2007, p. 199) [Traducción mía]

La corrección [*accuracy*] de una actitud doxástica, tal como la entiendo

---

<sup>18</sup> En palabras de MacFarlane:

Un desacuerdo, podría pensarse, es un tipo de conflicto o disputa. Desacordar con alguien no es solamente tener una actitud diferente, sino estar en un estado de tensión que solo puede ser resuelto si uno de los dos discordantes cambia de opinión. (MacFarlane, 2014, p. 123) [Traducción mía]

<sup>19</sup>Vale la pena la siguiente aclaración. El requisito de no-cosostenibilidad entre actitudes doxásticas sirve para caracterizar los estados de desacuerdo que me interesan siempre y cuando se cumplan dos condiciones: (i) los contenidos involucrados son proposiciones eternas y (ii) no realizamos comparaciones en términos de acuerdo o de desacuerdo entre diferentes mundos posibles. Si se cumplen estas dos condiciones y nos restringimos a proposiciones contingentes la no-cosostenibilidad entre actitudes doxásticas es suficiente para caracterizar el estado de desacuerdo entre pares epistémicos. Aunque no es este el lugar para argumentar en favor de esto, no considero que todas las proposiciones sean eternas –creo que oraciones como ‘Sócrates está sentado’, por ejemplo, expresan una proposición neutral respecto del parámetro tiempo, cuyo valor está fijado contextualmente. Por ese motivo rechazo la caracterización del desacuerdo en términos de **Desacuerdo 3**. Gracias a Ramiro Caso por señalar esta cuestión.

aquí, no tiene que ver con el estatus epistémico de esta última sino con su estatus en relación con el mundo. En el caso de actitudes doxásticas plenas puede definirse del siguiente modo: una creencia es correcta si y solo si es verdadera.

En este punto es necesario realizar una aclaración importante. De acuerdo con una posición difundida en la filosofía del lenguaje actual, que se remonta al trabajo seminal de Kaplan (1989), el valor de verdad de una proposición es sensible al contexto, en el sentido de que es relativo a ciertas circunstancias de evaluación, el valor de cuyos parámetros está fijado contextualmente. Estos parámetros son usualmente el mundo posible y el tiempo, pero varios autores han argumentado en favor de incluir estándares de precisión, estándares epistémicos, clases de comparación, etc., así como estándares evaluativos (morales, de gusto). Ahora bien, si la verdad es sensible al contexto la corrección también lo será. Es necesario entonces modificar la presentación inicial de esta noción para dar cuenta de esta característica: diré que una creencia es correcta si y solo si es verdadera en relación con las circunstancias de evaluación relevantes. Esto vuelve necesario precisar mejor la idea previamente citada respecto del desacuerdo. Según esta idea dos sujetos desacuerdan cuando sus actitudes no pueden ser ambas correctas. Sin embargo, si la corrección se determina en relación con ciertas circunstancias de evaluación esta indicación admite diferentes interpretaciones.

Una primera posibilidad es mantener que dos sujetos desacuerdan cuando sus creencias no pueden ser ambas correctas en relación con una misma circunstancia de evaluación. El principio que recoge esta idea es el siguiente:

**Impedimento de corrección conjunta** La corrección de mis actitudes (evaluada desde cualquier circunstancia de evaluación) previene la corrección de la actitud del otro (evaluada en relación con esa misma circunstancia de evaluación). (MacFarlane, 2014, p. 129) [Traducción mía]

La definición de desacuerdo resultante es la siguiente:

**Desacuerdo 4** Dos sujetos  $S_1$  y  $S_2$  están en desacuerdo acerca del contenido proposicional  $P$  solo si la actitud doxástica de  $S_1$  hacia  $P$  y la actitud

doxástica de  $S_2$  hacia  $P$  no pueden ser ambas correctas en relación con las circunstancias de evaluación  $C$ .

Esta definición, nuevamente, es insuficiente. Para ver el punto, supongamos que Nahuel cree la proposición *Sócrates está sentado*, a las 2 a.m., mientras que Gabriel descrea la misma proposición a las 3 a.m.<sup>20</sup> Para cualquier circunstancia de evaluación (mundo posible y tiempo) que se elija, no puede ocurrir que las creencias de Nahuel y Gabriel sean ambas correctas en esas circunstancias de evaluación –no puede ocurrir que Sócrates esté sentado y no esté sentado a la vez–. Es decir, el ejemplo es un caso de desacuerdo en el sentido de **Desacuerdo 4**. Sin embargo, la intuición es que en esta situación no hay desacuerdo en un sentido interesante, pues parece que tanto Nahuel como Gabriel podrían estar diciendo algo verdadero (si Sócrates estuvo sentado a las 2 a.m. y decidió estirar las piernas a las 3 a.m.). Esto se debe a que la verdad de sus creencias debe ser evaluada, intuitivamente, respecto de diferentes circunstancias de evaluación: para saber si la creencia de Nahuel es verdadera es necesario averiguar la posición de Sócrates a las 2 a.m., mientras que para saber si la creencia de Gabriel es verdadera hay que averiguar la posición de Sócrates a las 3 a.m. Por otra parte, la situación no parece relevante en relación con la cuestión del desacuerdo entre pares epistémicos. Si preguntamos cómo deberían reaccionar Nahuel y Gabriel frente al descubrimiento de un desacuerdo de este tipo la respuesta parece trivial: cada uno puede seguir creyendo lo que creía antes.

Una segunda posibilidad es sostener que dos sujetos desacuerdan cuando sus actitudes doxásticas no pueden ser ambas correctas en relación con las circunstancias de evaluación relevantes para cada uno. MacFarlane formula

---

<sup>20</sup>Asumiré una posición temporalista acerca de creencias y emisiones como “Sócrates está sentado”, esto es, asumiré que el contenido de esta creencia es neutral respecto del tiempo, el cual figura en cambio como uno de los parámetros de las circunstancias de evaluación respecto de los cuales evaluar la verdad. Así, Nahuel y Gabriel tienen creencias con el mismo contenido. Si el lector es un eternalista (viz. considera que al creer, a las 2 a.m., que Sócrates está sentado, Nahuel tiene una creencia con el contenido eterno *Sócrates está sentado a las 2 a.m.*) puede pensar en otro ejemplo donde el parámetro relevante de las circunstancias de evaluación sea distinto. Nótese además que bajo una interpretación eternalista ni siquiera hay un mismo contenido sobre el cual Nahuel y Gabriel puedan desacordar.

esta intuición del siguiente modo:

**Impedimento de corrección conjunta reflexiva** La corrección de mis actitudes (evaluada desde mis circunstancias de evaluación) previene la corrección de las actitudes del otro (evaluada relativamente a sus circunstancias de evaluación). (MacFarlane, 2014, p. 130) [Traducción mía]

La nueva definición de desacuerdo reza así:

**Desacuerdo 5** Dos sujetos  $S_1$  y  $S_2$  están en desacuerdo acerca del contenido proposicional  $P$  cuando la corrección de la actitud doxástica de  $S_1$  hacia  $P$  en relación con las circunstancias de evaluación de  $S_1$  previene la corrección de la actitud doxástica de  $S_2$  hacia  $P$  en relación con las circunstancias de evaluación de  $S_2$ .<sup>21</sup>

De acuerdo con esta definición, el intercambio entre Nahuel y Gabriel respecto de la posición de Sócrates no es un desacuerdo, pues la corrección de la creencia de Nahuel en relación con sus circunstancias de evaluación no previene la corrección de las creencias de Gabriel en relación con las suyas (y viceversa). En cambio, si Nahuel creyese, a las 2 a.m., *Sócrates está sentado* y Gabriel descreyese, a la misma hora, la misma proposición, el ejemplo constituiría un caso de desacuerdo, dado que en ese caso la corrección de la actitud de cada uno en relación con sus circunstancias de evaluación prevendría la corrección de la actitud del otro en relación con la suyas.

Este criterio funciona si asumimos un marco de creencias plenas. Pero ¿qué ocurre si nos movemos a un marco con creencias graduadas? El problema es que las creencias graduadas no son ni verdaderas ni falsas, de manera

---

<sup>21</sup>Nótese que esta definición de desacuerdo impide caracterizar como desacuerdo a los desacuerdos sin falta, al menos si se admite que los contenidos involucrados en esos casos son neutrales respecto de un estándar evaluativo. No busco sin embargo cargar demasiado las tintas en esta cuestión. El objetivo es solamente caracterizar una noción de desacuerdo que sea operativa para los propósitos de esta tesis, de manera que permaneceré neutral aquí respecto de si **Desacuerdo 5** es la mejor caracterización posible de la idea de desacuerdo, o incluso si es una buena caracterización en general. Por otra parte, dejaré de lado en esta tesis los desacuerdos sobre cuestiones evaluativas, de manera que la cuestión es inocua en este contexto. Gracias a Ramiro Caso por esta observación.

que resulta imposible utilizar la noción de corrección tal cual ha sido definida previamente. Sin embargo, puede decirse que las creencias graduadas [*credences*] son más o menos apropiadas en relación a cómo es el mundo. De acuerdo con Joyce (1998), el grado de corrección de una actitud doxástica puede definirse en este marco del siguiente modo: cuando un sujeto invierte el grado de confianza  $n$  en  $P$  ( $0 \leq n \leq 1$ ), la corrección de la actitud doxástica de este es igual a  $n$  si  $P$  es verdadera y a  $1 - n$  si  $P$  es falsa. Así, si entendemos la ocurrencia de ‘corrección’ en **Desacuerdo 5** como ‘grados de corrección’ en el sentido de Joyce, la definición mantiene que dos sujetos están en desacuerdo acerca de una proposición  $P$  cuando la actitud doxástica graduada de uno de ellos en relación con sus circunstancias de evaluación no puede ser igualmente correcta que la actitud doxástica graduada del otro en relación con sus propias circunstancias de evaluación.

Dada esta definición adicional, **Desacuerdo 5** parece adecuado para dar cuenta de los desacuerdos que me interesan en esta tesis. Supongamos que Nahuel, a las 2 a.m. invierte un grado de confianza de 0.98 en la proposición *Sócrates está sentado*, mientras que Gabriel a las 3 a.m. invierte un grado de confianza de 0.97 en la misma proposición. De acuerdo con **Desacuerdo 5**, este ejemplo no cuenta como un caso de desacuerdo, pues la corrección de la actitud de Nahuel en relación con sus circunstancias de evaluación no previene la corrección de la actitud de Gabriel en relación con las suyas y viceversa (esto es, ambas actitudes podrían ser igualmente correctas). En cambio, si tanto Nahuel como Gabriel formasen sus actitudes doxásticas respecto de la posición de Sócrates a las 2 a.m. el ejemplo constituiría un caso de desacuerdo, pues en esa situación la corrección de la actitud de uno de ellos prevendría la corrección de la actitud del otro, esto es, la actitud de Nahuel no podría ser igual de correcta que la actitud de Gabriel.<sup>22</sup>

Por último, es necesario dejar de lado un tipo de desacuerdos que ha recibido gran atención en los últimos años: los desacuerdos sin falta. Va-

---

<sup>22</sup>Si Sócrates estaba sentado a las 2 a.m. entonces la actitud de Nahuel es 0.98 correcta, mientras que la actitud de Gabriel es 0.97 correcta; si, en cambio, es falso que Sócrates estaba sentado a las 2 a.m., la actitud de Nahuel es 0.02 correcta mientras que la actitud de Gabriel es 0.03 correcta. Tanto si la proposición en debate es verdadera como si es falsa las actitudes de Gabriel y Nahuel no pueden ser igualmente correctas.

rios filósofos han prestado atención a los desacuerdos que surgen respecto de cuestiones evaluativas como si las milanesas son ricas o si determinada película es divertida. El siguiente tipo de desacuerdos resulta familiar para todos nosotros:

- (a) Leo: ¡Qué rica que es la polenta!
- (b) Nicolás: ¡¿Qué?! ¡La polenta es horrible!

Leo afirma que la polenta es rica mientras que Nicolás afirma que la polenta es fea. Este tipo de desacuerdos despierta al menos dos clases de intuiciones. Por un lado, no hay falta. Ni Leo ni Nicolás, si son sinceros, están equivocados (¿cómo podrían equivocarse acerca de sus propios gustos!). Por otro lado, existe un desacuerdo. Si lo que dice Leo es verdadero, lo que dice Nicolás es falso, y viceversa. Estas dos intuiciones avanzan en direcciones opuestas, pues si no pueden ambas creencias (o emisiones) ser verdaderas, entonces parece que alguno de los dos cometió una falta, a saber, creer (o afirmar) algo falso. Algunos filósofos argumentan que es necesario honrar ambas intuiciones y la única manera de hacerlo es aceptando una teoría relativista acerca de la verdad de creencias o emisiones que contienen predicados evaluativos ‘blandos’. Dicho brevemente, una teoría relativista afirma que la verdad de emisiones y creencias que contienen predicados evaluativos blandos es relativa al estándar relevante en las circunstancias de apreciación (contra la posición contextualista estándar, de acuerdo con la cual el estándar de gusto relevante está determinado por las circunstancias de emisión). La idea, brevemente, es que las actitudes o aserciones de este tipo no poseen condiciones de corrección estándar, fijadas de una vez y para siempre por el contexto de emisión, sino variables, dependientes de quien las aprecie.

Este fenómeno suscita una serie de preguntas difíciles de responder: ¿existen realmente desacuerdos sin falta? ¿es necesario adoptar una semántica relativista para honrar las intuiciones arriba mencionadas? ¿puede haber desacuerdos sin falta entre pares epistémicos? Afrontar estas preguntas requiere un pronunciamiento sobre cuestiones semánticas y me desviaría mucho del objetivo fundamental de este trabajo, que es analizar el desacuerdo en

su dimensión epistémica. Por este motivo, entonces, no me ocuparé de los desacuerdos sin falta.

En resumen, ¿qué tipo de desacuerdos son relevantes para este trabajo? Aquellos contemplados por **Desacuerdo 5**, entendiendo la noción de corrección allí utilizada de manera diferente en función del marco de creencias preferido (plenas o graduadas) ¿Qué tipo de desacuerdos *no* son relevantes para este trabajo? En primer lugar, todos aquellos desacuerdos en el sentido de actividad que no estén sustentados en un desacuerdo como estado (esto es, desacuerdos meramente aparentes). En segundo lugar, todos aquellos desacuerdos como estado que no hayan sido reconocidos por al menos uno de los discordantes. En tercer lugar, los desacuerdos que involucran actitudes no proposicionales, así como aquellos que involucran actitudes no doxásticas. En cuarto lugar, aquellos desacuerdos donde existe no-cosostenibilidad de actitudes doxásticas hacia el mismo contenido proposicional pero ambos discordantes pueden tener actitudes correctas en relación con sus circunstancias de evaluación (no existe impedimento de corrección conjunta reflexiva). Por último, ignoraré los desacuerdos sin falta.

### 1.4.3. Paridad epistémica

La segunda de las nociones a elucidar es la de *paridad epistémica*. A continuación presentaré el modo estándar en que suele entenderse esta idea en la bibliografía. A lo largo de la tesis argumentaré, sin embargo, que una solución adecuada al problema del desacuerdo entre pares epistémicos requiere modificar esta noción. En el capítulo 2 quedará claro en qué sentido considero que debe ir esa modificación.

¿Qué se entiende usualmente por ‘paridad epistémica’ en la bibliografía? Una primera obviedad que es necesario notar es que la noción de paridad epistémica es siempre relativa a una cuestión particular. Por ejemplo, dos sujetos pueden ser pares epistémicos respecto de la cuestión de la injerencia del tabaco en ciertas enfermedades cardiovasculares pero no respecto de la causa que produjo la extinción de los dinosaurios. Una segunda aclaración es que la idea de paridad epistémica es neutral en relación con el nivel de cono-

cimiento que poseen los sujetos respecto de un tópico, es decir, dos sujetos pueden ser pares sobre una cuestión tanto si son igualmente expertos como si son igualmente ignorantes. En tercer lugar, dos sujetos pueden ser pares epistémicos aun sin creer que lo son (e incluso si creen que no lo son). A la inversa, dos sujetos pueden creer que son pares epistémicos injustificadamente (aunque como dije anteriormente, los casos interesantes son aquellos en que cada sujeto cree justificadamente que el otro es un par epistémico).

El término ‘par epistémico’ [*epistemic peer*] fue re-introducido recientemente en la bibliografía por Kelly (2005), quien lo toma prestado de Gutting (1982). Gutting denomina ‘pares epistémicos’ a aquellos sujetos iguales en “inteligencia, perspicacia, honestidad, meticulosidad y otras virtudes epistémicas relevantes” (Gutting, 1982, p. 83). La idea de igualdad de virtudes epistémicas ciertamente forma parte de la idea de paridad epistémica tal como esta aparece en el debate que nos incumbe. Considérese el siguiente par de afirmaciones:

Digamos que dos personas son *pares epistémicos* cuando son aproximadamente iguales respecto de su inteligencia, poder de razonamiento, información de fondo, y así.

(Feldman, 2007, p. 201) [traducción mía]

Supongamos además que tengo buenas razones para creer que mi amigo y yo somos igualmente inteligentes y racionales, y que no sé de nada (como el hecho de que las personas tienden a tener prejuicios en favor de sus hijos) que me haga pensar que algunos de los dos es especialmente bueno, o malo, para reaccionar ante la evidencia en esta cuestión particular, esto es, más allá del hecho de que mi amigo desacuerda conmigo sobre *P*. En otras palabras, mi amigo parece ser lo que algunos han llamado un “par epistémico”.

(Christensen, 2007, p. 189) [Traducción mía]

En las citas arriba presentadas (pueden encontrarse muchas más) queda claro que para que dos sujetos sean pares epistémicos ninguno debe aventajar

al otro en cuanto a virtudes epistémicas. Kelly, sin embargo, en línea con el uso corriente en la bibliografía, extiende la idea de Gutting. Mientras que la definición de Gutting se circunscribe a las virtudes epistémicas, el uso reciente de la idea de paridad epistémica en relación con el desacuerdo incorpora además la condición de igualdad evidencial. Esto puede verse fácilmente en las definiciones usuales de paridad epistémica:

Digamos que dos individuos son pares epistémicos con respecto a cierta cuestión si y solo si satisfacen las siguientes dos condiciones:

- (i) son iguales con respecto a su familiaridad con la evidencia y argumentos relevantes para la cuestión, y
- (ii) son iguales con respecto a sus virtudes epistémicas generales tales como inteligencia, atención, ausencia de prejuicios, etc.

(Kelly, 2005, p. 174-175) [Traducción mía]

La otra persona es un igual (al menos aproximadamente) *en términos de la exposición a la evidencia*, inteligencia, ausencia de prejuicios, etc. (este tipo de persona es llamado usualmente ‘par epistémico’.)

(Christensen, 2009, p. 756-757) [Énfasis mío] [Traducción mía]

Así, la idea de paridad epistémica consiste, en términos intuitivos, en lo siguiente: dos sujetos son pares epistémicos cuando ninguno de los dos tiene una ventaja epistémica relevante por sobre el otro respecto de cierto tópico en cuestión. A su vez, a partir de lo dicho previamente queda claro que existen al menos dos maneras en que un sujeto puede tener una ventaja epistémica por sobre otro. En primer lugar, puede poseer más o mejor evidencia. En segundo lugar, puede ser mejor apreciando la evidencia. Esto es lo que parece tener en mente Elga (2007, p. 479) cuando afirma:

Al tratar al meteorólogo de este modo [como un experto], defiero en él en dos aspectos. Primero, defiero en su información: “en lo que concierne al tiempo”, pienso para mí mismo, “tiene toda

la información que tengo yo y más”. Segundo, defiero en su juicio: defiero en la manera en que forma opiniones en base a su información. [Traducción mía]

Así, dos sujetos son pares epistémicos cuando ninguno aventaja al otro en alguna de estas facetas. Arribamos de esta manera a dos condiciones para identificar la paridad epistémica:

Paridad evidencial:  $A$  y  $B$  son evidencialmente iguales con respecto a la cuestión  $P$  cuando tienen igual familiaridad con la evidencia y los argumentos relevantes para la cuestión  $P$ .

Paridad cognitiva:  $A$  y  $B$  son cognitivamente iguales con respecto a la cuestión  $P$  cuando son igualmente competentes, inteligentes e imparciales en su evaluación de la evidencia y los argumentos relevantes para la cuestión  $P$ . (Lackey, 2010a, p. 302) [Traducción mía]

Una aclaración es necesaria. La determinación de los casos de igualdad evidencial o cognitiva es altamente sensible al contexto. En este punto el siguiente ejemplo resulta ilustrativo. Tener la misma altura es sensible al contexto; si los estándares en juego son muy precisos, dos personas con un milímetro de diferencia no tienen la misma altura. En cambio, a la luz de los estándares de precisión cotidianos dos personas con un milímetro de diferencia tienen la misma altura. Del mismo modo, qué cuenta como tener *la misma* evidencia o *las mismas* virtudes cognitivas depende del estándar de precisión relevante en el contexto. Si el estándar del contexto es extremadamente exigente, cualquier diferencia en evidencia o virtudes cognitivas, por mínima que sea, impedirá considerar a dos sujetos pares epistémicos. En cambio, si los estándares en rigor son más permisivos alcanzará con que los sujetos posean *aproximadamente* la misma evidencia y *aproximadamente* las mismas virtudes cognitivas para que podamos considerarlos pares epistémicos.

Más allá de lo dicho hasta aquí, conviene señalar que existen dos maneras de entender la noción de paridad epistémica.<sup>23</sup> De acuerdo con ciertas

<sup>23</sup>cf. Christensen (2014) para una discusión del tema.

posiciones, el reconocimiento de la satisfacción de las condiciones de paridad evidencial y cognitiva me motivan a concebir a mi par como un sujeto con la misma probabilidad que yo *de arribar a una actitud doxástica racional*. Algunos de los autores que tratan la cuestión del desacuerdo desde esta perspectiva son [Feldman \(2007\)](#), [Kelly \(2005\)](#) y [Christensen \(2007\)](#). Otros consideran que el reconocimiento de la satisfacción de estas condiciones me permite atribuir a mis pares epistémicos la misma probabilidad que yo *de arribar a una actitud doxástica correcta [accurate]*. [Elga \(2007\)](#), [Enoch \(2010\)](#), [White \(2009\)](#) y [Kelly \(2010\)](#) adoptan este tipo de posición.

De acuerdo con este último enfoque, un par epistémico consiste en un individuo con la misma probabilidad que yo de formar una creencia correcta. Ahora bien, existen dos maneras en que puedo estar justificado en creer que mi oponente es igual de confiable que yo. Por un lado, puedo creer que mi oponente es igual de confiable que yo porque es igualmente racional. Si mi oponente posee iguales virtudes para apreciar la evidencia entonces ante la misma evidencia tendrá aproximadamente las mismas probabilidades de evaluarla racionalmente. Dado que evaluar racionalmente la evidencia es el único modo de formar juicios confiablemente, si atribuyo justificadamente a mi oponente la misma probabilidad que yo de juzgar racionalmente la evidencia, estoy justificado en atribuirle la misma probabilidad de haber formado una creencia correcta. En este caso, la atribución de confiabilidad es tributaria de la atribución de racionalidad, de manera que ambos enfoques colapsan. Por el otro lado, la atribución de confiabilidad a mi oponente puede basarse simplemente en una proyección a partir del conocimiento de su ‘historial’ [*track-record*]; de acuerdo a cuántas veces estuvo en lo correcto en circunstancias similares, atribuyo cierto grado de probabilidad a que esté en lo correcto en las circunstancias presentes. Si mi oponente estuvo en lo correcto respecto de cuestiones similares, en situaciones similares, aproximadamente la misma cantidad de veces que yo (y se equivocó aproximadamente la misma cantidad de veces que yo) entonces puedo considerarlo justificadamente mi par epistémico.

En esta tesis dejaré de lado este último enfoque y me concentraré en el primero. En primer lugar, considero que las atribuciones de confiabilidad que

no están basadas en las atribuciones de racionalidad son poco frecuentes. Sin dudas, a menudo consideramos que tal o cual sujeto tiene más o menos probabilidades que nosotros de adoptar una actitud doxástica correcta acerca de diferentes cuestiones. Sin embargo, es habitual que esta atribución esté acompañada de una atribución explícita o implícita de racionalidad: cuando vemos que cierta persona está a menudo en lo correcto sobre cierta cuestión solemos ver esto como una consecuencia de su buena información, su inteligencia, su atención, falta de prejuicios, o alguna otra ventaja epistémica, y no como una mera casualidad. Aun así, no deseo cargar demasiado las tintas sobre este punto, que es sin dudas controvertido.<sup>24</sup> La razón principal para adoptar un mirada sobre la paridad epistémica enfocada en la racionalidad en lugar de la confiabilidad es que aquella se integra mejor con la propuesta de encarar el problema desde el punto de vista de la epistemología social. En la sección 1.2 me propuse examinar la cuestión del desacuerdo en el marco de un proyecto más amplio que busca explorar el impacto de cierto tipo de interacción social en las propiedades epistémicas de nuestras creencias. Esto significa poner el foco en el desacuerdo como un tipo de interacción con otros *agentes cognitivos*. La noción de paridad epistémica que se limita a la atribución de confiabilidad entra en tensión con esta idea. Esta última posición, que desliga racionalidad y confiabilidad, se limita a considerar a otros sujetos como meros indicadores de verdad, en el sentido en que puede serlo un termómetro (la comparación con el termómetro proviene justamente de este tipo de enfoques). Si lo único que importa es el ‘historial’ de mi oponente, es irrelevante el grado de agencia cognitiva que este pueda ejercer, si es que la ejerce en absoluto. Por este motivo, aun cuando considero valioso el enfoque que entiende a las atribuciones de paridad epistémica como atribuciones de confiabilidad, el interés en esta tesis estará volcado sobre la noción de paridad epistémica alternativa, anclada en las ideas de racionalidad.

---

<sup>24</sup>Un ejemplo famoso que apunta en dirección contraria a la idea antes formulada es el del sexador de pollos (IEP, [Accedido: 07-05-2015](#), cf.).

#### 1.4.4. Racionalidad

En las últimas dos secciones me ocupé de precisar dos de los conceptos clave para comprender adecuadamente la pregunta que me ocupa en esta tesis. Resta decir algo acerca de la noción de racionalidad. Como mantuve en 1.4.1, la pregunta de la que me ocuparé en este trabajo es la siguiente:

¿Cómo debería un sujeto  $S$  ajustar sus actitudes doxásticas hacia una proposición  $P$  en virtud del desacuerdo reconocido con un par epistémico reconocido  $T$ ?

Esta pregunta es acerca de lo que es *racional* hacer con mis actitudes doxásticas. Existen varios tipos de racionalidad, de manera que conviene descartar algunas. Para empezar, es necesario diferenciar la racionalidad pragmática de la racionalidad epistémica. Supongamos que Marcelo desea enamorar mujeres.<sup>25</sup> Marcelo sabe que creer de sí mismo que es lindo promueve sus objetivos, dado que esta creencia genera un grado de auto-estima que ciertas mujeres encuentran atractiva. Es decir, si Marcelo cree de sí mismo que es lindo, aumentan dramáticamente sus posibilidades de enamorar mujeres. Sin embargo, Marcelo cuenta con mucha evidencia de que no es lindo en absoluto (desde la evidencia proporcionada por el espejo hasta el testimonio de otros). Dada la situación, si Marcelo cree que es lindo esa creencia será sin dudas racional en cierto sentido: creer que de sí mismo que es lindo es beneficioso en relación con sus intereses y metas prácticas. Sin embargo, la creencia de Marcelo sería claramente irracional desde un punto de vista epistémico, pues estaría ignorando un extenso conjunto de evidencia que apunta en la dirección contraria.

La racionalidad epistémica tiene que ver con lo que debo creer, en relación con las metas de formar creencias verdaderas y evitar formar creencias falsas. Siguiendo a [King \(2009, p. 19\)](#) entenderé que la racionalidad epistémica tiene que ver con “tener razones conducentes a la verdad para creer una proposición” [Traducción mía] o, en otras palabras, adecuar las actitudes doxásticas a la evidencia (responder sensiblemente a la evidencia).

---

<sup>25</sup>Este ejemplo pertenece a Federico Pailos.

Aun entendiendo la racionalidad epistémica de este modo es necesario realizar algunas consideraciones adicionales. En primer lugar, dentro de lo que puede entenderse como racionalidad epistémica es posible diferenciar la racionalidad a largo y a corto plazo. Imaginemos un científico que tiene confianza en cierta hipótesis, porque plantea numerosos problemas novedosos y promete proporcionar respuestas a cuestiones nuevas y antiguas. Esta creencia podría llevar en última instancia al descubrimiento de muchas verdades, a la recolección de nueva evidencia, a la refutación de hipótesis equivocadas, etc., y por eso, en un sentido de racionalidad epistémica, la creencia del científico es racional. Sin embargo, dado que la hipótesis no está *ahora* lo suficientemente fundada en su evidencia, su creencia es en otro sentido epistémicamente irracional. En segundo lugar, es necesario diferenciar racionalidad epistémica global de racionalidad epistémica local. Aun cuando una persona sea globalmente racional en el sentido de que en general proporciona sus creencias a la evidencia disponible, es posible que sea irracional con respecto a cierta creencia particular. Es decir, la irracionalidad epistémica respecto de cierta proposición particular no convierte a un sujeto en una persona irracional en un sentido global ni viceversa. En este trabajo me ocuparé de un tipo de racionalidad local (acerca de una proposición particular) y a corto plazo, es decir, me ocuparé de la racionalidad de la actitud doxástica de un sujeto respecto de cierto cuerpo relevante de evidencia y proposición particular, en relación con el objetivo de formar creencias verdaderas y evitar formar creencias falsas *ahora*.

## 1.5. Estado de la cuestión

Las posiciones frente al problema del desacuerdo entre pares epistémicos se clasifican usualmente en dos grandes grupos. De un lado, están las posiciones conciliadoras.<sup>26</sup> La intuición común a estas posiciones es que frente al descubrimiento del desacuerdo con un par epistémico respecto de una proposición  $P$ , debo revisar mi actitud doxástica inicial. Del otro lado están las

---

<sup>26</sup>‘Conciliadoras’ traduce aquí *conciliatory*. Estas posiciones también han sido llamadas posiciones conformistas.

posiciones obstinadas.<sup>27</sup> La intuición común que subyace a estas posturas es que frente al descubrimiento del desacuerdo con un par epistémico respecto de una proposición  $P$  es racionalmente permisible, al menos en algunos casos, retener la actitud doxástica inicial hacia  $P$ .

Las posiciones conciliadoras gozan de cierto apoyo intuitivo inicial. Considérese el caso presentado por Christensen, ya un clásico en la bibliografía sobre el tema:

**La cuenta del restaurante** Tú y tu amigo van a cenar juntos regularmente. Siempre dejan un 20% de propina y dividen la cuenta en partes iguales, redondeando hacia el peso más cercano. Hacen la cuenta mentalmente. A lo largo de los años han coincidido la mayoría de las veces en el resultado de la cuenta, pero en los casos en que no coincidieron, realizaron la operación con una calculadora. Cada uno estuvo igual cantidad de veces (aproximadamente) en lo correcto. Esta noche, has formado la creencia de que el importe a pagar por cada uno es \$43. Tu compañero, sin embargo, anuncia que llegó al resultado \$45. No te sientes especialmente cansado, no has tomado vino, etc. ¿Cuán confiado deberías estar respecto de tu creencia? La mayoría acuerda en que la conciliación es la actitud correcta. Deberías otorgarle igual peso a tu creencia y a la de tu amigo. (Christensen, 2007, p. 193)  
[Traducción mía]

Otro ejemplo utilizado para motivar intuitivamente el conciliacionismo pertenece a Elga:

**Carrera de caballos** Tú y yo, dos individuos igualmente atentos y con buena vista, observamos el final de una carrera de caballos. El final de la carrera es muy ajustado. En el tiempo  $t_0$ , veo (o creo ver) que el caballo  $A$  ganó la carrera, llegando con una pequeña ventaja respecto del caballo  $B$ ; por el otro lado, a vos te parece

---

<sup>27</sup>‘Obstinado’ traduce aquí *steadfast*. En la bibliografía también aparecen las denominaciones ‘inconformista’ [*inconformist*] y ‘testarudo’ [*stubborn*].

que ha ganado el caballo  $B$ , con una pequeña ventaja sobre el caballo  $A$ . En el tiempo  $t_1$ , un instante después, descubrimos que desacordamos acerca del caballo ganador de la carrera. (Elga, 2007, p. 486) [Traducción mía]

El consenso es que estos casos despiertan intuiciones conciliadoras, es decir, parece que luego de descubrir el desacuerdo debo reducir la confianza en mi opinión inicial. Sin embargo, existen diferentes maneras de motivar y articular teóricamente esta intuición. Para empezar, algunos autores defienden una posición conciliadora en un marco de creencias plenas mientras que otros prefieren las creencias graduadas. El primero es el camino elegido por Feldman (2006, 2007). En un marco de creencias plenas, solo existen tres actitudes doxásticas relevantes para el debate: creencia, descreencia y suspensión del juicio. De acuerdo con esta posición, si creo que  $P$  y descubro que un par epistémico cree que  $\neg P$  debo revisar mi actitud doxástica inicial, es decir, suspender el juicio respecto de  $P$ .

Otros defienden el conciliacionismo en un marco que admite grados de creencia (e.g. bayesianismo). En este marco, la conciliación requerida por el desacuerdo con un par epistémico consiste en la modificación del grado de confianza inicial asignado a cierta proposición. Aquí se abre un abanico de posibilidades. Frente al desacuerdo con un par epistémico respecto de una proposición  $P$  la ‘teoría del mismo peso’ [*Equal Weight View*] requiere que parta la diferencia entre el grado de confianza que le asigno a la proposición y el grado de confianza que le asigna mi par.<sup>28</sup> Por ejemplo, si mi par invierte un grado de confianza de 0.8 en una proposición  $P$  y yo invierto un grado de confianza de 0.4, al enterarme del desacuerdo con dicho par debería llevar mi creencia a 0.6, el resultado de promediar su grado de creencia y el mío.

La intuición que subyace a esta idea es que debemos darle igual peso a la opinión de un par epistémico que a la nuestra. *Prima facie*, si la opinión de mi par tiene el mismo peso que la mía, parece que lo correcto es hacer un promedio de ambas y adoptar ese valor como el grado de creencia racional hacia la proposición en disputa. Sin embargo, esta posición resulta poco plausible

---

<sup>28</sup>(Elga, 2007, cf.)

incluso a los ojos de muchos conciliacionistas. El mismo Christensen (2011, nota 3), un defensor de este tipo de posiciones, concede que dicha postura es difícilmente generalizable y está sujeta a contraejemplos. Supongamos que desacuerdo con un par epistémico respecto de una proposición  $P$ . Mi grado de creencia en  $P$  es 0.92 mientras que el grado de creencia de mi par es 0.85. Intuitivamente, ante el descubrimiento de la opinión de mi par debería *aumentar* el grado de confianza que invierto en  $P$ , contra lo que indica la regla de dividir la diferencia. En efecto, parece que lo adecuado al enterarme de que un par epistémico formó una creencia muy alta en la proposición en cuestión es aumentar mi confianza, aun si su confianza en la proposición es ligeramente inferior a la mía. A esta objeción se suma la de Jehle & Fitelson (2009), quienes señalan que en un marco teórico bayesiano (el elegido por aquellos que prefieren las creencias graduadas) la norma de dividir la diferencia no funciona. El bayesianismo exige adoptar actitudes doxásticas probabilísticamente consistentes, de manera que en muchos casos la revisión doxástica respecto de la proposición sobre la cual se desacuerda hará necesaria una revisión de las actitudes hacia otras proposiciones sobre las cuales no hay desacuerdo, siendo incluso posible que en algunos casos deba revisarse el grado de confianza en las proposiciones que conforman la evidencia que llevó al sujeto a formar su creencia en primer lugar. A su vez, los autores prueban que varias especificaciones respecto de cómo modificar el grado de confianza en las proposiciones sobre las cuales no hay desacuerdo entre pares conduce a una violación del principio de condicionalización bayesiano.

En cualquier caso, la teoría del mismo peso no es la única opción disponible para aquellos con inclinaciones conciliadoras. La intuición conciliadora mantiene que frente al desacuerdo con un par debo modificar mi actitud doxástica inicial, pero no especifica cuánto. Así, es posible sostener una posición conciliadora más débil que la teoría del mismo peso, según la cual el desacuerdo con un par motiva o bien una revisión doxástica moderada en todos los casos, o bien diferentes grados de revisión doxástica dependiendo de las particularidades de cada situación, o bien alguna otra. Así, Cohen (n.d.) defiende una posición que denomina Teoría de (casi) el mismo peso [(Almost) Equal Weight View], mientras que Christensen (2010) defiende la

idea de partir la diferencia aproximadamente [*roughly splitting the difference*]. Tanto Christensen como Cohen mantienen que en virtud de la posesión de ‘información personal’,<sup>29</sup> uno debe, en ciertos casos, tan solo dividir la diferencia *aproximadamente*. La información personal incluye “lo que uno sabe sobre su propia condición. Puedo estar más seguro de que no estoy impedido racionalmente por alguna droga, estrés emocional, falta de sueño, entre otros, de lo que puedo estar respecto de mi par.” (Cohen, n.d., p. 116) [Traducción mía]

Una segunda distinción, ortogonal a la cuestión de la elección entre un marco de creencias plenas y uno de creencias graduadas, tiene que ver con el grado de generalidad pretendido para la tesis conciliacionista. Una alternativa es defender que todo desacuerdo entre pares requiere conciliación:

**Conciliacionismo Fuerte** Necesariamente, para cualquier par de sujetos  $S$  y  $S'$  y proposición  $P$ , si  $S$  se entera de que  $S'$  es su par epistémico con respecto a  $P$  y de que adoptó la actitud doxástica  $D$  hacia  $P$  mientras que  $S'$  adoptó la actitud doxástica  $D'$  hacia  $P$ , y  $S$  no tiene razones independientes para creer que  $S'$  ha cometido un error de desempeño [*performance*], entonces  $S$  debe suspender el juicio/modificar su actitud doxástica hacia  $P$ .<sup>30</sup>

Esta versión del conciliacionismo mantiene que *todo* desacuerdo con un par epistémico requiere conciliación. Varios autores rechazan, sin embargo, esta posición. Lo más común es la defensa de alguna versión más débil, según la cual tan solo *la mayoría* de los desacuerdos con un par requieren una revisión doxástica. Elga (2010) mantiene, por ejemplo, que no debo conciliar cuando desacuerdo con un par acerca de la verdad del conciliacionismo mismo, mientras que Christensen (2009) concede que existen varios casos en los que la conciliación no es obligatoria, e.g. si el desacuerdo se debe a una diferencia ínfima entre grados de creencia –creo que  $P$  en 0.9 y mi par cree que  $P$  en 0.91–. Naturalmente, el conciliacionismo débil es plausible en la medida en

<sup>29</sup>La denominación pertenece a Lackey (2010b).

<sup>30</sup>La condición que requiere la ausencia de razones independientes para atribuir un error de desempeño a mi par será tratada más adelante.

que los casos en los que es permisible ser obstinado son relativamente raros. Cuanto más usuales sean estos ejemplos menos plausible será esta posición.

Existen varias maneras de argumentar en favor de una posición conciliadora. Considérese el argumento estándar. Supongamos que desacuerdo con un amigo acerca de cierta proposición  $P$ . Mi amigo es un par epistémico respecto de  $P$ , de manera que posee aproximadamente la misma evidencia y las mismas virtudes epistémicas que yo, esto es, tiene aproximadamente la misma probabilidad que yo de arribar a una actitud doxástica racional. Ahora bien, al tener noticia del desacuerdo, si creo justificadamente que mi amigo es un par epistémico, parece que tengo una razón para modificar mi actitud doxástica inicial hacia  $P$ . Después de todo, si desacordamos parece que 1) necesariamente alguno de los dos formó una actitud doxástica irracional (o, al menos, menos racional que el otro) y 2) no tengo motivos para pensar que es más probable que haya sido mi amigo quien se equivocó. Por un lado, estimar que es más probable que el error esté del lado de mi amigo parece incompatible con considerarlo mi par: atribuir paridad epistémica a mi amigo es justamente atribuirle la misma probabilidad que yo de adoptar una actitud doxástica racional. Por el otro lado, como señala Christensen, parece viciosamente circular razonar del siguiente modo:

Bueno, mi amigo desacuerda conmigo acerca de  $P$ . Pero dado que  $P$  es verdadero, mi amigo está equivocado. Así que a pesar de ser generalmente confiable, no debo tomar su desacuerdo respecto de  $P$  como una razón en absoluto para modificar mi creencia.  
(Christensen, 2011, p. 2) [Traducción mía]

Este argumento, presentado aquí de manera informal e intuitiva, se articula teóricamente a partir de dos conceptos, el de ‘evidencia de segundo orden’ y el de ‘derrotador socavante’ [*undercutting defeater*]. La evidencia de segundo orden es evidencia concerniente al importe o la existencia de evidencia de primer orden. Los derrotadores socavantes, por su parte, funcionan del siguiente modo. Asumamos que un sujeto posee la evidencia  $E$  y en base a ella adopta la actitud doxástica  $D$  hacia la proposición  $P$ . Al obtener un derrotador socavante,  $S$  obtiene evidencia de que  $E$  no apoya  $D$  hacia  $P$ . Es

decir, un derrotador de este tipo proporciona evidencia para no creer en  $P$ , o dicho de otro modo, evidencia de que  $E$  no es suficientemente indicativa de la verdad de  $P$ .<sup>31</sup>

Una pieza de evidencia de segundo orden puede constituir un derrotador socavante para cierta actitud doxástica. Elga (2009) señala un ejemplo interesante. La Hipoxia es una condición causada por la ausencia de oxígeno en sangre. Esta enfermedad puede causar deficiencias cognitivas severas (en el razonamiento, por ejemplo) que, sin embargo, pasan desapercibidas para el sujeto que la padece, es decir, el sujeto no nota nada internamente que le indique que sus facultades cognitivas están impedidas –e.g. dolor de cabeza, mareos, confusión, entre otros–. Con esto en mente, supongamos que un piloto de avión está seguro de que el combustible restante es suficiente para llegar a destino. Más tarde obtiene evidencia externa de que padece de Hipoxia, e.g., la altitud a la que se encuentra aumenta el riesgo de Hipoxia y el chequeo de oxígeno en sangre que se realizó arrojó un valor bajo. Supongamos además por mor del argumento que la Hipoxia afecta las capacidades cognitivas del sujeto pero no lo suficiente como para que este no pueda darse cuenta de que tiene Hipoxia en base a este tipo de evidencia externa. El piloto debería, en virtud de esta nueva evidencia, disminuir su confianza en que el combustible alcanza para llegar a destino. En este caso, la evidencia de Hipoxia constituye evidencia de segundo orden que proporciona un derrotador socavante para la creencia de primer orden del piloto: es evidencia de segundo orden porque concierne al importe de la evidencia inicial sobre la cuestión; es un derrotador socavante porque es evidencia de que  $E$  no es suficientemente indicativa, en esas circunstancias, de que el combustible sea suficiente para llegar a destino.

Como señala Lasonen-Aarnio (2014, p. 317), existe una diferencia entre los ejemplos habituales de derrotador socavante y los derrotadores socavantes constituidos por evidencia de segundo orden. Considérese un caso estándar del primer tipo: supongamos que observo cierta manzana arriba de una mesa

---

<sup>31</sup>Este tipo de derrotadores debe diferenciarse de los derrotadores refutantes [*rebutting defeater*], los cuales proporcionan evidencia para creer que  $\neg P$ , es decir, evidencia en favor de la falsedad de  $P$ . Para una taxonomía detallada de las diferentes clases de derrotadores ver IEP (Accedido: 03-16-2015).

y formo la creencia de que es roja. Luego obtengo evidencia de que la manzana en cuestión se encuentra iluminada por una luz roja intensa. La nueva evidencia socava la racionalidad de mi creencia inicial en el sentido de que hace que ya no sea racional para mí en creer que la manzana es roja (o, al menos, que sea menos racional que antes). Sin embargo, no me hace dudar de la racionalidad de mi creencia inicial, previo a enterarme del dato concerniente a la luz. Aun luego de obtener el derrotador puedo mantener que mi evaluación inicial de la evidencia fue racional. En cambio, la evidencia de segundo orden no solamente socava la racionalidad actual de mi actitud doxástica (a la luz de la nueva evidencia) sino que me proporciona evidencia de que mi actitud nunca fue racional. El piloto que obtiene evidencia de ser víctima de Hipoxia no solo obtiene evidencia en virtud de la cual su creencia respecto del combustible ya no es racional, sino que obtiene evidencia de que nunca lo fue.

¿Qué ocurre en el caso del desacuerdo entre pares? La idea, dicha brevemente, es que el desacuerdo con un par epistémico proporciona evidencia de segundo orden que derrota la racionalidad de mi opinión inicial. Dado que presuntamente solo una de las actitudes doxásticas (la mía o la de mi par) puede ser (maximalmente) racional, y que no tengo razones para pensar que es más probable que haya sido mi par quien formó una creencia irracional en esta oportunidad, el desacuerdo proporciona evidencia de segundo orden de que mi apreciación inicial de la evidencia de primer orden es equivocada. En consecuencia, debo conciliar.

Además de las nociones de ‘evidencia de segundo orden’ y ‘derrotador’, el argumento presupone dos principios importantes. En primer lugar, se afirma que el desacuerdo con un par indica que alguno de los dos apreció equivocadamente la evidencia. Esto presupone que todo cuerpo de evidencia vuelve racional una única actitud doxástica:

**Unicidad** Necesariamente, para cualquier cuerpo de evidencia  $E$  y proposición  $P$ , existe una actitud doxástica  $D$  tal que, para cualquier sujeto  $S$  cuya evidencia es  $E$  es racional adoptar  $D$  hacia  $P$ , e irracional adoptar cualquier otra actitud doxástica hacia  $P$ . (Lee, 2013, p. 164) [Traduc-

ción mía]

Esta tesis tiene su versión para creencias plenas y para creencias graduadas. Como veremos más adelante, tanto su verdad como su relación con el conciliacionismo son motivo de debate. En la sección 2.4 examinaré los argumentos en favor y en contra de este principio, así como el papel que cumple en mi propia posición.

El segundo principio presupuesto por el argumento mantiene que es ilegítimo desestimar la opinión de mi par fundándome en el razonamiento que me condujo a adoptar la actitud doxástica en disputa. Hacerlo, según esta idea, sería dogmáticamente circular. De acuerdo con este principio, que Christensen denomina **Independencia**, al evaluar las credenciales epistémicas de la creencia de mi par debo poner entre paréntesis el razonamiento que me condujo a mi actitud doxástica inicial:

**Independencia** Al evaluar las credenciales epistémicas de otra persona respecto de si  $P$ , con el fin de determinar en qué medida debo modificar mi propia creencia (si es que debo modificarla en absoluto), debo hacerlo de una manera que sea independiente del razonamiento inicial que me llevó a creer que  $P$ . (Christensen, 2009, p. 758) [Traducción mía]

Este principio también tiene sus detractores, entre los que se encuentran Kelly (2010), Kelly (2013a), Sosa (2010) y Lackey (2010a). Dejaré para más adelante (2.4) el examen de su alcance y su relación con la posición que defenderé en esta tesis.

Cabe mencionar, por último, otras maneras de defender una postura conciliadora. Como se dijo anteriormente, existen dos maneras de entender la paridad epistémica. En esta tesis consideraré que un par epistémico es un sujeto que tiene la misma probabilidad que yo de formar una actitud doxástica racional. Sin embargo, una manera alternativa de entender la cuestión mantiene que un par epistémico es un sujeto que tiene la misma probabilidad que yo de estar en lo correcto, independientemente de la racionalidad de sus actitudes doxásticas. El argumento presentado anteriormente presupone la primera de estas posturas. Sin embargo, es posible argumentar en favor del conciliacionismo a partir de la segunda.

Un argumento de este tipo reza así: si mi par adoptó una actitud diferente hacia la misma proposición entonces alguno de los dos formó una creencia falsa; no tengo razones para pensar que es más probable, en este caso, que sea mi par quien cree algo falso. Si los dos tenemos la misma probabilidad de creer algo verdadero y creemos cosas diferentes, eso es evidencia de que mi creencia es falsa. Debo, por lo tanto, modificar mi actitud doxástica inicial. Varias aclaraciones vienen al caso. En primer lugar, el argumento se puede reformular sin problemas para creencias graduadas reemplazando la noción de verdad por la de grados de corrección, entendida en el sentido de [Joyce \(1998\)](#). En segundo lugar, conviene notar que en este tipo de argumento **Unicidad** no juega ningún papel: esta es una tesis respecto de los constreñimientos que impone la evidencia sobre la racionalidad de las actitudes doxásticas, no sobre su verdad o corrección.

[Cohen \(n.d.\)](#) defiende un argumento en esta línea. El autor comienza notando que incluso el desacuerdo con alguien que posee *diferente* evidencia que yo puede requerir una revisión doxástica. Esto sucede cuando no poseo razones para creer que mi evidencia es mejor que la de mi discordante. En esos casos, el desacuerdo no proporciona evidencia de que mi actitud doxástica inicial es irracional, pero provee en cambio evidencia de que mi actitud doxástica es o bien *falsa* (creencias plenas) o bien incorrecta en cierto grado (creencias graduadas). Para ver el punto, considérese lo siguiente: por un lado, el desacuerdo con un sujeto que tiene diferente evidencia no proporciona evidencia de irracionalidad de mi parte, pues es claro que ambos podríamos haber formado una actitud doxástica racional dada la evidencia con que cuenta cada uno y sin embargo desacordar; por el otro lado, el hecho de que mi oponente posea evidencia que yo no poseo y que presumiblemente apoya una actitud diferente a la mía, me proporciona evidencia de que mi actitud doxástica es o bien falsa o bien incorrecta. Si creo que  $P$  basado en la evidencia  $E$  y mi oponente cree  $\neg P$  basado en la evidencia  $E'$  eso indica que este posee evidencia que yo no poseo y que indica la falsedad de  $P$ . La evidencia de evidencia en contra de  $P$  es evidencia en contra de  $P$ , de manera que el desacuerdo, en este caso, proporciona evidencia de segundo orden que constituye un derrotador refutante [*rebutting defeater*] para mi creencia. Así,

en virtud del desacuerdo tengo evidencia de que mi creencia es falsa y debo, por lo tanto, ser conciliador.<sup>32</sup>

Ahora bien, de acuerdo con Cohen algo análogo ocurre en algunos casos de desacuerdo entre pares epistémicos. En algunas situaciones, el desacuerdo proporciona evidencia de que mi par utilizó un tipo de razonamiento diferente al mío. Si mi par usó otro tipo de razonamiento y basado en la misma evidencia arribó a una actitud doxástica diferente eso es evidencia, de acuerdo con Cohen, de que mi actitud doxástica inicial es falsa o incorrecta y debo, por ende, conciliar.

La tercera y última estrategia conciliacionista apela a lo que Lee (2013) denomina ‘requerimiento de neutralidad’. De acuerdo con esta idea lo que me mueve a conciliar es un principio epistémico según el cual debo ser neutral entre actitudes doxásticas incompatibles a menos que tenga razones para favorecer una de ellas. En un desacuerdo entre pares donde la paridad epistémica es conocimiento común y ninguno de los dos tiene mayor probabilidad de haber cometido un error de desempeño, el requerimiento de neutralidad manda adoptar una actitud doxástica neutral entre mi actitud doxástica inicial y la de mi discordante.<sup>33</sup>

Las posturas obstinadas también gozan de cierto apoyo intuitivo inicial. Este proviene en parte de considerar las consecuencias escépticas que parecen derivarse de sostener una posición conciliadora. Si los desacuerdos entre pares epistémicos son generalizados y lo correcto frente a ellos es suspender el juicio o reducir considerablemente el grado de confianza en mi propia posición, se sigue que debería suspender el juicio acerca muchísimas de mis creencias o, en el mejor de los casos, estar mucho menos seguro de ellas de lo que estoy. Naturalmente, este razonamiento se aplica del mismo modo a todos los individuos comprometidos con una política epistémica conciliacionista, de

---

<sup>32</sup>Nuevamente, el argumento puede formularse para creencias graduadas reemplazando ‘corrección’ por ‘grados de corrección’.

<sup>33</sup> Lee presenta esta posición como una manera conciliacionista alternativa de dar cuenta de los casos de evidencia permisiva de Kelly (2010). La plausibilidad general de esta posición resulta sin embargo dudosa, pues no queda claro qué requiere el principio de neutralidad en los casos en que el desacuerdo se produce entre alguien que es neutral respecto de la verdad de una proposición y alguien que la cree (e.g. un agnóstico y un creyente).

manera que la consecuencia es bastante general. Este tipo de escepticismo contingente parece proporcionar una razón *prima facie* para ser obstinado.<sup>34</sup>

Por otra parte, parece en primera instancia intuitivo pensar que es posible mantener desacuerdos racionales con personas igualmente informadas y capaces que nosotros, aun si tanto el hecho del desacuerdo como el estatus epistémico de los discordante son conocidos. Algunos temas y disciplinas parecen particularmente propicias a este tipo de desacuerdos. Como señala Gideon Rosen:

Debería ser obvio que personas razonables pueden desacordar, aun cuando se enfrenten a un mismo cuerpo de evidencia. Cuando un jurado o una corte está dividida en un caso difícil, el mero hecho del desacuerdo no significa que alguien está siendo irracional. Los paleontólogos desacuerdan respecto de qué mató a los dinosaurios. Aunque es posible que la mayoría de los involucrados en el desacuerdo sea irracional, esto no es necesariamente el caso. Al contrario, parece ser un hecho de la vida epistémica que una revisión cuidadosa de la evidencia no garantiza consenso, aun entre investigadores racionales. (Rosen, 2001, p. 71-72)[Traducción mía]

En la misma línea, escribe Van Inwagen:

Cualquier filósofo que no desee ser un escéptico filosófico –no conozco a ningún filósofo que sea un escéptico filosófico– debe acordar conmigo en que [...] debe ser posible para alguien estar justificado en aceptar una tesis filosófica cuando hay filósofos que, desde el punto de vista de cualquier criterio objetivo y externo, están al menos igualmente calificados para pronunciarse acerca

---

<sup>34</sup>El panorama parece aún peor si se considera la situación en la cual soy un lego sobre cierta cuestión y existe desacuerdo entre los expertos sobre el tema. En ese caso, si el conciliacionismo es verdadero, los expertos deberían suspender el juicio o estar menos confiados en sus respectivas opiniones. Dado que yo debería, en tanto lego, deferir en la opinión de los expertos, debería también suspender el juicio o, al menos, adoptar el grado de confianza (más débil) que adoptó alguno de los expertos.

de esa tesis y sin embargo la rechazan. (Van Inwagen, 1996, p. 139) [Traducción mía]

La intuición detrás de este tipo de ejemplos es que los desacuerdos racionales son posibles, esto es, es posible que dos sujetos que comparten la evidencia mantengan sin embargo un desacuerdo racional respecto de cuál es su peso o importancia exacta de esta.

En líneas generales, existen tres estrategias para motivar teóricamente una posición obstinada. En primer lugar, es habitual apelar a la idea de que mis creencias, razonamientos, percepciones, etc. poseen cierta ventaja epistémica *prima facie* (para mí) por sobre las creencias, razonamientos, percepciones, etc., de otro, simplemente porque son *mías*. Considérese el caso **Carrera de caballos**. ¿Por qué darle más peso a mi percepción del final de la carrera que a la de mi par? Este tipo de posiciones responde: porque son *mis* percepciones, y eso les otorga un plus epistémico (e.g. no puedo estar igual de seguro de que las facultades cognitivas de mi par funcionaron adecuadamente como lo estoy de que las *mías* lo hicieron; la relación que tengo con mis propias percepciones es directa mientras que mi relación con las percepciones del otro son mediadas).

Un ejemplo de este tipo de posición es la de Wedgwood (2010), que podemos denominar, siguiendo la nomenclatura de Lackey (2010a), egocéntrica. Wedgwood suscribe la posición de Gibbard (1992) según la cual debo mantener una confianza fundamental en mis propios estados mentales y capacidades intelectuales. A partir de esta premisa, Gibbard argumenta que debo tener una confianza similar en los estados mentales y capacidades intelectuales de los demás, en tanto son parecidos a mí (a menos que tenga motivos para retirar esa confianza). Wedgwood rechaza esta última afirmación. Para este autor la razón por la que debo tener una confianza fundamental en mis propios estados mentales y capacidades intelectuales es que estos guían *directamente* mi formación de creencias.<sup>35</sup> Pero esto no sucede con los estados

---

<sup>35</sup>Cabe aclarar lo siguiente: el argumento de Wedgwood presupone explícitamente una visión internista de la racionalidad epistémica, es decir, la tesis según la cual la racionalidad de los estados doxásticos de un sujeto superviene completamente en sus estados mentales internos.

mentales y las capacidades intelectuales de los demás; ellas no guían *directamente* mi formación de creencias.<sup>36</sup> De esta manera, Wedgwood argumenta que debo depositar mayor confianza en mis propios estados mentales y capacidades intelectuales que en los de los demás. Un estado mental propio (o un conjunto de ellos) me guía directamente a formar cierta creencia, mientras que mis creencias acerca de los estados mentales de los demás no pueden guiarme del mismo modo. Si esto es correcto, frente a la información de que un par epistémico ha formado una creencia diferente a la mía tengo razones para privilegiar mi propia creencia y adoptar en consecuencia una actitud obstinada, es decir, mantener intacta mi actitud doxástica inicial.<sup>37</sup>

En la misma línea egocéntrica se encuentra la posición de [Huemer \(2011\)](#). Huemer defiende el conservadurismo fenoménico [*Phenomenal Conservatism*], de acuerdo con el cual todas nuestras creencias se fundan en pareceres [*seemings*], esto es, en cierto tipo de estado mental interno al sujeto. El conservadurismo fenoménico sostiene que si a un sujeto le parece que  $P$ , entonces tiene justificación *prima facie* para creer que  $P$ . Esta posición va acompañada de la idea de que ciertas normas epistémicas son centradas en el agente, en particular aquellas que involucran pareceres. Una norma centrada en el agente sostiene que si un sujeto satisface determinada condición (e.g. le parece que  $P$ ), esto le confiere justificación *prima facie* para creer que  $P$ , mientras que si un sujeto sabe que otro sujeto satisface determinada condición (e.g. sabe que a otro sujeto le parece que  $P$ ), eso le confiere menor justificación *prima facie* para creer que  $P$ . La razón para sostener que las normas epistémicas que involucran pareceres son centradas en el agente es que tenemos una relación con nuestros propios estados mentales que es única y difiere fundamentalmente de la relación que tenemos con los estados mentales de otros. Por eso cuando un agente no tiene ninguna información respecto de cómo se relacionan sus propios pareceres con la realidad aún tiene razones para confiar

---

<sup>36</sup>Una cuestión que puede generar alguna preocupación con respecto a esta postura es que no queda del todo claro lo que quiere decirse con ‘directamente’.

<sup>37</sup>Es necesario aclarar que para Wedgwood no todos los casos de desacuerdos entre pares epistémicos ameritan, por los motivos arriba mencionados, la adopción de una posición obstinada, sino que esto depende en parte de otras circunstancias, como las creencias y disposiciones previas que tengo respecto del estatus epistémico del discordante.

en ellos, mientras que si un agente no tiene ninguna información respecto de cómo se relacionan los pareceres de otro con la realidad no está justificado a tener el mismo tipo de confianza. Si esto es correcto, al menos algunas veces la posición adecuada frente al desacuerdo con un par epistémico será la de ser obstinado, pues aun si sé que mi par tiene un estatus epistémico semejante al mío, estoy justificado en depositar más confianza en mis propios pareceres que en los suyos.

La segunda estrategia para mantener un posición obstinada es la de negar **Unicidad**. Si **Unicidad** es falsa, al menos en algunos casos la evidencia es permisiva, es decir, vuelve racional o soporta más de una actitud doxástica hacia una misma proposición. Esta estrategia permite argumentar en favor de una posición obstinada del siguiente modo: supongamos que dos pares epistémicos comparten un cuerpo de evidencia y desacuerdan respecto de cierta proposición  $P$ . Si el cuerpo de evidencia es permisivo y ambos adoptaron alguna de las actitudes doxásticas permitidas por este, entonces ambos mantienen una actitud doxástica racional, a pesar de que estas sean incompatibles. Si ambos adoptaron una actitud doxástica igualmente racional relativo a la evidencia entonces ninguno está obligado a modificar su posición luego de enterarse del desacuerdo con su par.<sup>38</sup>

Una tercera estrategia consiste en negar **Independencia**. Si **Independencia** es falso, al menos en algunos casos estoy autorizado, a la hora de apreciar las credenciales epistémicas de la creencia de mi par, a apelar al razonamiento que me condujo a mi opinión inicial. Así, incluso cuando este último no tenga un privilegio epistémico solo por ser *mío*, algunas veces es suficiente para descartar la opinión de mi par, justificando así una posición obstinada en ese caso. El argumento conciliacionista estándar antes presentado mantiene que el conocimiento del desacuerdo con un par me proporciona evidencia de segundo orden de que la evidencia inicial compartida no apoya la actitud doxástica que adopté. Justamente por eso, argumentan los concilia-

<sup>38</sup>Como veremos más adelante, la cuestión no es tan simple. Para que el argumento funcione es necesario además que no sea posible para los agentes creer justificadamente que la evidencia es permisiva, una idea rechazada por varios autores. Discutiré esta cuestión en detalle en 2.4.1. Algunos autores que argumentan en esta línea son [Lo Guercio \(2012\)](#) y en el capítulo 2 de esta tesis, [Douven \(n.d.\)](#), [Kelly \(2013b\)](#) y [Schoenfield \(2014\)](#).

cionistas, es que ante el desacuerdo con un par debo poner entre paréntesis el razonamiento que me llevó a adoptar mi actitud doxástica inicial: si el desacuerdo con un par me proporciona evidencia de segundo orden que siembra dudas sobre mi apreciación inicial de la evidencia, parece inapropiado apelar a esta última para descartar la opinión de mi par. Pero si **Independencia** es falso esto no se sigue. La evidencia provista por el desacuerdo se suma a mi apreciación inicial de la evidencia (no la suspende) y en base a este nuevo y extendido cuerpo de evidencia es que debo evaluar si modificar o no mi opinión. Si bien algunas veces el cuerpo de evidencia extendido requerirá modificar mi actitud doxástica inicial, no hay razones para pensar que en otras ocasiones no pueda requerir que mantenga esta última intacta. Esta estrategia puede encontrarse en Kelly (2010), Kelly (2013a).<sup>39</sup>

Las tres estrategias implican la falsedad del conciliacionismo fuerte. De todas ellas se sigue que al menos en algunas circunstancias, por escasas que sean, es racional mantener la opinión inicial aun luego de conocer el desacuerdo con un par epistémico. La primera de ellas amenaza también al conciliacionismo débil. De acuerdo con muchas posiciones egocéntricas, la presunción en favor de las propias capacidades cognitivas es un fenómeno generalizado. Puede inferirse, entonces, que la actitud obstinada que se sigue de dicha presunción es también generalizada. Si esto es correcto, incluso el conciliacionismo débil es falso. La segunda posición, en cambio, no amenaza en la misma medida al conciliacionismo débil. Esto último depende de cuán marginales se consideren los casos en que la evidencia es permisiva y, en segundo lugar, de cuán marginales se consideren los casos en que la evidencia es permisiva y los agentes saben que la evidencia es permisiva. No es claro que esta situación sea lo suficientemente extendida como para poner en riesgo al conciliacionismo débil. La tercera estrategia, por su parte, tampoco amenaza necesariamente al conciliacionismo débil. La negación de **Independencia** permite argumentar que al menos en algunos casos la evidencia de segundo orden no es suficiente para derrotar la apreciación inicial de la evidencia de primer orden, pero esta idea es compatible con que en una cantidad no marginal de situaciones el desacuerdo requiera una posición conciliadora.

<sup>39</sup>Kelly niega además **Unicidad**, pero ambas estrategias son independientes.

Por último, es interesante notar ciertas diferencias entre las estrategias. La segunda y tercera estrategia apelan a consideraciones respecto del importe de la evidencia. El desacuerdo entre conciliacionistas y obstinados respecto de **Unicidad** es una discusión respecto de los constreñimientos que impone un cuerpo de evidencia sobre las actitudes doxásticas racionales posibles. El debate sobre **Independencia**, por su parte, concierne directamente al impacto de la evidencia de segundo orden en la racionalidad o justificación de las creencias de primer orden. En cambio, la primera estrategia apela a una cuestión no evidencial; la argumentación se apoya en la defensa de un principio epistémico general respecto de cuánta confianza estamos justificados en depositar en nuestras propias facultades frente a las de los demás.

## Capítulo 2

# Desacuerdo entre pares epistémicos

En el capítulo anterior presenté la pregunta de la que me ocuparé y elucidé sus conceptos principales. En este capítulo, en cambio, presentaré mi propia posición sobre la cuestión. La estructura del capítulo es la siguiente. Comenzaré por abordar, en la primera sección, el desacuerdo *filosófico* entre pares epistémicos. Las razones para empezar por los desacuerdos filosóficos son dos. En primer lugar, es de particular interés para la filosofía examinar los desacuerdos en su propio campo. En segundo lugar, es relativamente fácil identificar en ellos dos características que, argumentaré, son fundamentales para formular una teoría general apropiada acerca del desacuerdo entre pares epistémicos. Por un lado mostraré, a través del análisis de diversos casos de desacuerdo en filosofía, que a menudo la apelación a la evidencia es insuficiente para saldar de manera no controvertida un debate. En otras palabras, argumentaré contra la idea de que la evidencia puede jugar en todos los casos el rol de árbitro neutral para decidir entre actitudes doxásticas en disputa. Por el otro lado, defenderé que la relación de apoyo evidencial es triádica, esto es, un cuerpo de evidencia  $E$  apoya una proposición  $P$  tan solo *en relación con a una perspectiva epistémica  $R$* .

La segunda sección es un intento de pasar en limpio y sistematizar las lecciones extraídas del examen del desacuerdo filosófico. En particular, carac-

terizaré la noción de perspectiva epistémica, así como las nociones de paridad epistémica fuerte y débil y las de desacuerdo fuerte y débil. En la tercera sección responderé a una posible objeción según la cual los desacuerdos en ciencia no pueden ser caracterizados del mismo modo en que caractericé los desacuerdos en filosofía. En la cuarta sección analizaré los principios de **Unicidad** e **Independencia** y utilizaré los conceptos definidos anteriormente para argumentar (en línea con la posición defendida en [Lo Guercio \(2012\)](#)) que el descubrimiento de un desacuerdo débil requiere una reacción conciliadora mientras que el descubrimiento de un desacuerdo fuerte requiere una respuesta obstinada. Para finalizar, extraeré algunas conclusiones.

## 2.1. Desacuerdo filosófico

En esta sección me ocuparé extensamente de los desacuerdos filosóficos entre pares epistémicos. Esto presupone que existen desacuerdos filosóficos entre pares epistémicos. Dado que esta tesis podría ser objetada, comenzaré por explicitar un conjunto de tesis meta-filosóficas que la hacen posible y defenderé su plausibilidad general. Como es de esperar, existen filósofos que rechazan alguna, varias o todas estas tesis. Puesto que una defensa de cada una de ellas resulta imposible en el marco de esta tesis, me limitaré a ponerlas de manifiesto y a otorgarles el carácter de supuestos que enmarcan mi aproximación a la cuestión.

En el capítulo 1 definí la noción de desacuerdo para creencias plenas en función de la idea de corrección (y esta, a su vez, en términos de verdad) y para creencias graduadas en términos de ‘grados de corrección’ (y esta, a la manera de Joyce, en términos de ‘grados de proximidad al mundo’). Así, al mantener que existen desacuerdos filosóficos entre pares presupongo que al menos algunas tesis filosóficas son o bien aptas para la verdad o bien más o menos correctas dependiendo de cómo es el mundo. En segundo lugar, en el capítulo anterior restringí el objeto de estudio de esta tesis a los desacuerdos que involucran actitudes doxásticas. De este modo, al dar por hecho la existencia de desacuerdos filosóficos entre pares presupongo que al menos algunos filósofos mantienen la actitud doxástica de creencia (sea plena o gra-

duada) respecto de al menos algunas tesis filosóficas, en lugar de la de mera aceptación (o alguna otra). Finalmente, presupongo que la filosofía es una empresa epistémica. Los filósofos evalúan las actitudes doxásticas propias y ajenas hacia diversas tesis filosóficas en relación con metas epistémicas como la racionalidad, la justificación y el conocimiento, confiando en que formar creencias filosóficas racionales, justificadas o que constituyen conocimiento contribuye a la larga al objetivo de adoptar creencias filosóficas verdaderas y no adoptar creencias filosóficas falsas. La pregunta acerca de la reacción *epistémicamente* apropiada frente al descubrimiento del desacuerdo es interesante solo bajo la suposición de que los filósofos tienen como uno de sus objetivos formar creencias epistémicamente adecuadas.

Una vez señalados los supuestos necesarios para que el desacuerdo filosófico entre pares sea posible, urge motivar la idea de que estos son más o menos habituales. En 1.4.1, mantuve que los casos de los que me ocuparé satisfacen las siguientes condiciones:<sup>40</sup>

1. Dos sujetos,  $S$  y  $T$ , desacuerdan respecto de una proposición  $P$ .
2.  $S$  y  $T$  son pares epistémicos.
3.  $S$  y  $T$  creen justificadamente (1) y (2).

Para argumentar que existen desacuerdos filosóficos entre pares epistémicos es necesario mostrar que estas condiciones se satisfacen en un número no marginal de casos donde  $S$  y  $T$  son filósofos y  $P$  es alguna tesis filosófica.<sup>41</sup> De esto me ocuparé a continuación.

---

<sup>40</sup>Recuérdese que luego de reformular la noción de paridad epistémica será necesario modificar estas condiciones. Esas modificaciones, sin embargo, no son relevantes para lo dicho a continuación.

<sup>41</sup>Alguien podría resistir lo que parece estar presupuesto por esta última afirmación, a saber, que es posible distinguir nítidamente entre tesis filosóficas y tesis no-filosóficas. A esta inquietud puede responderse que aun cuando sea difícil en muchos casos clasificar no arbitrariamente una tesis como filosófica o no-filosófica, parece haber numerosos ejemplos no controvertidos de tesis filosóficas –ver más abajo–. Ahora bien, ¿en virtud de qué son esas tesis, tesis *filosóficas*? Tal vez en virtud de su contenido (instancian ciertos conceptos ‘inventados’ por filósofos), del tipo de preguntas que buscan responder, de cuestiones sociológicas o institucionales o de la metodología utilizada para investigar su verdad. No es necesario responder a esta cuestión para abordar el problema examinado en esta tesis, razón por la cual me mantendré neutral al respecto.

La primera condición es bastante fácil de motivar. Difícilmente un filósofo profesional esté dispuesto a negar que el desacuerdo es un hecho habitual de la vida filosófica. Para ver el punto, basta consultar el artículo de [Bourget & Chalmers \(2014\)](#). En este se presentan los resultados de una encuesta para la cual se consultó a numerosos filósofos profesionales<sup>42</sup> acerca de su posición acerca de una variada lista de tesis o problemas filosóficos. Los resultados muestran que existe desacuerdo en mayor o menor medida respecto de todas las cuestiones sobre las que la población fue consultada. Considérense los resultados para la siguiente lista (no exhaustiva) de temas sobre los que los filósofos fueron consultados:

1. Conocimiento *a priori*, ¿sí o no? – sí 71.1 %; no 18.4 %; otro 10.5 %.
2. Distinción analítico/sintético: ¿sí o no? – sí 64.9 %; no 27.1 %; otros 8.1 %.
3. Justificación epistémica: ¿internalismo o externalismo? externalismo 42.7 %; internalismo 26.4 %; otros 30.8 %.
4. Libre albedrío: ¿compatibilismo, libertarianismo o ausencia de libre albedrío? compatibilismo 59.1 %; libertarianismo 13.7 %; no hay libertad 12.2 %; otros 14.9 %.
5. Dios: ¿teísmo o ateísmo? ateísmo 72.8 %; teísmo 14.6 %; otros 12.6 %.
6. Atribuciones de conocimiento: ¿contextualismo, relativismo o invarian-tismo? contextualismo 40.1 %; invariantismo 31.1 %; relativismo 2.9 %; otros 25.9 %.
7. Lógica: ¿clásica o no-clásica? clásica 51.6 %; no-clásica 15.4 %; otros 33.1 %.
8. Contenido mental: ¿internalismo o externalismo? externalismo 51.1 %; internalismo 20.0 %; otros 28.9 %.

---

<sup>42</sup>Cabe destacar que la encuesta se realizó sobre una población compuesta mayoritaria-mente por filósofos de orientación analítica. Dicho esto, el desacuerdo parece ser también un hecho habitual de la vida filosófica para los filósofos continentales. Para ver el punto basta con notar que estos desacuerdan en numerosos aspectos con la filosofía analítica.

9. Metaética: ¿realismo o anti-realismo? realismo moral 56.4 %; anti-realismo moral 27.7 %; otros 15.9 %.
10. Metafilosofía: ¿naturalismo o no-naturalismo? naturalismo 49.8 %; no-naturalismo 25.9 %; otros 24.3 %.
11. Mente: ¿fiscalismo o no-fiscalismo? fiscalismo 56.5 %; no-fiscalismo 27.1 %; otros 16.4 %.
12. Juicio moral: ¿cognitivismo o no cognitivismo? cognitivismo 65.7 %; no-cognitivismo 17.0 %; otros 17.3 %.
13. Ética normativa: ¿deontología, consecuencialismo o ética de la virtud? deontología 25.9 %; consecuencialismo 23.6 %; ética de la virtud 18.2 %; otros 32.3 %.
14. Política: ¿comunitarismo, igualitarismo o libertarianismo? igualitarismo 34.8 %; comunitarismo 14.3 %; libertarianismo 9.9 %; otros 41.0 %.
15. Nombres propios: ¿fregeano o milliano? milianismo 34.5 %; fregeanismo 28.7 %; otros 36.8 %.
16. Ciencia: ¿realismo o anti-realismo? realismo científico 75.1 %; anti-realismo científico 11.6 %; otros 13.3 %.
17. Problema del tranvía: ¿cambiar o no cambiar de vía? cambiar de vía 68.2 %; no cambiar de vía 7.6 %; otros 24.2 %.
18. Verdad: ¿correspondentismo, deflacionismo o epistemicismo? correspondentismo 50.8 %; deflacionismo 24.8 %; epistemicismo 6.9 %; otros 17.5 %.
19. Zombis: ¿inconcebibles, concebibles pero no metafísicamente posibles metafísicamente zombis? concebibles pero no metafísicamente posibles 35.6 %; metafísicamente posibles 23.3 %; inconcebibles 16.0 %; otros 25.1 %.

La segunda condición, la paridad epistémica, también puede encontrarse en un número no marginal de casos al interior de la práctica filosófica. En 1.4.3 analicé esta noción en términos de paridad evidencial y cognitiva. Parece difícil negar que existen en filosofía, así como en otras áreas del conocimiento, sujetos con virtudes cognitivas comparables, esto es, igualmente libres de prejuicios relevantes, atentos, inteligentes, cuidadosos, etc. La paridad evidencial también es inicialmente plausible. Sin dudas existen filósofos igualmente familiarizados con la bibliografía y los argumentos relevantes sobre una cuestión, al tanto de las diferentes intuiciones sobre el tema e informados en cuanto a la evidencia empírica relevante.

La tercera condición parece ser la menos problemática. Esta exige que los participantes del desacuerdo crean justificadamente que las primeras dos condiciones se cumplen. Para negar que esto es frecuente habría que mostrar que el desacuerdo y la paridad epistémica son fenómenos opacos para los filósofos en particular. No encuentro razones para pensar de tal modo. Por un lado, la ocurrencia de un desacuerdo no parece ser más difícil de detectar en filosofía que en otras disciplinas: no hay motivos para pensar que si dos filósofos desacuerdan es menos probable que lo noten que si desacuerdan dos físicos, sociólogos o ingenieros.<sup>43</sup> De hecho, los filósofos están la mayor parte de las veces al tanto de que otros filósofos desacuerdan con ellos. Por otro lado, no parece haber inconvenientes relacionados con la práctica filosófica que vuelvan la paridad epistémica (evidencial y cognitiva) especialmente opaca para los filósofos. Así, no encuentro razones para pensar que, si dos filósofos desacordasen y fueran además pares epistémicos, no podrían creer justificadamente que desacuerdan y que son pares epistémicos.

Si lo dicho hasta aquí es correcto la filosofía es una disciplina que da

---

<sup>43</sup>Podría argumentarse que a menudo los filósofos incurren en desacuerdos meramente verbales sin notarlo, o notándolo tan solo tardíamente. Aun concediendo el punto, cabe hacer dos observaciones que mitigan su importancia. En primer lugar, la presunta tendencia de los filósofos a embarcarse en desacuerdos meramente verbales mostraría solamente que estos suelen ver desacuerdos donde no los hay, pero no que los desacuerdos les pasen desapercibidos cuando de hecho existen. En segundo lugar, es claro que no todos los desacuerdos filosóficos pueden ser considerados desacuerdos verbales, y nada indica que la probabilidad de que un filósofo detecte un desacuerdo filosófico sea sensiblemente menor que la probabilidad de que un biólogo, un sociólogo o un político detecten un desacuerdo en sus respectivos campos de estudio.

lugar, como cualquier otra, a desacuerdos entre pares epistémicos. Es decir, existen numerosos desacuerdos filosóficos persistentes que no pueden adjudicarse meramente a la falta de información o inteligencia por parte de alguno de los discordantes.<sup>44</sup>

En lo que resta de esta sección examinaré el desacuerdo filosófico entre pares.<sup>45</sup> Argumentaré que un análisis más cercano de la práctica filosófica pone de manifiesto dos cuestiones cruciales para el tratamiento de los desacuerdos entre pares epistémicos en general. En primer lugar, mostraré la inadecuación de la idea de evidencia como árbitro neutral entre actitudes doxásticas. En segundo lugar, argumentaré que la relación de apoyo evidencial es triádica (un cuerpo de evidencia  $E$  apoya una proposición  $P$  tan solo en relación con una perspectiva epistémica  $R$ ) y motivaré, basándome en esta idea, el abandono de **Unicidad**. Como se verá más adelante, no considero que el desacuerdo filosófico sea diferente del desacuerdo en otras disciplinas (e.g. ciencia) en lo que respecta a estas dos cuestiones. La motivación para comenzar por aquel responde, como se ha dicho, a la convicción de que las características mencionadas son más visibles en la práctica filosófica, razón por la cual resulta dialécticamente más eficaz comenzar por defender la validez local de estas tesis y recién luego extender su alcance.

Comenzaré con la idea de neutralidad evidencial. De acuerdo con cierta posición filosófica, la evidencia cumple el rol de árbitro neutral entre actitudes doxásticas o teorías. En palabras de Williamson, esta es la idea de que

si una proposición constituye evidencia o no, es decidible en principio de manera no controvertida, en el sentido de que una comunidad de investigadores puede siempre lograr conocimiento común

---

<sup>44</sup>Esto es lo que parece presuponer Inwagen cuando se pregunta

¿Cómo puede ser que filósofos igualmente inteligentes y bien entrenados puedan desacordar sobre la libertad de la voluntad o el nominalismo o el modelo de cobertura legal de las explicaciones científicas cuando cada uno está al tanto de todos los argumentos y distinciones y otras consideraciones relevantes? (Van Inwagen, 1996, p. 138) [Traducción mía]

<sup>45</sup>Me limitaré aquí a resaltar algunas de sus características de interés. En el capítulo 3 abordaré algunos inconvenientes que estos plantean.

sobre si cualquier proposición constituye evidencia para la investigación. ([Williamson, 2007](#), p. 210) [Traducción mía]

‘Decidible’ significa en este contexto *correctamente* decidible; la idea es que al menos en principio (un agente ideal) podría decidir de manera no controvertida, para cualquier hecho, si este es o no evidencia respecto de cierta cuestión.

¿Por qué esto es relevante para la cuestión que nos ocupa? Pues bien, de la definición de neutralidad evidencial se sigue que en todos los casos es en principio decidible (correctamente) si dos individuos poseen la misma evidencia. Por su parte, la definición de paridad epistémica demanda paridad evidencial. De estas dos tesis es posible inferir que en todos los casos es en principio decidible (correctamente) si dos individuos son pares epistémicos.

Un examen detenido de los desacuerdos filosóficos entre pares, sin embargo, rápidamente da por tierra con esta conclusión. La razón es que la naturaleza de la evidencia es en sí misma un problema filosófico sobre el cual existe desacuerdo. El ejemplo más notorio es el debate respecto del rol de las intuiciones como evidencia filosófica. A continuación presentaré brevemente el debate y argumentaré que constituye un ejemplo claro del fracaso de la aspiración de erigir a la evidencia como árbitro neutral entre actitudes doxásticas.

La mayoría de los filósofos analíticos contemporáneos consideran que la apelación a intuiciones como evidencia filosófica es una práctica extendida. [Cappelen \(2012, p. 3\)](#) resume esta idea del siguiente modo:

**Centralidad (de las intuiciones en la filosofía contemporánea)** La filosofía analítica contemporánea se apoya en intuiciones como evidencia (o como fuente de evidencia) para teorías filosóficas.

Cualquier persona familiarizada con las revistas y libros de filosofía analítica de los últimos cincuenta años encontrará que el término ‘intuición’ y sus cognados son recurrentes. Esto se debe fundamentalmente a que gran parte del trabajo realizado en esta disciplina de esa fecha a la actualidad procede a través de la presentación de casos (reales o hipotéticos) y el posterior examen de las intuiciones que estos despiertan. Para nombrar tan solo algunos

ejemplos famosos: los casos ‘Gettier’ (Gettier, 1963), el caso de la tierra gemela (Putnam, 1975), el ejemplo del trasplante (Thomson, 1976), el caso el granero falso (Goldman, 1976), entre otros. Además, el método de apelar a intuiciones está en sintonía con la idea, mantenida por varios filósofos de esta tradición (aunque no tan popular en los últimos años), según la cual la tarea filosófica es fundamentalmente análisis conceptual. De esta manera, para muchos de los filósofos analíticos de los últimos cincuenta años las intuiciones sobre diferentes nociones relevantes para la epistemología (justificación, conocimiento), la filosofía del lenguaje (referencia), la ética (justicia), entre otras, constituyeron el punto de partida ineludible a la hora de articular sus teorías.

Algunos filósofos celebran este presunto hecho acerca de la práctica filosófica. Para estos autores, tanto las intuiciones como el método que les otorga un lugar preponderante gozan de un estatus epistémico positivo.<sup>46</sup> Otros, en cambio, lamentan el rumbo adquirido por la filosofía analítica. De acuerdo con estos últimos, la apelación a intuiciones es inadecuada.<sup>47</sup> En disidencia con ambos bandos se encuentran Cappelen (2012) y Williamson (2007), quienes directamente rechazan **Centralidad**. Contra la opinión comúnmente aceptada, estos autores mantienen que la auto-percepción de los filósofos respecto de su propia práctica es equivocada; las intuiciones no cumplen un rol decisivo (o siquiera interesante) para la defensa de teorías en la filosofía analítica contemporánea.

En resumen, la filosofía analítica se auto-percibe, con contadas excepciones, como una disciplina que (para bien o para mal) se apoya en intuiciones como evidencia. Esta auto-percepción pone en el centro de la escena dos preguntas fundamentales: ¿qué son las intuiciones? y ¿pueden estas servir como evidencia para teorías o tesis filosóficas? Las respuestas a estas preguntas son muy variadas.

Por un lado, existen amplias diferencias sobre la naturaleza psicológica de

---

<sup>46</sup>Cf. Bealer (1998), Sosa (1998), BonJour (1998), Ludwig (2010), Goldman & Pust (1998).

<sup>47</sup>Entre los filósofos desencantados con el uso de intuiciones en filosofía se encuentran los partidarios de la llamada filosofía experimental (cf. Knobe & Nichols (2008)), y filósofos tradicionales como Cummins (1998).

las intuiciones. Varios filósofos mantienen que las intuiciones no constituyen una clase natural psicológica sino que son simplemente un subconjunto de otro tipo de estado mental. De acuerdo con estas posiciones las intuiciones son creencias o disposiciones a creer. En esta línea se encuentra Lewis (1983), quien mantiene que ‘intuición’ y sus cognados son simplemente términos de arte inventados por los filósofos para aludir a las propias opiniones o creencias.<sup>48</sup> Van Inwagen (1997), por su parte, sostiene que intuir que  $P$  consiste meramente en tener la disposición a creer que  $P$ , mientras que Sosa (1998, 2007) defiende una versión un poco más sofisticada de esta misma idea, según la cual intuir que  $P$  consiste en tener la disposición a creer que  $P$  únicamente sobre la base de la comprensión de  $P$ . Como señala Cappelen (2012), aunque estas posiciones presentan a las intuiciones como un tipo de creencia o disposición a creer, suelen atribuirles algún rasgo que las diferencia del resto de las de su clase: puede ser cierta fenomenología asociada, o un tipo especial de justificación, o un tipo distintivo de contenido, o una etiología propia. Del otro lado se encuentran las posturas que caracterizan a las intuiciones como un estado mental *sui generis*, por el cual una proposición parece verdadera a un sujeto, estado que Bealer (1998) denomina ‘parecer intelectual’ [*intellectual seeming*]. Teorías parecidas pueden encontrarse en Pust (2000) y Huemer (2001, 2005).

En paralelo, existe un profundo desacuerdo acerca del estatus epistémico de las intuiciones, en particular respecto de la atribución o no de un rol evidencial legítimo a estas. Mientras que algunos filósofos defienden su rol evidencial (Sosa (1998), Bealer (1998)) otros lo objetan, en especial aquellos comprometidos con la llamada filosofía experimental.<sup>49</sup> Por otra parte, quedará claro a partir del examen de varios ejemplos que estas diferencias están a menudo estrechamente ligadas con cierta concepción básica acerca de la naturaleza del objeto de estudio de la disciplina.

Para numerosos filósofos de la tradición analítica la filosofía es una disci-

<sup>48</sup>De acuerdo con esta idea, la palabra ‘intuición’ utilizada en filosofía analítica es un término técnico homónimo con la palabra ‘intuición’ que forma parte del castellano (lo mismo vale para ‘intuition’ en inglés).

<sup>49</sup>Para ver un ejemplo de este tipo de críticas aplicadas a las intuiciones relacionadas con el concepto de conocimiento ver Weinberg *et al.* (2001) y Swain *et al.* (2008).

plina que se realiza ‘desde el sillón’, y cuyo método es *a priori*. Una manera de articular esta idea, que puede encontrarse en filósofos como Dummett, Ayer y otros, mantiene que el carácter *a priori* del método filosófico se debe a que la filosofía no se ocupa de cómo es el mundo sino del esclarecimiento de nuestro esquema conceptual y/o práctica lingüística.<sup>50</sup> De acuerdo con esta postura, las preguntas de la filosofía no son, en cierto sentido, sustantivas. Un epistemólogo, por ejemplo, no se ocupa de desentrañar qué es el conocimiento sino de esclarecer cuál es nuestro *concepto* de conocimiento, o nuestro uso del término ‘conocimiento’ (e.g. las condiciones de verdad de las emisiones que atribuyen conocimiento a uno mismo o a otros). A menudo los defensores de esta posición conceden a las intuiciones un rol evidencial en la articulación de teorías filosóficas. ¿Qué mejor indicio, a la hora de elucidar nuestro esquema conceptual o práctica lingüística, que nuestras intuiciones sobre las condiciones de aplicación de los conceptos o el uso correcto de las expresiones? Si, por ejemplo, intuyo que a pesar de poseer una creencia verdadera y justificada el protagonista de un caso Gettier no tiene conocimiento, eso es un indicio (derrotable tal vez, pero un indicio al fin) de que mi concepto de conocimiento no se agota en dicho análisis.

Un ejemplo reciente de esta posición puede encontrarse en Bealer (1998). De acuerdo con este autor el método filosófico procede del siguiente modo. Se formula un experimento mental con el objetivo de examinar determinado concepto. Este consiste a veces en una situación real, aunque es suficiente con que esta sea meramente posible. El ejemplo despierta un conjunto de intuiciones acerca del concepto bajo estudio.<sup>51</sup> A partir de allí el método procede:

...recolectando intuiciones, sometiendo esas intuiciones a crítica dialéctica, construyendo teorías que sistematicen las intuiciones

---

<sup>50</sup>Ver (Williamson, 2007, cap. 1)

<sup>51</sup> Las intuiciones constituyen para Bealer un estado mental *sui generis*, de acuerdo con el cual cierto contenido *me parece* verdadero. Las intuiciones relevantes para la filosofía son las llamadas intuiciones racionales. Estas conciernen a la posibilidad lógica o metafísica de cierto hecho o situación, a la aplicación de un concepto a un caso real o posible, o a la presencia de ciertas relaciones conceptuales. Por último, las intuiciones racionales no solo me presentan un contenido como verdadero, sino que me lo presentan como necesariamente verdadero (es decir, intuyo racionalmente que *P* solo si me parece que necesariamente *P*).

sobrevivientes, testeando esas teorías contra nuevas intuiciones y así hasta alcanzar un equilibrio. [Bealer \(1998, p. 205\)](#) [Traducción mía]

Para Bealer estos pareceres o intuiciones iniciales juegan un rol evidencial, aun cuando sean derrotables. Esto se relaciona con su concepción sobre el objeto de la filosofía: si la tarea del epistemólogo es elucidar nuestro concepto de conocimiento, parece natural comenzar por examinar en qué casos nos parece que se aplica el concepto de conocimiento.

Una variante de la posición antes descrita se puede encontrar en [Sosa \(2007\)](#). Contra Bealer, Sosa defiende que las preguntas filosóficas son sustantivas:

Considérense algunos temas prominentes de debate: teorías utilitarias vs. teorías deontológicas en ética, por ejemplo, o la teoría de la justicia de Rawls en filosofía política y social, o el debate internalismo/externalismo en epistemología, y podrían citarse muchos otros a tal efecto. *Estas no son controversias sobre el análisis conceptual de un concepto*. Estas parecen disputas acerca de algo más objetivo que solo la descripción o análisis de nuestros conceptos, individuales o compartidos, del fenómeno relevante. ([Sosa, 2007, p. 100](#)) [Traducción mía] [Énfasis mío]

A pesar de esta diferencia con Bealer, Sosa mantiene que la mejor manera de afrontar estas preguntas es a través del examen de nuestros conceptos y práctica lingüística, y en este sentido las intuiciones, entendidas como juicios basados en nuestra competencia con los conceptos, cumplen un rol evidencial.

Una posición diametralmente opuesta puede encontrarse en la obra de [Williamson \(2007\)](#). Al igual que Sosa, Williamson mantiene que la filosofía hace más que elucidar nuestro esquema conceptual. Al preguntarse qué es justo o qué constituye conocimiento el filósofo no se pregunta meramente por los conceptos de justicia o conocimiento sino por algo objetivo, sea cual fuere su estatus ontológico. Sin embargo, contra Sosa, Williamson considera que es justamente esta característica de la filosofía lo que impide a las intuiciones ejercer un rol evidencial legítimo. Las intuiciones son hechos psicológicos,

mientras que la filosofía se ocupa de fenómenos objetivos. La pregunta que preocupa a Williamson es ¿cómo es posible que hechos psicológicos proporcionen evidencia respecto de hechos no-psicológicos? El autor considera que esta distancia entre la naturaleza de las intuiciones y y la naturaleza del objeto de la filosofía es insalvable, impidiendo que aquellas ejerzan un rol evidencial.

La exposición previa pone de manifiesto que la naturaleza de la evidencia filosófica es una cuestión filosófica controvertida. Diferentes filósofos asumen diferentes compromisos acerca de qué cosas constituyen evidencia filosófica, compromisos que están muchas veces íntimamente relacionados con una manera de caracterizar el objeto de la disciplina. Esta descripción desalienta cualquier intento de concebir a la evidencia filosófica como árbitro neutral entre creencias o teorías: los desacuerdos acerca de la naturaleza misma de la evidencia no son (correctamente) decidibles, *de manera no controvertida*, apelando a la evidencia.

Para ver el punto, considérese el siguiente ejemplo. Imaginemos un desacuerdo entre Sosa y Williamson acerca del impacto de los casos Gettier en el análisis tradicional del conocimiento (viz. creencia, verdadera y justificada). Imaginemos que ambos filósofos comparten la intuición de acuerdo con la cual el protagonista de un caso Gettier no tiene conocimiento. Sosa considera que las intuiciones constituyen evidencia filosófica y por este motivo, luego de descubrir el ejemplo de Gettier, revisa su creencia en el análisis tradicional del conocimiento. En cambio, Williamson juzga que las intuiciones no constituyen evidencia filosófica y, en consecuencia, retiene su creencia en el análisis tradicional a pesar de la intuición que despierta el ejemplo.<sup>52</sup> Puesto que existe desacuerdo acerca del rol evidencial de las intuiciones, la cuestión de si esta intuición particular constituye evidencia no es en principio decidible de manera no controvertida. Para decidir, apelando a la evidencia y de manera y no controvertida, si debemos abandonar o mantener el análisis tra-

---

<sup>52</sup>Esta es la posición del Williamson aquí imaginado, no del real, quien considera que la proposición que afirma que el sujeto de un caso Gettier no tiene conocimiento (no el hecho psicológico de intuirlo) proporciona evidencia y, en consecuencia, acepta los casos Gettier como un argumento contra el análisis del conocimiento como creencia, verdadera y justificada.

dicional del conocimiento, es necesario resolver antes el desacuerdo respecto de qué cosas constituyen evidencia. Si esto es correcto, aun cuando Sosa y Williamson compartan en un sentido la información (ambos tienen la intuición relevante) esta no puede jugar el papel de árbitro neutral para decidir la respuesta racional a la cuestión en disputa.

Ahora bien, en el ejemplo imaginado ¿son Williamson y Sosa pares epistémicos sobre la cuestión? Por un lado, tanto Sosa como Williamson son reconocidos en la comunidad filosófica analítica como personas inteligentes, creativas, reflexivas, con auto-crítica, etc. Es decir, satisfacen la condición de paridad cognitiva. Por el otro, están familiarizados con la bibliografía sobre la cuestión, conocen los experimentos mentales y argumentos relevantes, tienen las intuiciones del caso, etc. Es decir, comparten toda la información relevante sobre la cuestión (ninguno de los dos está justificado en atribuir mayor probabilidad de error al otro debido a su ignorancia de información relevante).<sup>53</sup> En virtud de estas consideraciones, la respuesta correcta a la pregunta arriba planteada parece ser ‘sí’. Sin embargo, no es claro que Sosa y Williamson satisfagan la condición de paridad evidencial. Para decidir si estos son pares epistémicos sobre esta cuestión es necesario decidir primero si poseen la misma evidencia. Para eso es necesario, a su vez, establecer qué cosas constituyen evidencia filosófica. Sin embargo, a pesar de compartir toda la información relevante para la cuestión estos filósofos desacuerdan sobre la asignación de un rol evidencial a parte de esa información. Esto significa que no es decidible de manera no controvertida, siquiera en principio, qué hechos constituyen evidencia. Por lo tanto, no es decidible de manera no controvertida, siquiera en principio, si son pares epistémicos sobre la cuestión.

La solución es o bien dejar estos casos por fuera del objeto de estudio o bien modificar la noción de paridad epistémica para incluirlos. ¿Debemos dejar estos casos por fuera del objeto de estudio? No. El desacuerdo imagi-

---

<sup>53</sup>Si el lector no está dispuesto a conceder que Sosa y Williamson son de hecho pares epistémicos sobre esta cuestión, puede imaginar el caso de otros dos filósofos, Sosa\* y Williamson\*, quienes poseen exactamente las mismas posiciones que Sosa y Williamson acerca del objeto y la metodología filosófica, así como su opinión respecto del rol de las intuiciones en esta, son además cognitivamente iguales y comparten toda la información relevante. La misma aclaración vale para el resto de los ejemplos formulados en este capítulo.

nado se adecuaba a la caracterización intuitiva inicial que hice del fenómeno de interés: ninguno de los discordantes tiene una ventaja epistémica por sobre el otro relacionada con la posesión de más información o una mayor capacidad para apreciar su peso o importancia. Lo característico de este tipo de desacuerdos, en cambio, tiene que ver con la existencia de una diferencia en los compromisos epistémicos básicos respecto de la naturaleza de la evidencia, estrechamente ligados con una mirada acerca de la naturaleza del objeto de estudio de la disciplina. Dado que este tipo de casos se ajusta a la descripción intuitiva del fenómeno de interés, la solución que se impone es la de modificar la noción de paridad epistémica de una manera que permita dar cuenta de ellos, tarea que afrontaré en la sección 2.2.

Hasta el momento defendí que un examen pormenorizado del desacuerdo filosófico pone de manifiesto la inadecuación de la idea de neutralidad evidencial. A continuación argumentaré, siguiendo a [Lo Guercio \(2012\)](#), que dicho examen motiva además la idea de que la relación de apoyo evidencial no es diádica (un cuerpo de evidencia  $E$  apoya una proposición  $P$ ) sino triádica (un cuerpo de evidencia  $E$  apoya una proposición  $P$  en relación con una perspectiva epistémica  $T$ ).<sup>54</sup> Defenderé que el grado en que un cuerpo de evidencia vuelve racional la adopción de una actitud doxástica hacia una proposición es relativo al compromiso con ciertas reglas de evidencia (el peso comparativo asignado a diferentes tipos de evidencia) como a un conjunto de metas epistémicas (simplicidad, generalidad, claridad conceptual, etc.) Sostendré además que el reconocimiento de este hecho motiva el abandono de **Unicidad**.<sup>55</sup>

Para mostrar este punto me centraré nuevamente en el debate filosófico en torno al rol evidencial de las intuiciones. Como señalé anteriormente, existe un desacuerdo entre aquellos que atribuyen un rol evidencial a las intuiciones y aquellos que no. Cabe señalar, sin embargo, que incluso entre los primeros hay motivos de disputa. Aun concediendo que las intuiciones constituyen evidencia, no es claro cuál es el peso relativo que se les debe otorgar. Resulta

<sup>54</sup>Ver [Kelly \(2013b\)](#) y [Schoenfield \(2014\)](#) para posiciones en esta misma línea.

<sup>55</sup>En esta sección me limitaré meramente a *motivar* el rechazo de **Unicidad**. Me ocuparé en detalle de este principio en 2.4.1.

ilustrativo considerar las posiciones de Russell y Lewis sobre la cuestión:

Uno arriba a la filosofía ya dotado de un conjunto de opiniones. *No es asunto de la filosofía desterrar o justificar en ninguna medida estas opiniones preexistentes, sino tratar de descubrir maneras de expandirlas conformando un sistema ordenado.* El análisis de la mente por parte de un metafísico es un intento de sistematizar nuestras opiniones sobre la mente. Es exitoso en la medida en que (1) es sistemático, y (2) respeta aquellas opiniones pre-filosóficas a las cuales estamos apegados firmemente. (Lewis, 2013, p. 88) [Traducción mía] [Énfasis mío]

La filosofía debería mostrarnos la jerarquía de nuestras creencias instintivas, comenzando con aquellas que sostenemos con más fuerza y presentando cada una de manera tan aislada y tan libre de adiciones irrelevantes como sea posible. Debería ocuparse de mostrar que, en la forma en que estas son finalmente descritas, nuestras creencias instintivas no chocan sino que forman un sistema armonioso. *Nunca puede haber ninguna razón para rechazar una creencia instintiva a menos que colisione con otras;* así, si se encuentra que estas armonizan el sistema completo se vuelve digno de aceptación. (Russell, 2001, p. 25) [Traducción mía] [Énfasis mío]

Russell y Lewis acuerdan en atribuir un rol evidencial a las intuiciones. Ambos consideran que la metodología filosófica procede a partir de la recolección, examen, crítica y sistematización de nuestras intuiciones. Disienten, sin embargo, en cuanto al peso relativo que les asignan. Russell mantiene que las intuiciones constituyen la piedra de toque del método filosófico; nada justifica desestimar una intuición con la excepción de la existencia de una intuición incompatible de igual o mayor jerarquía. De acuerdo con Lewis, en cambio, el filósofo no está en ningún modo obligado a honrar o rechazar las intuiciones iniciales más que en la medida en que estas contribuyen o no a conformar un sistema coherente.

Imaginemos esta vez un desacuerdo entre Russell y Lewis respecto de alguna cuestión filosófica, para continuar con el ejemplo anterior, el impacto de los casos Gettier sobre el análisis tradicional de conocimiento. Imaginemos que estos autores son iguales en virtudes cognitivas, comparten las intuiciones del caso (i.e. el protagonista de un caso Gettier no tiene conocimiento) y acuerdan en asignar a estas un rol evidencial en contra del análisis del conocimiento como creencia, verdadera, justificada. Es decir, en la situación imaginada Russell y Lewis son pares epistémicos en el sentido estándar. Imaginemos además que el cuerpo de evidencia compartido por estos filósofos contiene, además de la intuición provista por el caso Gettier, elementos que apuntan en la dirección contraria a esta intuición, esto es, evidencia que favorece el análisis tradicional del conocimiento. ¿Cómo deberían sopesar Russell y Lewis la evidencia contrapuesta? Por un lado, Russell considera que los filósofos están siempre obligados a honrar sus intuiciones. En virtud de la aplicación de este criterio de evidencia, Russell considera que la intuición acerca del caso contrarresta a la evidencia en su contra. Lewis, en cambio, no suscribe este fuerte apego a las intuiciones, razón por la cual rechazar una intuición reviste para él un costo teórico relativamente menor. En virtud de este criterio de evidencia diferente, Lewis considera que la evidencia en contra de la intuición aportada por el caso Gettier es suficiente para derrotarla (o, al menos, que el total de la evidencia justifica un grado de confianza mayor en el análisis tradicional del conocimiento que el que adopta Russell) ¿Quién de los dos formó una actitud doxástica racional sobre el análisis del conocimiento? El punto es que no hay manera de decidir esta cuestión que no presuponga un compromiso con una regla de evidencia particular. ¿Cuánta evidencia es necesaria para contrapesar la ‘intuición Gettier’? Esto depende de las reglas de evidencia con que uno esté comprometido. Un sujeto que le asigna mucho peso evidencial a las intuiciones requiere mucha evidencia contrapuesta para contrarrestarlas; en cambio, un sujeto que asigna un peso evidencial relativamente bajo a las intuiciones requiere relativamente poca evidencia contraria para abandonarlas. Si asumimos que no existe una única regla de evidencia objetivamente correcta, se sigue que en muchos casos en los que existe un desacuerdo acerca de las reglas de evidencia no hay una

manera no controvertida de decidir, ni siquiera en principio, si cierto fragmento o cuerpo de evidencia apoya una proposición o no, o en qué grado lo hace. Así, parece que la relación de apoyo evidencial es relativa a una regla de evidencia.

Otra manera de mostrar que la relación de apoyo evidencial es triádica es haciendo hincapié en los desacuerdos filosóficos entre sujetos con metas epistémicas diversas. Al comienzo de esta sección mantuve que la filosofía es una empresa epistémica. Ahora bien, existe una multitud de dimensiones respecto de las cuales evaluar epistémicamente las creencias y las teorías filosóficas (y no filosóficas). A modo de ejemplo, considérense solo algunas metas tradicionalmente estimadas valiosas desde un punto de vista epistémico (además de creer lo verdadero y evitar creer lo falso): éxito predictivo, poder explicativo, parsimonia, simplicidad, elegancia, economía conceptual, claridad conceptual, coherencia, generalidad, adecuación empírica, entre otras. En cierto sentido, todos los filósofos compartimos estas metas epistémicas, es decir, todos querríamos tener una teoría filosófica que satisfaga todas ellas en un alto grado. Sin embargo, a menudo la satisfacción de algunas de estas previene la obtención de otras. En esos casos es necesario tomar una decisión en función de un orden de prioridades, y es allí en donde surgen desacuerdos. Supongamos que adoptar cierta creencia vuelve una teoría filosófica más general pero, en contrapartida, menos simple o parsimoniosa. ¿Cuál de estas metas epistémicas deberíamos priorizar? Muchas veces el grado en que un cuerpo de evidencia  $E$  apoya una proposición  $P$  es relativo al modo en que se construye este orden de prioridades entre metas epistémicas.

Kelly (2013b, p. 301–302) proporciona un ejemplo que ilustra esta idea. En su famoso ensayo *The will to believe*, James (1897) sostiene que existen al menos dos metas epistémicas de peso: creer lo verdadero y evitar creer lo falso. Para evitar creer lo falso tanto la descreencia como la suspensión del juicio son suficientes. En cambio, la suspensión del juicio es inútil cuando el objetivo es creer lo verdadero. Supongamos que poseo el mismo cuerpo de evidencia  $E$  que mi compañero, con la siguiente cualificación:

Aunque es claro que  $E$  apoya  $H$  sobre  $\neg H$ ,  $E$  no constituye evi-

dencia apabullante en favor de la verdad de  $H$ . En efecto, supongamos que es un caso marginal, en el que  $E$  es apenas suficiente para justificar creer en  $H$ : si  $E$  apoyara tan solo un poco menos a  $H$  de lo que lo hace, creer  $H$  sería poco razonable. Al reconocer que  $E$  es suficiente para justificar la creencia en  $H$ , formo la creencia correspondiente. Me doy cuenta, sin embargo, de que no formo la misma creencia, a pesar de poseer la misma evidencia. Estipulemos además que no eres dogmáticamente reacio a creer  $H$  ni nada por el estilo: de hecho, si la evidencia para  $H$  fuera un poco más fuerte, también la creerías. Kelly (2013b, p. 301–302) [Traducción mía]

Kelly nos invita a suponer además que mi oponente difiere en el peso relativo que otorga a las metas cognitivas antes mencionadas: mientras que yo le otorgo un poco más de peso a la meta de formar creencias verdaderas, para mi compañero es prioritario evitar formar creencias falsas. Dado este presupuesto, parece que ambos somos razonables en nuestras creencias. La evidencia apoya lo suficiente la proposición como para creerla, al menos si le asigno un valor especial a la meta de formar creencias verdaderas; en cambio, si priorizo evitar la formación de creencias falsas estoy justificado en demandar más evidencia. Si asumimos que no existe un único orden de prioridades objetivamente correcto entre metas epistémicas, el ejemplo muestra que la cantidad de evidencia necesaria para formar racionalmente cierta creencia es relativa, en parte, al peso que se le asigne a diferentes metas epistémicas.

Otro ejemplo (entre tantos) que sirve para ilustrar esta cuestión es el debate acerca de la semántica de los nombres de ficción. Dicho de manera brutal, el debate se divide entre dos tipos de posturas. Por un lado, están todos aquellos que proporcionan una solución en el plano de la metafísica, llamémoslos *realistas*. Estos enfoques postulan algún tipo de entidad como el referente de los términos singulares de ficción (sea objetos no-existentes, objetos posibles o artefactos abstractos, entre otros). Esta posición tiene dos virtudes. Por un lado, simplifica la semántica, postulando que los términos singulares de ficción simplemente refieren a un objeto. Por el otro, permite proporcionar una

teoría unificada o general de la semántica de los términos singulares, esto es, todos ellos, sean de ficción o no, instancian el mismo mecanismo semántico. La desventaja es que hacen más compleja la ontología, comprometiéndonos con entidades sospechosas a los ojos de muchos. Otros filósofos prefieren rechazar estos compromisos ontológicos y solucionar el problema haciendo más compleja la semántica, llamémoslos *anti-realistas*. A modo de ilustración, algunos anti-realistas solucionan la cuestión alegando que ciertos términos singulares (e.g. los nombres de ficción) funcionan semánticamente como descripciones definidas. Ahora bien, esta movida requiere sofisticar la teoría lo suficiente como para dar cuenta de problemas importantes relacionados con el perfil modal de ciertos enunciados, entre otros. La ventaja de esta posición es que evita compromisos ontológicos cuestionables. Las desventajas son, en primer lugar, que vuelve la semántica mucho más compleja, y en segundo lugar que atenta contra el objetivo de proporcionar un mecanismo semántico unificado para dar cuenta de todas las ocurrencias de términos singulares, postulando una semántica referencial para los usos estándar y una semántica descriptivista para sus usos ficticios.<sup>56</sup>

Dicho esto, imaginemos dos filósofos interesados en la semántica de los términos de ficción, poseedores de virtudes cognitivas semejantes y con acceso a la misma información. Mientras que uno prioriza la parsimonia como meta epistémica (formular teorías que nos comprometan con el menor número posible de entidades) el otro prioriza la generalidad y la simplicidad. ¿En qué medida la evidencia compartida apoya una posición realista o anti-realista? En relación con la meta de obtener teorías simples y generales, la evidencia favorece una posición realista, mientras que en relación con la meta de la parsimonia, la evidencia favorece una posición anti-realista. Si asumimos que no existe un algoritmo que determine un orden de prioridades objetivamente correcto entre estas dos metas, se sigue que no hay una manera de decidir racionalmente la cuestión, siquiera en principio, de manera no controvertida.

---

<sup>56</sup>La presentación hecha aquí, que solo busca ilustrar el punto de interés para esta tesis, es demasiado simple. El descriptivista podría proporcionar una semántica unificada (descriptivista) para todos los nombres. En ese caso, por supuesto, tendría los problemas que surgen de rechazar de plano la teoría de la referencia directa.

Los últimos tres ejemplos examinados refuerzan el rechazo de la idea de neutralidad evidencial. Aun cuando exista un acuerdo respecto de qué cosas constituyen evidencia no hay garantía de que esta pueda jugar el papel de árbitro neutral entre actitudes doxásticas, pues el desacuerdo sobre las reglas de evidencia y/o el orden de prioridad entre metas cognitivas torna imposible decidir de manera no controvertida cuál es la actitud doxástica que la evidencia vuelve racional.

Por otra parte, los ejemplos muestran que la relación de apoyo evidencial es relativa a un conjunto de reglas de evidencia y metas epistémicas, lo cual motiva, argumentaré, el abandono de **Unicidad**, repetida aquí para comodidad del lector:

**Unicidad** Necesariamente, para cualquier cuerpo de evidencia  $E$  y proposición  $P$ , existe una actitud doxástica  $D$  tal que, para cualquier sujeto  $S$  cuya evidencia es  $E$  es racional adoptar  $D$  hacia  $P$ , e irracional adoptar cualquier otra actitud doxástica hacia  $P$ . (Lee, 2013, p. 164) [Traducción mía]

Si se admite el carácter triádico de la relación de apoyo evidencial se abre un espacio para abandonar **Unicidad**. Existen casos en los cuales el mismo cuerpo de evidencia vuelve racionales actitudes doxásticas diferentes, relativo al compromiso con diferentes teorías acerca de la naturaleza de la evidencia, reglas de evidencia o metas cognitivas. Esto motiva la idea de que es posible que diferentes sujetos adopten actitudes doxásticas incompatibles y aun así racionales, cada uno en relación con sus respectivos compromisos epistémicos. Si esto resultara correcto **Unicidad** sería falsa: habría casos donde un mismo cuerpo de evidencia permite diferentes actitudes doxásticas incompatibles y aun así racionales. Por el momento, me limitaré a mantener que los ejemplos *motivan* el rechazo de **Unicidad**. Sin embargo, lo dicho hasta aquí no es suficiente para descartar definitivamente este principio. Un defensor de **Unicidad** podría argumentar que existe una única teoría acerca de la naturaleza de la evidencia, una única regla de evidencia y un único conjunto de metas cognitivas objetivamente correctos (o, en su defecto, un único

modo maximalmente racional de establecer una jerarquía de metas cognitivas). Si este fuera el caso, aun cuando diferentes compromisos epistémicos requiriesen diferentes actitudes doxásticas, solo una de estas sería racional, viz. aquella determinada por la teoría objetivamente correcta acerca de estas cuestiones. Además, varios filósofos han argumentado que no es posible formular una posición estable que rechace **Unicidad**. Estas preocupaciones son legítimas, pero las dejaré en suspenso hasta la sección 2.4.1.

Hasta el momento me referí a la naturaleza de la evidencia, las reglas de evidencia y las metas epistémicas y mantuve que la consideración de los casos de desacuerdo entre sujetos que difieren respecto de estas cuestiones motiva el abandono de la tesis de neutralidad evidencial y sugiere que la relación de apoyo evidencial es relativa a un conjunto de compromisos epistémicos, abriendo así el camino al rechazo de **Unicidad**. Cabe aclarar, sin embargo, que no pretendo mantener que todos los desacuerdos en filosofía son de este tipo ni tienen estas consecuencias. Cuando los sujetos comparten su posición sobre la naturaleza de la evidencia esta puede jugar el papel de árbitro neutral entre posiciones encontradas. Si coincido con mi oponente en cuanto al rol evidencial de las intuiciones y el peso epistémico que estas ostentan entonces es posible, al menos en principio, determinar racionalmente y de manera no controvertida qué actitud doxástica es la correcta. Del mismo modo, cuando los sujetos coinciden en su compromiso con una misma regla de evidencia entonces es posible en principio decidir en qué grado esa evidencia apoya cierta proposición, y lo análogo sucede en relación con las metas epistémicas.<sup>57</sup>

Pasemos en limpio lo dicho hasta aquí. En primer lugar, mantuve que la filosofía presenta casos de desacuerdo relevantes para la cuestión de esta tesis. En efecto, existen desacuerdos persistentes en filosofía entre individuos igualmente inteligentes, reflexivos, creativos, auto-críticos, etc., y que poseen acceso a aproximadamente la misma información, i.e. están familiarizados con la bibliografía sobre el tema, los argumentos pertinentes, los ejemplos y las intuiciones relevantes, etc. En segundo lugar, mantuve que los desacuerdos filosóficos exhiben a menudo algunos rasgos que traen problemas si se busca explicarlos apelando a las nociones estándar presentes en la biblio-

---

<sup>57</sup>Diré más al respecto en las próximas secciones.

grafía. Uno de ellos tiene que ver con que la noción misma de evidencia es a menudo motivo de disputa. El debate respecto del rol de las intuiciones como evidencia filosófica da prueba suficiente de esto. Estos desacuerdos generan problemas para la noción tradicional de paridad epistémica, dado que esta requiere paridad evidencial, pero en esos casos no es en principio decidible si los discordantes poseen la misma evidencia independientemente de la cuestión que está siendo discutida, a saber, qué cosas constituyen evidencia. Del mismo modo, todo debate sobre alguna cuestión particular que involucre la apelación a intuiciones parece generar posibles problemas: ¿Merecen ser llamados pares epistémicos dos filósofos que son pares cognitivos y comparten las intuiciones sobre los casos Gettier pero desacuerdan sobre su rol evidencial? Por un lado parece que sí, pues comparten toda la información relevante sobre la cuestión (el desacuerdo no puede explicarse en virtud de la ignorancia por parte de alguno de ellos). Sin embargo, la noción estándar de paridad epistémica implica que no, pues no comparten su evidencia. En tercer lugar, defendí que la relación de apoyo evidencial es relativa al menos a dos factores: una regla de evidencia y un conjunto de metas cognitivas. Argumenté que si esto es correcto se vislumbra un camino que conduce al abandono de **Unicidad**, aunque una defensa pormenorizada de este punto requerirá un tratamiento detallado en la sección 2.4.1. Como se verá más adelante, todas estas cuestiones son relevantes a la hora de pensar una respuesta adecuada a la cuestión del desacuerdo entre pares epistémicos.

## 2.2. Lecciones del desacuerdo filosófico

En la sección precedente resalté tres elementos relevantes: los compromisos acerca de la naturaleza de la evidencia, el compromiso con ciertas reglas o criterios de evidencia y, por último, el compromiso con una jerarquía de metas epistémicas. Denominaré de aquí en adelante *perspectiva epistémica* a este conjunto de compromisos. Varias cosas hay para decir acerca de la noción de perspectiva epistémica. Para empezar, una perspectiva epistémica consiste en un conjunto de políticas epistémicas que determinan, para cualquier conjunto de información, qué cosas constituyen evidencia y qué actitud

doxástica esta vuelve racional hacia cualquier proposición. En segundo lugar, un sujeto está comprometido con una perspectiva epistémica cuando cree que este conjunto de políticas epistémicas conduce mayormente a adoptar actitudes doxásticas racionales. En tercer lugar, cabe destacar que las perspectivas epistémicas, tal y como las consideraré aquí, son *fundamentales* en dos sentidos. Por un lado, son fundamentales en el sentido en que un método inductivo es fundamental para Lewis (1971): no es posible evaluar epistémicamente una perspectiva epistémica fundamental más a que a partir de sí misma.<sup>58</sup> Por otro lado, las perspectivas epistémicas son empíricamente inmunes en el sentido de Field (2000): esto es, no es posible para un sujeto comprometido con cierta perspectiva epistémica fundamental reconocer evidencia empírica en contra de la confiabilidad de dicha perspectiva.<sup>59</sup>

Ahora bien, los desacuerdos de interés para este trabajo son aquellos en los cuales ninguno de los discordantes está *prima facie* justificado en descartar la opinión de su contrincante apelando a una diferencia de información o virtudes cognitivas en su favor. En la sección precedente, sin embargo, senté las bases para argumentar en favor de la existencia de al menos dos tipos de desacuerdo. Algunas disputas involucran sujetos con una perspectiva epistémica compartida, mientras que otras tienen lugar en un horizonte de disidencia sobre la misma. En estos últimos casos, la idea de que la evidencia cumple el papel de árbitro neutral entre actitudes doxásticas fracasa. Asimismo, es necesario diferenciar entre aquellos sujetos que poseen la misma información, las mismas virtudes cognitivas y comparten su perspectiva epistémica y aquellos que satisfacen las dos primeras condiciones pero no la última.<sup>60</sup> La bibliografía acerca del desacuerdo entre pares epistémicos pasa por alto estas diferencias, que es posible plasmar en definiciones un poco más precisas:

---

<sup>58</sup>No pretendo mantener que toda perspectiva epistémica es fundamental. Sin duda existen reglas de evidencia, para poner un ejemplo, que pueden ser evaluadas en función de otras reglas de evidencia de mayor jerarquía. Simplemente señalo que me concentraré en aquellas perspectivas epistémicas que son fundamentales, a menos que aclare lo contrario.

<sup>59</sup>Más adelante desarrollaré estas dos cuestiones con más detalle.

<sup>60</sup>El tratamiento de esta cuestión es artificial, en el sentido de que plausiblemente las diferencias entre perspectivas epistémicas vengan en grados, mientras que hablaré a menudo como si existiesen solo dos estados posibles, ‘misma perspectiva’/‘diferente perspectiva’.

**Paridad Epistémica Fuerte** Dos sujetos son pares epistémicos fuertes respecto de una proposición  $P$  si y solo si (1) poseen (aproximadamente) las mismas virtudes epistémicas, (2) poseen (aproximadamente) la misma información relevante para  $P$  y (3) sus perspectivas epistémicas son semejantes.

**Paridad Epistémica Débil** Dos sujetos son pares epistémicos débiles respecto de una proposición  $P$  si y solo si (1) poseen (aproximadamente) las mismas virtudes epistémicas, (2) poseen (aproximadamente) la misma información relevante para  $P$  y (3) sus perspectivas epistémicas son diferentes.<sup>61</sup>

En primer lugar, las nuevas definiciones de paridad epistémica requieren que los agentes posean las mismas virtudes epistémicas. Esta cláusula se mantiene tal y como figura en la definición estándar. Esta indica que los pares epistémicos son igualmente inteligentes, libres de prejuicios, cuidadosos, reflexivos, etc. En la definición estándar la segunda condición requiere que los agentes compartan la evidencia. Sin embargo, en las secciones previas argumenté que este requisito está mal encaminado. La naturaleza misma de la evidencia es a menudo un motivo de disputa, de modo que dos sujetos pueden compartir toda su información aun cuando desacuerden acerca de si esa información constituye evidencia. Por este motivo es necesario reemplazar ‘evidencia’ por un término como ‘información’ en las nuevas definiciones.<sup>62</sup> Finalmente, la introducción de la idea de perspectiva epistémica permite dar cuenta del hecho de que el desacuerdo entre pares presupone a veces

---

<sup>61</sup>Nuevamente, es importante resaltar que si bien estamos presentado la distinción como si hubieran solo dos casos perfectamente discriminados, la diferencia en perspectiva epistémica es algo que plausiblemente viene en grados, de manera que hay muchos estados intermedios entre las categorías de ‘Par fuerte’ y ‘Par débil’. Habiendo dicho esto, a lo largo del capítulo continuaremos hablando, por conveniencia, como si hubiera tan solo dos casos posibles.

<sup>62</sup>En este punto, la elección de la terminología es difícil. El término ‘información’ también es parte de diversas teorías filosóficas y motivo de debate, y lo mismo puede decirse del vocablo ‘hecho’, otra de las alternativas. Mi intención no es comprometerme con alguna de las teorías de la información en boga, sino buscar un término que permita describir una situación en la que dos sujetos están familiarizados con un mismo argumento, intuición o resultado empírico pero disienten respecto del rol que este juega en la justificación de una actitud doxástica.

diferencias acerca de la naturaleza de la evidencia, las reglas correctas de evidencia y las metas epistémicas preferidos.

Ahora bien, las nuevas definiciones permiten realizar distinciones más sutiles respecto del desacuerdo entre pares. En principio, es posible distinguir al menos dos tipos de desacuerdo:

**Desacuerdo Débil** Desacuerdos entre pares epistémicos fuertes.

**Desacuerdo Fuerte** Desacuerdos entre pares epistémicos débiles.

No todo desacuerdo es de interés, sin embargo; recuérdese que la pregunta que nos ocupa concierne a los desacuerdos entre pares mutuamente reconocidos. Los desacuerdos fuertes mutuamente reconocidos requieren que se cumplan las siguiente condiciones:

1. Dos sujetos,  $S$  y  $T$ , desacuerdan respecto de una proposición  $P$ .
2.  $S$  y  $T$  son pares epistémicos *débiles*.
3.  $S$  y  $T$  creen justificadamente (1) y (2).

La pregunta que surge es

¿Cómo debería un sujeto  $S$  ajustar sus actitudes doxásticas hacia una proposición  $P$  en virtud del desacuerdo reconocido con un par epistémico *débil* reconocido  $T$ ?

Análogamente, las condiciones para la existencia de un desacuerdo débil mutuamente reconocido son:

1. Dos sujetos,  $S$  y  $T$ , desacuerdan respecto de una proposición  $P$ .
2.  $S$  y  $T$  son pares epistémicos *fuertes*.
3.  $S$  y  $T$  creen justificadamente (1) y (2).

A su vez, la pregunta a responder es:

¿Cómo debería un sujeto  $S$  ajustar sus actitudes doxásticas hacia una proposición  $P$  en virtud del desacuerdo reconocido con un par epistémico *fuerte* reconocido  $T$ ?

En resumen, he dividido la pregunta con que comencé en dos preguntas diferentes. Por un lado esta la cuestión de cómo debo reaccionar frente al descubrimiento del desacuerdo con un par epistémico débil; por el otro, el problema de cómo debo reaccionar frente al descubrimiento del desacuerdo con un par epistémico fuerte. En las próximas secciones examinaré ambos tipos de desacuerdo y responderé las preguntas formuladas más arriba. Antes de embarcarme en esta tarea, sin embargo, argumentaré que la manera de plantear la cuestión hasta aquí desarrollada puede extenderse plausiblemente a otras áreas del conocimiento (presuntamente más objetivas que la filosofía) como la ciencia. La estrategia será presentar y contestar una objeción según la cual todo lo dicho hasta aquí tiene solamente validez local (para la filosofía) pero no puede ser plausiblemente extendido a otros dominios del saber, fundamentalmente, la ciencia.

## 2.3. Ciencia

En 2.1 argumenté, por un lado, contra la idea de que la evidencia puede cumplir en todos los casos una función de árbitro neutral entre posiciones encontradas y, por el otro, en favor de la idea de que la relación de apoyo evidencial es triádica, esto es, cierto cuerpo de evidencia apoya una actitud doxástica *en relación con una perspectiva epistémica*. Señalé además que esto último sugiere que **Unicidad** es falsa, aunque pospuse el tratamiento detallado de esta cuestión para la sección 2.4. Todo esto lo hice poniendo el foco en los desacuerdos filosóficos, y eso por dos razones. En primer lugar, como filósofo el examen de la propia disciplina reviste un interés en sí mismo. En segundo lugar, en los desacuerdos filosóficos los elementos que me interesa resaltar son fácilmente identificables.

Sin embargo, se podría objetar que los desacuerdos filosóficos son esencialmente diferentes de los desacuerdos en otras disciplinas, en particular las

científicas. Kornblith (2010) parece mantener esta idea. El autor argumenta que, a diferencia de lo que ocurre en la mayor parte de la filosofía (dejando de lado tal vez sus ramas más formales, e.g. lógica), las ciencias suelen lograr un consenso ‘robusto’:

El consenso en la comunidad matemática, excepto en casos raros, no es en absoluto frágil. Cuando existe consenso en esta comunidad, este es típicamente muy robusto: uno no podría modificar fácilmente el consenso, o socavarlo, sin hacer cambios sustanciales en los hechos subyacentes (por ejemplo, cambiando *los hechos sobre qué argumentos están disponibles para cada bando* en una controversia, o cambiando *los hechos sobre la competencia básica de los miembros de la comunidad*). Lo mismo vale para la comunidad científica. (Kornblith, 2010, p. 42) [Traducción mía] [Énfasis mío]

Kornblith parece presuponer una mirada de la ciencia según la cual los desacuerdos científicos (la ausencia de consenso) no pueden ocurrir más que debido a la ignorancia o el error por parte de alguno de los involucrados. En otras palabras, según esta posición el desacuerdo solo parece tener lugar debido a una diferencia sustancial en la evidencia (“los hechos sobre qué argumentos están disponibles para cada lado de la cuestión”) o en las virtudes cognitivas de los científicos (“los hechos acerca de la competencia básica de los miembros de la comunidad”). Si no se alcanza tal consenso, es simplemente porque existe una diferencia en la evidencia disponible o en la competencia de alguna de las partes.

La posición de Kornblith está en línea con cierta concepción tradicional de la ciencia. Un ejemplo de esta concepción puede encontrarse, por ejemplo, en Carnap (1950). Este autor mantiene por un lado que es posible derivar a partir de presupuestos *a priori* un único algoritmo para elegir entre teorías y, por el otro, que la base evidencial de una teoría consiste en afirmaciones que pueden ser establecidas con probabilidad 1. De estos supuestos se sigue que cuando dos científicos desacuerdan sucede que o bien están usando una base evidencial diferente o bien (al menos) uno de ellos no está usando el

algoritmo apropiado para evaluar teorías (Grandy 2000, cf.). La posición presupone una idea similar al principio de neutralidad evidencial contra el que he argumentado en las secciones anteriores. Kornblith, como Carnap, parece pensar que todo desacuerdo puede decidirse, al menos idealmente, apelando a la evidencia y al algoritmo apropiado para apreciar la importancia de dicha evidencia.

Para ilustrar el punto, considérese la descripción que hace Machamer *et al.* (2000, p. 5) de esta mirada sobre la ciencia:

...la ciencia continúa siendo considerada una suerte de juego entre dos jugadores: cierta hipótesis  $H$  y cierta evidencia empírica  $E$ , donde se considera que  $E$  soporta  $H$  o es un test para  $H$ . Esta relación entre  $E$  y  $H$ , como en la idea moderna del diálogo con la naturaleza, es considerada objetiva e impersonal, en virtud de un *organon* que o bien permite que  $E$  sea deducida de  $H$  (lógica deductiva, la cual provee las herramientas para “la construcción lógica del mundo”) o bien, si existe más de una  $H$ , establece cual de ellas es hecha más probable por  $E$  (lógica inductiva, la cual ofrece los medios para establecer el grado de confirmación de  $H$  o la información básica para elegir entre hipótesis o teorías en competencia). [Traducción mía]

En la misma línea, Laudan mantiene que la mirada tradicional de la ciencia postula un ‘ideal leibniziano’, esto es, la existencia de un algoritmo objetivo que permitiría a un observador ideal juzgar hasta qué grado un cuerpo de evidencia vuelve una hipótesis probable, de modo que “todas las disputas sobre cuestiones de hecho pueden ser resueltas imparcialmente invocando reglas apropiadas de evidencia” (Laudan, 1986, p. 5) [Traducción mía].

Si Kornblith, y junto con él la concepción tradicional de la ciencia, están en lo correcto, entonces los desacuerdos en ciencia son esencialmente diferentes de los desacuerdos en filosóficos. En particular, no existe en ciencia el tipo de desacuerdo fuerte que, según argumenté en 2.1, es habitual en filosofía. Esta mirada sobre la ciencia, sin embargo, es altamente controvertida. Autores como Kuhn, Lakatos, Laudan, Feyerabend, Hanson, etc., han argumentado

contra la concepción tradicional antes mencionada. Machamer et al. señalan al respecto que:

En lo concerniente a la relación  $E/H$ , sabemos ahora que  $H$  está sub-determinada por  $E$  (W. V. O. Quine); que una lógica que conduzca de  $E$  a  $H$  o reduzca  $H$  a  $E$  no existe (Karl Popper); que el grado de implicación lógica parcial de  $H$  por  $E$  depende de un parámetro subjetivo libre (Carnap); que la probabilidad final de  $H$  es una función de evaluaciones personales de probabilidades previas (Teorema de Bayes); que si  $H$  es falsada por  $E$  uno puede apelar el veredicto cuestionando hipótesis auxiliares (Tesis de Duheim) o incluso reconsiderando la red total de teorías de trasfondo (El holismo de O. Neurath y W. V. O. Quine); entre otros. En lo concerniente a  $E$ , sabemos que para describir aun la pieza más elemental de evidencia (digamos, “Esta esmeralda es verde”), uno debe elegir un lenguaje apropiado y, así, decidir cuáles predicados son “proyectables” y cuáles no (Nelson Goodman); que la referencia de los términos descriptivos de  $E$  es inescrutable y que pueden existir dos o más  $H$  observacionalmente equivalentes respecto de la misma  $E$  pero incompatibles entre ellas (W. V. O. Quine); que  $E$  está cargada por la teoría (N. R. Hanson); entre otros. (Machamer *et al.*, 2000, p. 6) [Traducción mía]

Por supuesto, no pretendo en esta tesis zanjar el debate entre la visión tradicional de la ciencia y las posiciones arriba citadas. El objetivo de lo dicho hasta aquí es más bien dialéctico. Por un lado, la objeción que formula Kornblith según la cual los desacuerdos científicos son esencialmente diferentes de los desacuerdos filosóficos, así como la crítica que es posible formular a partir de la posición tradicional de la ciencia, se basan en tesis altamente controvertidas. Por el otro, la idea de que también en ciencia existen desacuerdos que presuponen diferencias fundamentales respecto del método, la naturaleza de la evidencia, etc. es compatible con al menos una gran parte de la bibliografía acerca de a cuestión.

Para ilustrar este último punto, nótese que hay numerosos ejemplos de desacuerdo científico en la bibliografía de la filosofía de la ciencia que pueden ser analizados plausiblemente en los mismos términos en que he analizado ciertos desacuerdos filosóficos entre pares epistémicos fuertes. A continuación desarrollaré algunos de ellos a modo de ejemplo.

Salmon (2000) examina el debate antropológico acerca de la existencia de prácticas caníbales. La autora señala que existen numerosas diferencias en relación con el tipo de evidencia admisible y el grado de apoyo que esta otorga a la hipótesis en cuestión. Springer (1980) y Sanday (1986), por ejemplo, defienden la apelación a fuentes testimoniales indirectas. Para estos autores, los testimonios de antiguos cronistas (e.g. jesuitas) sobre la práctica del canibalismo otorgan un apoyo importante a la tesis de su existencia, aun cuando no se trate de testimonios provenientes de testigos presenciales. Arens (1979), en cambio, argumenta que el canibalismo es un mito, alegando en parte que casi no existen testimonios que se atribuyan la observación directa de prácticas caníbales, sino que la mayoría pertenecen a personas que dicen haber recibido testimonio de otros, o que acusan a otros de caníbales (casi siempre a sus enemigos) sin haberlos visto directamente. Contra Springer y Sanday, Arens mantiene que para probar la existencia del canibalismo es necesario haberlo observado directamente o contar al menos con el testimonio de testigos presenciales.

Tuzin & Brown (1983), por su parte, conceden que probar la existencia de canibalismo requiere observación directa, pero sus estándares de evidencia son aun más exigentes que los de Arens. Probar la existencia de prácticas caníbales requiere para los autores probar la existencia de una práctica institucionalizada y socialmente aprobada de ingesta de carne humana, es decir, una *costumbre*. Observar la ocurrencia de una acción, sin embargo, no equivale a observar una costumbre. Para discernir si cierta acción constituye una costumbre es necesario poseer un entrenamiento adecuado (básicamente, ser antropólogo). De manera que para Tuzin & Brown la evidencia admisible para probar la existencia del canibalismo requiere la observación directa *por parte de un observador debidamente entrenado*.

De acuerdo con una línea antropológico-arqueológica, en cambio, para

probar la existencia del canibalismo es necesario encontrar evidencia de tipo arqueológico, e.g. grandes depósitos de huesos humanos, cortados con los mismos patrones de corte que los huesos de otros animales ingeridos, con signos de haber sido cocinados, etc. Esta evidencia apoyaría la hipótesis de una práctica caníbal extendida a través de un argumento por analogía: si se encontraran huesos humanos cortados y cocinados del mismo modo que huesos de otros animales comúnmente ingeridos, eso indicaría que la carne humana era también ingerida. A partir de lo dicho, Salmon muestra que la naturaleza de la evidencia antropológica admisible, al menos en cierto momento del debate, estaba lejos de ser una cuestión indiscutida.

Más aún, de acuerdo con Salmon el desacuerdo antropológico sobre esta cuestión excede las diferencias acerca de los estándares de evidencia admisibles, abarcando también el modo de sopesar o apreciar el peso relativo de la evidencia. Un antropólogo como [Durham \(1992\)](#), partidario de la antropología física, mantiene por ejemplo que la existencia de canibalismo entre los Kuru es la hipótesis que *mejor explica* cierta epidemia que afectó a dicho pueblo. Según el autor, la ingesta de carne humana habría sido un factor de contagio sin el cual la epidemia no podría haber tenido lugar. Sin embargo, Salmon señala que:

Las disputa entre Arens y Durham acerca de cómo explicar mejor la epidemia de los Kuru pone de manifiesto otro problema. Sin un criterio para determinar qué constituye la mejor explicación, las apelaciones a un estándar de inferencias a la mejor explicación son defectuosas. ([Salmon, 2000](#), p. 207) [Traducción mía]

Así, Arens y Durham compartían la evidencia pero disentían respecto de si la hipótesis del canibalismo es la que mejor explica esta evidencia, debido a diferencias de criterio respecto de cómo evaluar las virtudes de las explicaciones antropológicas.

Por último, Salmon resalta que el debate acerca del canibalismo también admite desacuerdos respecto del objeto de estudio mismo. Aquellos comprometidos con la antropología simbólica (e.g. [Poole \(1983\)](#)) desestiman el

debate acerca de la naturaleza de la evidencia admisible para probar la existencia del canibalismo alegando que lo interesante acerca del canibalismo no es su existencia sino su significado cultural y social. En otras palabras, lo que realmente reviste interés para esta línea antropológica es examinar el significado cultural de las atribuciones y acusaciones de canibalismo, independientemente de si estas son ciertas. (Salmon, 2000, p. 210–211) concluye:

Sin embargo, los antropólogos desacuerdan fuertemente acerca de cuánta y qué clase de evidencia es requerida para mantener que el canibalismo ocurrió. White, por ejemplo, ha comparado la negativa de Arens a “admitir todas las implicaciones de la evidencia científica dura” con “el rechazo de la esfericidad de la tierra por parte de los partidarios de la tierra plana” (citado en Osborne 1997 p. 38). En otras palabras, los antropólogos, como otros científicos sociales, encuentran más fácil acordar sobre qué cosas no constituyen buena evidencia que definir sus estándares.

Ahora bien, varios de estos desacuerdos pueden ser tratados como casos de desacuerdo fuerte. Supongamos que Arens y Springer poseen virtudes intelectuales equivalentes y aproximadamente la misma información sobre la cuestión del canibalismo. Imaginemos además que ambos están al tanto de los numerosos testimonios indirectos acerca de la existencia de prácticas caníbales en diferentes pueblos. Por un lado, Arens considera que la única evidencia testimonial válida es aquella donde el testigo proclama haber observado directamente dichas prácticas. Dada la carencia de esta evidencia, Arens considera que la existencia de prácticas caníbales constituye un mito no comprobado. Springer, en cambio, juzga que los testimonios indirectos (testimonios de personas que dicen haber escuchado a otros afirmar que cierto pueblo practicaba el canibalismo) constituyen evidencia admisible. En virtud de la profusa cantidad de testimonios de este tipo, el autor asigna un alto grado de probabilidad a la tesis de la existencia de prácticas caníbales en ciertos pueblos. Tal como ocurría en los ejemplos de desacuerdo filosófico, el punto es que aun cuando Arens y Springer posean la misma información (ambos están familiarizados con la existencia de los mismos registros testi-

moniales), desacuerdan respecto del rol evidencial que esta cumple. De este modo, su desacuerdo respecto de la existencia de prácticas caníbales no es decidible de manera no controvertida, siquiera en principio, apelando a la evidencia, pues presupone un desacuerdo más básico acerca de qué tipo de evidencia es admisible.

Asimismo, cabe preguntarse ¿debemos considerar a Arens y Springer pares epistémicos? Hay un sentido claro en que sí, pues en la situación imaginada el desacuerdo no puede explicarse simplemente por la falta de información o la incompetencia de alguno de ellos. Sin embargo, la noción estándar de paridad epistémica es incapaz de recoger esta intuición, pues aquella requiere paridad evidencial, y no es claro que esa condición se cumpla cuando existen diferentes concepciones sobre la naturaleza de la evidencia. La distinción realizada en 2.2, en cambio, proporciona herramientas conceptuales para dar cuenta de la situación: el desacuerdo entre Arens y Springer es un desacuerdo fuerte, esto es, un desacuerdo que no se debe a la carencia de información o virtudes epistémicas por parte de alguna de las partes, sino a los compromisos con diferentes perspectivas epistémicas, motivo por el cual no puede ser resultado racionalmente, ni siquiera en principio, apelando meramente a la evidencia.

Un caso análogo puede construirse si imaginamos un desacuerdo entre un adepto a la línea antropológico-arqueológica y alguien como Durham. Supongamos que ambos poseen similares virtudes epistémicas y aproximadamente la misma información sobre la cuestión. Sin embargo, cada uno suscribe un método diferente: el primero considera que la tesis del canibalismo debe fundarse en argumentos por analogía construidos a partir de la evidencia arqueológica disponible, mientras que el segundo juzga que lo más apropiado es apelar a argumentos a la mejor explicación que den cuenta de la evidencia física en general. En virtud de estos compromisos, cada uno adopta una actitud doxástica diferente respecto de la cuestión. El antropólogo adepto a la línea arqueológica sostiene que no existieron prácticas caníbales mientras que Durham defiende lo contrario. Descartando que exista un único algoritmo objetivamente racional que determine cuál es el mejor método para resolver esta cuestión, parece que este desacuerdo no puede ser decidido de manera

no controvertida, ni siquiera en principio, apelando a las reglas de evidencia. Si concedemos, en cambio, que la relación de apoyo evidencial es relativa al compromiso con un método para apreciar la evidencia, la cuestión se vuelve tratable: el antropólogo-arqueólogo prioriza los argumentos por analogía, y por eso considera que la evidencia es insuficiente para sostener la existencia de prácticas caníbales, mientras que Durham prioriza los argumentos a la mejor explicación, y es en virtud de este compromiso que defiende lo contrario. Este desacuerdo, que no puede ser explicado meramente en virtud de la ignorancia o el error por parte de alguno de los discordantes, se presta a ser caracterizado, de acuerdo con la estructura conceptual defendida en 2.2, como un caso de desacuerdo fuerte.

Se podría objetar tal vez que este tipo de desacuerdos es de esperar en las ciencias sociales, pues estas no son suficientemente rigurosas. Sin embargo, existen numerosos ejemplos del mismo tipo en el ámbito de las ciencias naturales. Para ver el punto, será útil revisar el tratamiento de [Lugg \(1978, 1980\)](#) y [Solomon \(1992, 2001\)](#) del debate en torno a la teoría de la deriva continental. De acuerdo con los autores, el desacuerdo se debió a la manera diferente de evaluar el peso de la evidencia de parte de cada uno de los bandos involucrados. Lugg argumenta que el desacuerdo en torno a la teoría de la deriva continental involucró especialistas de diferentes sub-disciplinas como paleomagnetistas, oceanógrafos, geólogos, sismólogos y estratigrafistas. Aunque todos estos científicos poseían la misma información y acordaban acerca de ciertos principios metodológicos básicos comunes a toda la ciencia, cada uno disponía de un modo de acceso diferente a la evidencia así como su propio orden de preferencias para los diferentes tipos de evidencia provenientes de diferentes disciplinas. En la misma línea, ([Junges, 2013](#), p. p. 626) mantiene que lo que explica el desacuerdo es que cada especialista otorgaba un poco más de peso a la evidencia proveniente de su campo de estudio por considerarla de mayor relevancia:

Así, es la perspectiva de acceso lo que permite explicar por qué al inicio de 1960 los paleomagnetistas estaban convencidos de que sus datos confirmaban el mobilismo, mientras que los geólogos

continentales continuaban ‘escépticos’ al respecto. El consenso apenas comenzó a emerger en la medida en que los datos de cada especialidad confirmaban la hipótesis de la deriva continental.

[Traducción mía]

El punto es que aun cuando los diferentes científicos involucrados en la controversia poseían la misma evidencia y credenciales epistémicas comparables, desacordaban acerca del peso relativo de esa evidencia en relación con la hipótesis de la deriva continental. Si descartamos la existencia de un único algoritmo objetivamente correcto que determine esta última cuestión, se sigue que el desacuerdo respecto de la teoría de la deriva continental, al menos en cierto estadio, no era decidible siquiera en principio apelando meramente a la evidencia o al método para apreciar su importancia. En cambio, la actitud doxástica de los discordantes dependía de sus compromisos epistémicos básicos, determinados en parte por la sub-especialidad a través de la cual tuvieron acceso al método científico y a partir de la cual evaluaban la evidencia disponible. En otras palabras, existen elementos para caracterizar plausiblemente cierta etapa del debate sobre la deriva continental como un caso de desacuerdo fuerte.

Del mismo modo, en su examen de la controversia entre Hooke y Newton acerca de la teoría de los colores presentada por este último, Mamiani mantiene:

En esta fase el nivel de la controversia es crítico. Ambos discordantes aceptan que los experimentos son el fundamento sobre el cual teorías alternativas confrontan entre sí, pero desacuerdan acerca del nexo efectivo entre cuestiones de hecho y teoría. (Mamiani, 2000, p. 144)

Plausiblemente, Newton y Hooke poseían virtudes cognitivas similares y, al menos en cierto estadio de la controversia, aceptaban la misma evidencia experimental. Sin embargo, desacordaban respecto del grado de apoyo que esa evidencia proporcionaba a la teoría en cuestión. Una vez más, nos encontramos frente a un ejemplo donde la evidencia no puede cumplir la función

de árbitro neutral para decidir entre teorías, debido al desacuerdo entre los científicos respecto de las reglas metodológicas y los modos de razonamiento apropiados. Así, el desacuerdo no parece explicable en términos de una falla de racionalidad o falta de información por parte de alguno de los involucrados. En cambio, parecen haber sido los compromisos con diferentes criterios para apreciar la evidencia los responsables de la disputa. Igual que en los ejemplos anteriores, este caso puede ser caracterizado plausiblemente como una instancia de desacuerdo fuerte, donde las diferentes perspectivas epistémicas asumidas por cada una de las partes sanciona como racional una actitud doxástica diferente.

A partir de lo dicho a lo largo de esta sección podemos concluir que (i) la objeción de Kornblith según la cual los desacuerdos científicos son radicalmente diferentes de los desacuerdos filosóficos presupone una mirada muy controvertida acerca de la ciencia y (ii) la bibliografía sobre las controversias científicas proporciona numerosos ejemplos que pueden ser caracterizados plausiblemente como casos de desacuerdo fuerte.

## 2.4. Conciliar o no conciliar

En esta sección me ocuparé de la pregunta principal del debate respecto del desacuerdo filosófico entre pares: ¿cuál es la reacción doxástica epistémicamente apropiada frente al descubrimiento del desacuerdo con un par epistémico? Para responder esta pregunta en relación con los desacuerdos fuertes y débiles será necesario dar algunos rodeos. En primer lugar, presentaré el argumento estándar en favor del conciliacionismo. Como mantuve en la sección 1.5, este presupone dos principios, **Unicidad** e **Independencia**. En segundo lugar, discutiré **Unicidad**. Este principio abre dos interrogantes. Por un lado, examinaré la relación entre conciliacionismo y **Unicidad**; por el otro, analizaré si **Unicidad** es verdadero. En tercer lugar, discutiré **Independencia**. Apoyándome en estas reflexiones, argumentaré que debemos incurrir en una revisión doxástica solo en los casos de desacuerdo débil, mientras que es permisible ser obstinado en los casos de desacuerdo fuerte.

Considérese el argumento estándar en favor del conciliacionismo. Supon-

gamos que adopto la actitud doxástica  $D_1$  hacia la proposición  $P$ . Por su parte, mi par epistémico  $S^*$  adopta la actitud doxástica  $D_2$  hacia  $P$ , donde  $D_2$  previene la corrección de  $D_1$ . Asimismo, creo justificadamente que (i)  $S^*$  es mi par epistémico y (ii) estoy en desacuerdo con  $S^*$ . Relativo a la evidencia  $E$ , existe una única actitud doxástica racional hacia la proposición  $P$ . Puesto que  $D_1$  y  $D_2$  no pueden ser conjuntamente correctas, alguno de los dos ha formado una actitud doxástica irracional (o, en su defecto, menos racional que el otro). En ausencia de motivos independientes para creer justificadamente que es más probable que haya sido mi par quien adoptó una actitud doxástica irracional (o menos racional) hacia  $P$  en esta ocasión, el descubrimiento del desacuerdo me proporciona evidencia de que mi apreciación inicial de la evidencia fue equivocada. En otras palabras, el descubrimiento del desacuerdo me proporciona evidencia de segundo orden que constituye un derrotador socavante para la justificación de mi actitud doxástica inicial. En consecuencia, debo disminuir mi grado de confianza inicial en  $P$ .

Como señalé en 1.5, este argumento presupone dos principios, repetidos aquí para comodidad del lector:

**Unicidad** Necesariamente, para cualquier cuerpo de evidencia  $E$  y proposición  $P$ , existe una actitud doxástica  $D$  tal que, para cualquier sujeto  $S$  cuya evidencia es  $E$  es racional adoptar  $D$  hacia  $P$ , e irracional adoptar cualquier otra actitud doxástica hacia  $P$ . (Lee, 2013, p. 164) [Traducción mía]

**Independencia** Al evaluar las credenciales epistémicas de otra persona respecto de  $P$ , con el fin de determinar en qué medida debo modificar mi propia creencia (si es que debo modificarla en absoluto), debo hacerlo de una manera que sea independiente del razonamiento inicial que me llevó a creer que  $P$ . (Christensen, 2009, p. 758) [Traducción mía]

La estrategia para arribar a una respuesta plausible a la pregunta por la reacción doxástica epistémicamente racional frente los desacuerdos fuertes y débiles será examinar la plausibilidad del argumento conciliacionista en relación con ambos tipos de desacuerdo. Puesto que este argumento parece

requerir **Unicidad** e **Independencia**, examinar su solidez significa examinar la plausibilidad de estos principios. En las secciones que siguen me ocuparé de esta cuestión. Como anticipé más arriba, concluiré que el argumento no corre en los casos de desacuerdo fuerte pero sí en los casos de desacuerdo débil, de manera que solo debemos ser conciliadores en estos últimos.

### 2.4.1. Unicidad

En esta sección examinaré dos cuestiones relacionadas entre sí y relevantes para los temas del presente trabajo. Por un lado, la relación entre **Unicidad** y las posiciones conciliadoras. Varios autores defienden que **Unicidad** y **Conciliacionismo** están fuertemente conectados: plausiblemente, adoptar **Unicidad** nos compromete con una posición conciliadora respecto del desacuerdo entre pares epistémicos, así como su negación nos compromete con la negación del conciliacionismo. Por otra parte, es una cuestión debatida si **Unicidad** es en sí misma verdadera. En otras palabras, si la evidencia es (o no) permisiva. Esta cuestión es relevante porque si el conciliacionismo implica **Unicidad** y esta resultara ser falsa, eso probaría que el conciliacionismo también lo es. En esta sección examinaré estas cuestiones y defenderé que debemos abandonar **Unicidad**. En la primera parte, presentaré la tesis y las posibles posiciones que resultan de negarla. Luego, me ocuparé de la relación entre el conciliacionismo y **Unicidad**. En la tercera parte, examinaré los argumentos a favor de **Unicidad** y argumentaré que estos fracasan. En cambio defenderé una posición que denominaré Permisivismo Intersubjetivo.

#### Unicidad vs. Permisivismo

**Unicidad** es una tesis acerca de las restricciones que impone la evidencia a las actitudes doxásticas racionales hacia cualquier proposición. Esta tesis puede formularse tanto en un marco de creencias plenas (**Unicidad<sub>p</sub>**) como en uno de creencias graduadas (**Unicidad<sub>g</sub>**):

**Unicidad<sub>p</sub>** Necesariamente, para cualquier cuerpo de evidencia  $E$  y proposición  $P$ , existe una actitud doxástica plena  $D$  tal que, para cualquier

sujeto  $S$  cuya evidencia es  $E$  es racional adoptar  $D$  hacia  $P$ , e irracional adoptar cualquier otra actitud doxástica plena hacia  $P$ . (Lee, 2013, p. 164) [Traducción mía]

**Unicidad<sub>g</sub>** Necesariamente, para cualquier cuerpo de evidencia  $E$  y proposición  $P$ , existe una actitud doxástica graduada  $C$  tal que, para cualquier sujeto  $S$  cuya evidencia es  $E$  es racional adoptar  $C$  hacia  $P$ , e irracional adoptar cualquier otra actitud doxástica graduada hacia  $P$ . (Lee, 2013, p. 164) [Traducción mía]<sup>63</sup>

Existen dos maneras de negar **Unicidad**. La primera consiste en afirmar que, al menos en algunos casos, la evidencia no vuelve racional ninguna actitud doxástica. La segunda mantiene que, al menos en algunos casos, existe más de una actitud doxástica racional hacia una misma proposición relativo a un cuerpo de evidencia. Denominaré a la primera opción **No-permisivismo**, de acuerdo con la nomenclatura de Lee (2013, p. 170), y a la segunda **Permisivismo**, siguiendo a White (2005). El permisivismo es la alternativa de la que me ocuparé en esta sección (esta es la posición que me interesa defender y contra la que apuntan las defensas de **Unicidad** en la bibliografía).

Para empezar, es interesante examinar las posibles conexiones entre el evidencialismo y **Unicidad**. El evidencialismo es una tesis de superveniencia acerca de la racionalidad epistémica; brevemente, este afirma que una actitud doxástica es epistémicamente racional si y solo si se ajusta a la evidencia.<sup>64</sup> Más rigurosamente:

**Evidencialismo** Para cualquier sujeto  $S$ , proposición  $P$ , tiempo  $t$  y actitud doxástica  $D$ ,  $S$  es epistémicamente racional en adoptar  $D$  hacia  $P$  en  $t$  si y solo si adoptar  $D$  hacia  $P$  se ajusta a la evidencia que tiene  $S$  en  $t$ .

El evidencialismo no requiere **Unicidad** en ninguna de sus dos versiones. Aquel mantiene que una actitud doxástica es racional para un sujeto en cierto

<sup>63</sup>En pos de la claridad expositiva, utilizaré **Unicidad**, a secas, a menos el argumento requiera diferenciar ambas versiones del principio.

<sup>64</sup>Conee & Feldman (2004) presentan el evidencialismo como una tesis respecto de la justificación pero, siguiendo la bibliografía sobre el tema, utilizaré justificación y racionalidad como intercambiables.

momento cuando se ajusta a la evidencia, pero no se pronuncia respecto de si es posible que diferentes actitudes doxásticas se ajusten simultáneamente a la misma evidencia o, alternativamente, que ninguna lo haga. En este sentido, el evidencialismo es compatible tanto con el permisivismo como con el no-permisivismo. Por otro lado, resta examinar si **Unicidad** (en alguna de sus versiones) requiere el evidencialismo. Ballantyne & Coffman (2012, p. 659) argumentan que “Unicidad es lógicamente más fuerte que la tesis típicamente llamada *Evidencialismo*” [Énfasis en el original]:

Aquí está el argumento. Supongamos primero que **Unicidad** es verdadera. Para obtener la dirección de izquierda a derecha del evidencialismo, supongamos que estás justificado en adoptar la actitud *A* hacia *P*. Por **Unicidad**, *A* es la única actitud doxástica hacia *P* que tu evidencia justifica. Es difícil ver cómo la única actitud hacia *P* que tu evidencia justifica podría no ser una respuesta que se ajusta epistémicamente a tu evidencia relevante total. Presumiblemente, entonces, adoptar *A* hacia *P* es una respuesta que se ajusta a tu evidencia total. Habiendo asegurado la dirección de izquierda a derecha del evidencialismo, mostremos la dirección de derecha a izquierda. Supongamos que adoptar *A* hacia *P* es una respuesta que se ajusta epistémicamente a tu evidencia total. Por **Unicidad**, existe una sola actitud doxástica que tu evidencia justifica. Ahora supongamos, para la *reductio*, que no estás justificado en adoptar *A* hacia *P*. Así, adoptar *A* es una respuesta epistémicamente apropiada a tu evidencia, aunque está injustificada. Dado que esto es absurdo, estás justificado en adoptar *A* hacia *P* después de todo. Habiendo asegurado ambas direcciones del evidencialismo dada **Unicidad**, podemos concluir que **Unicidad** implica el evidencialismo. Ballantyne & Coffman (2012, n. al p. 8) [Traducción mía]

Sin embargo, como señala Matheson (2010, pp. 11-12), **Unicidad** no se pronuncia sobre cómo es que la evidencia determina qué actitud doxástica es racional. **Unicidad** es lógicamente compatible con el anti-evidencialismo, a

saber, la posición que mantiene que la actitud doxástica racional relativa a un cuerpo de evidencia es la que peor se ajusta a este, aun cuando esto último sea altamente implausible. Ballantyne & Coffman hacen bien en señalar que “es difícil ver cómo la única actitud justificada hacia  $P$  dada tu evidencia podría no ser una respuesta ajustada a tu evidencia total” (Ballantyne & Coffman, 2012, nota 8). Aun así, una posición de este tipo, aunque implausible, es lógicamente compatible con **Unicidad**. En consecuencia, la conjunción de **Unicidad** con una posición diferente al evidencialismo es posible, de modo que **Unicidad** no implica el evidencialismo.

Es conveniente señalar diferentes opciones al interior del permisivismo. Por una lado, está el **Permisivismo Extremo**.

**Permisivismo Extremo<sub>p</sub>** Al menos en algunos casos, dado un cuerpo de evidencia  $E$ , es racionalmente permisible creer que  $P$ , y también es racionalmente permisible creer que  $\neg P$ .

**Permisivismo Extremo<sub>p</sub>** es una tesis más fuerte que **Permisivismo**. En un marco de creencias plenas, **Permisivismo Extremo** mantiene que existen al menos algunos casos en los que dado un cuerpo de evidencia, es racional creer que  $P$ , y también es racional creer que  $\neg P$ , mientras que **Permisivismo** es también compatible con lo que denominaré **Permisivismo Moderado<sub>p</sub>**.

**Permisivismo Moderado<sub>p</sub>** Al menos en algunos casos, dado un cuerpo de evidencia  $E$ , es racionalmente permisible creer que  $P$ , y también es racionalmente permisible suspender el juicio sobre  $P$ .

En un marco de creencias graduadas (e.g. Bayesianismo), **Permisivismo Extremo<sub>g</sub>** es la posición según la cual cualquier actitud doxástica está racionalmente permitida por la evidencia, es decir, en ciertos casos la evidencia no impone ninguna restricción sobre la actitud doxástica que es racional adoptar hacia una proposición.

**Permisivismo Extremo<sub>g</sub>** Al menos en algunos casos, dado un cuerpo de evidencia  $E$ , cualquier actitud doxástica graduada  $C$  hacia  $P$  está racionalmente permitida.

En cambio, el **Permisivismo Moderado**<sub>*g*</sub>, en un marco de creencias graduadas, afirma que es posible que dado un cuerpo de evidencia y una proposición, exista más de una actitud doxástica racional hacia esa proposición.

**Permisivismo Moderado**<sub>*g*</sub> Al menos en algunos casos, dado un cuerpo de evidencia *E* y una proposición *P*, existe más de una actitud doxástica graduada *C* que es racional adoptar hacia *P*.

**Permisivismo Moderado**<sub>*g*</sub> abre un abanico de posibilidades diferentes, de acuerdo con cuán amplio se considere que es el rango de actitudes doxásticas racionalmente permitidas por un cuerpo de evidencia.<sup>65</sup>

Ahora bien, dos cuestiones son centrales para la cuestión del desacuerdo entre pares epistémicos. En primer lugar, la relación entre **Unicidad** y el conciliacionismo. Algunos mantienen que **Unicidad** implica el conciliacionismo y, a viceversa, el conciliacionismo implica **Unicidad**. Kelly (2010), por ejemplo, argumenta que existe una relación de implicación en ambos sentidos entre conciliacionismo y **Unicidad**, de manera que la falsedad de esta última representa un problema para los partidarios de aquel. Esto conduce a la segunda cuestión, la verdad de **Unicidad**. Recientemente, varios autores han argumentado en favor de esta tesis.<sup>66</sup> En las próximas secciones abordaré estas cuestiones.

### Conciliacionismo y Unicidad

Pueden encontrarse en la bibliografía intentos por argumentar que cualquier respuesta conciliadora a la cuestión del desacuerdo entre pares epistémicos está fuertemente ligada a **Unicidad**. Entiendo aquí ‘conciliacionismo’ de manera amplia, abarcando todas las posiciones que requieren una revisión doxástica frente al descubrimiento del desacuerdo con un par epistémico. Más rigurosamente:

**Conciliacionismo** Dados dos pares epistémicos *S* y *S'* y una proposición *P*, si *S* cree justificadamente que *S'* es su par epistémico con respecto a *P*

<sup>65</sup>Utilizaré **Permisivismo**, a secas, a menos que sea relevante distinguir la versión moderada de la extrema.

<sup>66</sup> White (2005), Sosa (2010), Christensen (2007).

y que adoptó la actitud doxástica  $D$  hacia  $P$  mientras que  $S'$  adoptó la actitud doxástica  $D'$  hacia  $P$ , y  $S$  no tiene razones independientes para creer que  $S'$  ha cometido un error de desempeño [*performance*], entonces  $S$  debe suspender el juicio/modificar su actitud doxástica hacia  $P$ .<sup>67</sup>

Richard Feldman argumenta que adoptar **Unicidad** lo compromete a uno con el conciliacionismo.<sup>68</sup>

*Si la tesis de Unicidad es correcta, entonces no puede haber desacuerdos razonables en casos en los que dos personas tienen exactamente la misma evidencia. Esa evidencia determina una única actitud correcta, sea esta creencia, descreencia o suspensión del juicio. (Feldman, 2007, p. 205) [Traducción mía] [Mi énfasis]*

Si **Unicidad** es correcta, dado un cuerpo de evidencia y una proposición  $P$ , hay una sola actitud doxástica que es racional adoptar respecto de  $P$ . En consecuencia, si dos sujetos que comparten la evidencia adoptan actitudes doxásticas diferentes respecto de  $P$ , alguno de ellos formó una actitud doxástica que no es racional, esto es, que no se ajusta a la evidencia. En virtud de este argumento, Feldman concluye que no puede haber desacuerdos razonables entre sujetos que comparten la evidencia, esto es, no es posible que ambos sean racionales en mantener su actitud doxástica inicial sobre la cuestión. Ahora bien, ¿por qué debemos ser conciliadores? Feldman ofrece el siguiente argumento:

Nótese que después de su discusión, su evidencia incluye no solo los argumentos originales y sus reacciones ante estos, sino el hecho de que otra persona –un par epistémico– aprecia la evidencia de manera diferente. [...]

Para retener su posición [*stick to his guns*], tiene que pensar como sigue: “El ateo y yo hemos compartido nuestra evidencia. Después de considerar dicha evidencia, me parece que (1) y (2) son

<sup>67</sup>Conviene recordar aquí que en 1.5 distinguí entre conciliacionismo fuerte, que recomienda conciliar en *todos* los casos que cumplan con las condiciones mencionadas, y el conciliacionismo débil, que admite algunas excepciones.

<sup>68</sup>White (2005, p. 446) defiende la misma posición.

ambas verdaderas [(1) Dios existe. (2) Nuestra evidencia compartida apoya (1).] A mi oponente le parece que ambas son falsas. Yo estoy en lo correcto y él está equivocado”. El ateo tendrá, por supuesto, creencias comparables desde el otro lado de la cuestión. Es difícil ver cómo uno de ellos está mejor justificado que el otro respecto de (2). (Feldman, 2007, p. 211-212) [Traducción mía]

Asumamos que cada sujeto descubre que el otro es un par epistémico (esto es, que posee la misma evidencia y virtudes cognitivas) y formó una actitud doxástica diferente respecto de la misma proposición. Si asumimos **Unicidad**, el desacuerdo con un par proporciona evidencia de que uno de los dos adoptó una actitud doxástica epistémicamente irracional, pero no da ningún indicio respecto de quién. Nótese que, en este punto, lo relevante es que ninguno de los dos está justificado en creer que es más probable que sea el otro quien evaluó mal la evidencia; considerar el mero hecho de que haya desacordado conmigo como evidencia de que fue el otro quien se equivocó parece viciosamente circular. Así las cosas, lo correcto es conciliar (para Feldman esto significa suspender el juicio sobre la cuestión).

Bien examinado, el argumento de Feldman se revela como defectuoso. La razón es que para pasar de **Unicidad** al conciliacionismo Feldman presupone además **Independencia**. Para ver el punto, considérese que aun cuando **Unicidad** sea verdadera y yo crea que es verdadera, si **Independencia** fuera falsa podría estar justificado en creer que es el otro quien se equivocó y, en consecuencia, reaccionar obstinadamente frente al desacuerdo. En otras palabras, si no aceptamos **Independencia**, aun asumiendo **Unicidad**, no hay motivos para rechazar un razonamiento de este tipo: “descubrí el desacuerdo con un par y creo que dado un cuerpo de evidencia y una proposición  $P$ , existe una sola actitud doxástica racional hacia  $P$ , pero dado que aprecié la evidencia y esta apoya  $P$ , creo que mi par está equivocado y es mi actitud doxástica la que es racional, de manera que no modificaré mi opinión inicial”. Este tipo de razonamiento parece inadecuado, pero para descartarlo es necesario presuponer **Independencia**. Así, el argumento de Feldman falla en mostrar que **Unicidad** implica por sí sola una reacción conciliadora.

Kelly (2010), por su parte, argumenta que adoptar una posición conciliadora requiere la verdad de **Unicidad**. Para probar el punto, el autor presenta el siguiente caso:<sup>69</sup>

### Desacuerdo Permisivo

Cómo están las cosas para mí: en el tiempo  $t_0$ , mi evidencia total concerniente a cierta hipótesis  $H$  consiste en  $E$ . Mi actitud doxástica hacia  $H$  es 0.7. Dada la evidencia  $E$ , esta actitud doxástica es perfectamente razonable. Más aún, si estuviera apenas menos confiado en que  $H$  es verdadera, esa actitud también sería perfectamente razonable. De hecho, reconozco esta situación: si me encontrara con alguien que comparte mi evidencia pero está apenas menos confiado en que  $H$  es verdadera no la consideraría una persona poco razonable por creer como cree.

Cómo están las cosas para ti: en el tiempo  $t_0$  tu evidencia total concerniente a  $H$  es  $E$ . Tu actitud doxástica hacia  $H$  es apenas menor a 0.7. Dada la evidencia  $E$ , esta creencia es perfectamente razonable. Más aún, reconoces que si tu creencia fuera ligeramente mayor (digamos, 0.7) aún serías perfectamente razonable. Si conocieras a alguien que comparte tu evidencia pero está ligeramente más confiado en que  $H$  es verdadera, no lo considerarías una persona poco razonable por creer como cree.

En  $t_1$  comparamos notas. ¿Cómo deberíamos revisar nuestras opiniones?

La intuición es que **Desacuerdo Permisivo** no es un caso en donde el desacuerdo con un par epistémico requiera conciliación. Después de todo, aunque cada sujeto sepa que la actitud doxástica del otro es previene la corrección de la suya, esto no significa, dado el ejemplo, que alguna de estas

<sup>69</sup>Kelly dirige su argumento específicamente a una versión posible de conciliacionismo, viz. la Teoría del mismo peso. Sin embargo, este puede ser fácilmente reformulado para ampliar su alcance. También Feldman (2007, p. 204) mantiene que la negación de **Unicidad** implica la negación del conciliacionismo.

sea irracional, o menos racional que la otra. Si no tengo una razón para pensar que mi actitud doxástica inicial es irracional, entonces no tengo una razón para modificarla, esto es, para conciliar. Así, para Kelly si **Desacuerdo Permisivo** es posible el conciliacionismo es falso.

Kelly señala que el conciliacionista tiene una manera de escapar al contraejemplo. La misma consiste en apelar a **Unicidad**: si **Unicidad** es verdadera entonces hay una sola actitud doxástica racional hacia  $H$  dada la evidencia compartida, de manera que alguno de los discordantes formó una actitud doxástica al menos imperfectamente racional, quedando así bloqueado el argumento anterior. Es importante señalar que, de acuerdo con Kelly, apelar a **Unicidad** no es una manera más de escapar al contraejemplo, sino que es la única; a menos que se comprometa con **Unicidad**, el conciliacionista está en problemas. El argumento de Kelly puede resumirse del siguiente modo: para bloquear el contraejemplo es necesario que **Unicidad** sea verdadera. Si el contraejemplo no es bloqueado el conciliacionismo es falso. Luego, el conciliacionismo es verdadero solo si **Unicidad** es verdadera. El objetivo último de Kelly es probar un punto dialéctico: a menudo se afirma que el conciliacionismo es la posición obvia o *default* en el debate acerca del desacuerdo entre pares epistémicos. Sin embargo, el conciliacionismo requiere **Unicidad**, que es una tesis muy fuerte y controvertida. Por lo tanto, el conciliacionismo es una posición muy fuerte y controvertida.

El argumento de Kelly es problemático. Existen varias maneras en que el conciliacionista podría bloquear la posibilidad de **Desacuerdo Permisivo** sin necesidad de aceptar **Unicidad**. Supongamos que **Unicidad** es falsa. Eso significa que el cuerpo de evidencia en cuestión es permisivo, viz. permite más de una actitud doxástica racional. El punto crucial en **Desacuerdo Permisivo**, sin embargo, no es que la evidencia sea permisiva sino que los discordantes *reconocen* que la evidencia es permisiva y, más aún, reconocen qué actitudes doxásticas son las permitidas.<sup>70</sup> El conciliacionista podría negar alguna de estas premisas para bloquear el contraejemplo. Por ejemplo, el conciliacionista podría mantener que no es posible saber si cierto cuerpo de evidencia es permisivo. Si la naturaleza permisiva de la evidencia es opaca

---

<sup>70</sup>(Lee, 2013, cf.)

para los sujetos, **Desacuerdo Permisivo** es imposible. Del mismo modo, si los sujetos pudieran saber que la evidencia compartida es permisiva pero no qué actitudes doxásticas permite, **Desacuerdo Permisivo** sería imposible, y el conciliacionismo estaría a salvo.

Ballantyne & Coffman (2012) contemplan la primera de las posibilidades. Los autores consideran que el argumento de Kelly es defectuoso, aunque es posible enmendarlo. El argumento (enmendado) al que arriban es el siguiente:

1. Los conciliacionistas deben negar que algún sujeto puede conocer una proposición permisiva [*Permissivism-entailing proposition*].<sup>71</sup>
2. O bien los conciliacionistas niegan esto en virtud de la adopción de **Unicidad** o bien lo hacen negando que algún sujeto pueda saber una proposición permisiva pero adoptando a la vez el permisivismo.
3. Si los conciliacionistas adoptan **Unicidad**, lo que resulta –llamémoslo Conciliacionismo Único [*Unique Conciliationism*]– es una posición extremadamente fuerte y poco obvia.
4. Si los conciliacionistas niegan en cambio que algún sujeto pueda conocer una proposición permisiva y a la vez adoptan el permisivismo, lo que resulta –llamémoslo Conciliacionismo Permisivista– es una posición diferente pero comparablemente igual de fuerte y poco obvia.

Por lo tanto,

5. El conciliacionismo es una posición extremadamente fuerte y poco obvia.

(Ballantyne & Coffman, 2012, p. 664) [Traducción mía]

En apoyo de la primera premisa, supongamos que un sujeto puede saber que cierto cuerpo de evidencia es permisivo. Para cualquier sujeto, si este puede saber que la evidencia es permisiva entonces puede saber que él mismo adoptó una actitud doxástica racional relativo a la evidencia; a la vez, puede

---

<sup>71</sup>Una proposición permisiva es una proposición cuyo contenido es que cierto cuerpo de evidencia es permisivo.

saber que su par también adoptó una actitud doxástica racional (diferente) dada la evidencia, y todo esto sin perder conocimiento de que la evidencia es permisiva. Pero si el sujeto puede saber que tanto él como su par adoptaron actitudes doxásticas racionales diferentes dada la misma evidencia carece de razones para conciliar (su actitud doxástica es racional, después de todo), de modo que el conciliacionismo resulta falso.

¿Qué puede decirse en apoyo de la tercera y cuarta premisa? Existen dos caminos para defender que un sujeto no puede saber una proposición permisiva. Uno es negarlo debido al compromiso con **Unicidad**. El otro es negarlo al tiempo que se acepta **Permisivismo**. Combinados con el conciliacionismo el resultado es en ambos casos ‘una posición muy fuerte y poco obvia’, de manera que es falso que el conciliacionismo deba ser considerada la posición *default* en el debate. Si se acepta **Unicidad** el conciliacionismo resulta una posición controvertida porque **Unicidad** es una tesis controvertida. Hasta allí Kelly está en lo correcto. Si se acepta **Permisivismo** y se niega a la vez la transparencia del carácter permisivo de la evidencia, el conciliacionismo también resulta una posición controvertida, aunque por motivos diferentes.

El argumento principal de B & C en relación con este último punto es el siguiente: el conciliacionista imaginado mantiene que cierto cuerpo de evidencia es permisivo pero, necesariamente, ningún sujeto puede saberlo. Es innegable, sin embargo, que es posible al menos creer que cierto cuerpo de evidencia es permisivo. Si esta creencia es verdadera pero no constituye conocimiento se sigue que para cualquier sujeto o bien la creencia en cuestión no está justificada o bien está ‘gettierizada’.<sup>72</sup> Pero esta posición es problemática para el conciliacionista. Mantener que nadie puede creer justificadamente que cierto cuerpo de evidencia es permisivo divorcia los niveles de justificación y socava la principal motivación para ser conciliador. Considérese a un conciliacionista de este tipo. Si el cuerpo de evidencia  $E$  es permisivo este vuelve racional más de una actitud doxástica, pongamos por caso,  $C$  y  $C'$ , hacia una proposición  $P$ . Puesto que nadie puede creer justificadamente que  $E$  es permisivo, entonces el conciliacionista debe conceder que la racionalidad

---

<sup>72</sup>Es decir, hay algún elemento que impide que esa creencia verdadera y justificada constituya conocimiento para ese sujeto.

de las actitudes doxásticas que  $E$  prescribe hacia  $P$  no está constreñida, al menos en esos casos, por lo que el sujeto está justificado en creer sobre el perfil justificatorio de  $E$ . Sin embargo, esa es justamente la principal motivación para el conciliacionismo: el argumento en favor de esta posición gira en torno a la idea de que ciertas creencias respecto del perfil justificatorio de la evidencia (la creencia de que  $E$  no justifica  $P$ ) socavan nuestra justificación para creer que  $P$ . Lo que queda es mantener que toda creencia en la permisividad de la evidencia está ‘gettierizada’, lo cual es una tesis extremadamente controvertida. Así, si el conciliacionismo se compromete con esta tesis (para bloquear la posibilidad de **Desacuerdo Permisivo**) este se convierte en una posición extremadamente controvertida.

Pasemos en limpio lo dicho en esta sección. Por un lado, argumenté que **Unicidad** no implica por sí sola el conciliacionismo. Examiné el argumento de Feldman al respecto y defendí que este presupone **Independencia**. Por el otro lado, sostuve, siguiendo a B & C, que el conciliacionismo no implica **Unicidad**. El conciliacionismo necesita dar cuenta de casos como **Desacuerdo Permisivo**. Una forma de hacerlo es mantener **Unicidad**. Pero esa no es la única opción. Existe una alternativa que consiste en rechazar **Unicidad** pero sostener, en cambio, que los sujetos involucrados en **Desacuerdo Permisivo** no pueden saber que están en un caso de desacuerdo permisivo. Este tipo de posición puede ser denominada Conciliacionismo Permisivo. El Conciliacionismo Permisivo, sin embargo, es una posición inestable, pues mantiene que al menos en esos casos la racionalidad de las actitudes doxásticas apoyadas por la evidencia no está constreñida por lo que el sujeto está justificado en creer sobre el perfil justificatorio de esa evidencia, lo cual socava la principal motivación para ser conciliador, relacionada con la conexión entre niveles de justificación. En la sección 2.4.2, luego de defender mi posición, argumentaré que esta escapa a este problema.

### ¿Es Unicidad verdadera?

En 2.1 argumenté que la relación de apoyo evidencial es triádica (relativa a una perspectiva epistémica). Allí mantuve que esta idea abre la puerta al

abandono de **Unicidad**, pues aun dada la misma evidencia, sujetos con diferentes perspectivas podrían adoptar actitudes doxásticas incompatibles y aun así ambas racionales. Asimismo, señalé que el adepto a **Unicidad** podría defenderse alegando que existe una única perspectiva epistémica objetivamente correcta. En esta sección examinaré esta cuestión.

Argumentaré en primer lugar que desde un punto de vista dialéctico, la carga de la prueba está del lado de los defensores de **Unicidad**. En otras palabras, las principales teorías de la confirmación, numerosas teorías en epistemología y varias posiciones en filosofía de las ciencias son incompatibles con la verdad de **Unicidad**. En segundo lugar, presentaré la que considero la mejor versión de permisivismo, a saber, el Permisivismo Intersubjetivo, y mostraré que es una posición coherente, contra los argumentos provistos en defensa de **Unicidad**, según los cuales el abandono de esta tesis resulta en una posición inestable acerca del apoyo evidencial.

El primero de los puntos, entonces, es dialéctico: en el debate entre los defensores del permisivismo y los de **Unicidad**, la carga de la prueba está del lado de estos últimos. Para comenzar a ver este punto, considérese lo que señala Douven acerca de las teorías de la confirmación. Una teoría de la confirmación es acerca de la relación de apoyo evidencial. Dicho raudamente, esta especifica para cualquier hecho y proposición o hipótesis, entre otras cosas, si el primero es evidencia para el segundo y, en ese caso, qué grado de apoyo le proporciona. Luego de hacer un breve repaso por las posiciones de Carnap y Hempel y sus frustrados intentos por obtener una teoría de la confirmación completamente objetiva, Douven (n.d., p. 348) señala:

En respuesta a estas fallas, los filósofos se volvieron progresivamente más abiertos a las teorías de la confirmación que dejan un lugar para elementos subjetivos. No es una exageración decir que las teorías de la confirmación actuales más populares son todas de este tipo.

El Subjetivismo Bayesiano proporciona un claro ejemplo en este sentido. Según esta posición, cierto cuerpo de información  $E$  constituye evidencia en favor de una proposición  $P$  si la probabilidad de  $P$  condicional a  $E$  es

mayor que la probabilidad previa de  $P$ . Ahora bien, esto es compatible con una teoría objetiva de la confirmación, en tanto y en cuanto podría argumentarse que existe una única función de probabilidad racional, que debería ser adoptada por todo sujeto. Sin embargo, de acuerdo con el Subjetivismo Bayesiano la función de probabilidad en cuestión es subjetiva, i.e. no existe una única función de probabilidad racional objetivamente correcta. Esto no significa que cualquier función de probabilidad sea aceptable. Existen diferentes propuestas para restringir la teoría en este sentido. Como mínimo, una función de probabilidad debe respetar los axiomas de la probabilidad. Otros argumentan que debe satisfacer requisitos adicionales como el ‘principio principal’ de Lewis. Aun cuando haya restricciones, sin embargo, Douven mantiene que

[...] hasta donde sé nadie que se llame a sí mismo bayesiano piensa que es posible imponer condiciones adicionales que fijen una única función de grados de creencia [*degrees-of-belief function*] que deba ser adoptada por cualquier persona racional y que convierta de esa manera al bayesianismo en una teoría completamente objetiva de la confirmación. Es claro, en la posición bayesiana, que la relación de apoyo evidencial es subjetiva: la evidencia apoya (o no apoya) creencias siempre en relación con la función de grados de creencia de un agente, y no existe una única función correcta de este tipo. (Douven, n.d., p. 348) [Traducción mía]

Así, para la posición bayesiana estándar la relación de apoyo evidencial es relativa a una función de probabilidad y no existe una única función de probabilidad que sea objetivamente correcta, de modo que al menos en algunos casos puede ocurrir que actitudes doxásticas incompatibles hacia una misma proposición sean ambas racionales, cada una en relación con una función de probabilidad diferente. En otras palabras, se sigue de la posición bayesiana estándar que **Unicidad** es falsa.<sup>73</sup>

Otra de las teorías de la confirmación desarrolladas recientemente, denominada IBE (*Inference to the Best Explanation*), señala Douven, también

<sup>73</sup>Cfr. Kelly (2013b); Schoenfield (2014); Horowitz (2014).

introduce elementos subjetivos.<sup>74</sup> Según esta posición un cuerpo de evidencia  $E$  apoya cierta hipótesis  $H$  si y solo si  $E$  es la mejor explicación para  $H$ . El elemento subjetivo emerge porque para determinar cuál es la mejor explicación para una hipótesis es necesario establecer un orden de preferencia entre explicaciones, y para eso es necesario a su vez evaluar diferentes explicaciones de acuerdo a cuánto satisfacen diferentes virtudes epistémicas (coherencia, fertilidad, claridad conceptual, generalidad, simplicidad, entre otras). Nuevamente, esto es compatible en principio con una teoría objetiva de la confirmación. Si existiese un estándar objetivo para juzgar las virtudes epistémicas antes mencionadas, o para hacer un balance entre estas en los casos en que no pueden ser conjuntamente satisfechas, el resultado sería una teoría objetiva de la confirmación. Sin embargo, el consenso entre los filósofos es que no existe un conjunto único de virtudes cognitivas objetivamente preferibles, del mismo modo en que no existe una única manera objetivamente racional de sopesar diferentes virtudes cognitivas cuando estas entran en conflicto.

La moraleja es que para IBE el grado en que cierto cuerpo de evidencia apoya determinada hipótesis es relativo a un conjunto de factores subjetivos entre los que se encuentra la valoración de ciertas virtudes epistémicas, y no existe un único conjunto racional de virtudes epistémicas o un único estándar racional para hacer un balance entre ellas cuando estas apuntan en direcciones opuestas. En consecuencia, es posible que diferentes sujetos adopten actitudes doxásticas incompatibles hacia la misma proposición y sin embargo ambas sean racionales, i.e. ambas constituyan la mejor explicación, cada una en relación con un conjunto diferente de metas epistémicas preferidas. En otras palabras, IBE implica que **Unicidad** es falsa. Tal como ocurría con el caso del Subjetivismo Bayesiano, cabe aclarar que lo dicho no implica que *cualquier* explicación o jerarquía de metas epistémicas sea racional. La idea de que existe más de un estándar epistémico racional es compatible con el rechazo de la idea de que todos los estándares lo son.

La filosofía de las ciencias también permite reforzar el punto dialéctico contra **Unicidad**. Para ver el punto considérese la posición de [Kuhn \(1977\)](#).

---

<sup>74</sup>Ver [Pisillos \(2005\)](#) y [Lipton \(1993\)](#)

El autor argumenta que existen diferentes virtudes epistémicas valorables (simplicidad, coherencia, consistencia, etc.), pero no existe, en los casos en los que la satisfacción de una de estas metas previene la satisfacción de otras, un único algoritmo que establezca (ni siquiera en principio, para un agente epistémico ideal) un orden objetivo de prioridades. En ese punto se introduce un elemento subjetivo ineliminable:

Aún podría probarse que este tipo de respuesta es correcta [la idea de que existe un estándar objetivo que determina un algoritmo para elegir entre teorías], pero creo que ningún filósofo espera aún que eso ocurra. La búsqueda de un procedimiento de decisión algorítmico ha continuado por un tiempo y produjo resultados poderosos e iluminadores. Pero todos esos resultados presuponen que los criterios individuales de elección pueden ser establecidos de manera no ambigua y también que si más de uno resultara relevante una función apropiada para sopesarlos estaría a disposición para su aplicación conjunta. Desafortunadamente, cuando la elección en cuestión es entre teorías científicas, poco progreso se ha hecho hacia el primero de estos *desiderata* y ninguno hacia el segundo. La mayoría de los filósofos de la ciencia los considerarían hoy en día, pienso yo, como un ideal inalcanzable. [Kuhn \(1977, p. 326\)](#) [Traducción mía]

Como mencioné en 2.3, también [Laudan \(1986\)](#) se manifiesta en la misma dirección, rechazando lo que denomina “ideal leibniziano”, de acuerdo con el cual existe un algoritmo objetivo que permitiría a un observador ideal juzgar hasta qué grado un cuerpo de evidencia vuelve una hipótesis probable.

Las posturas de Kuhn y Laudan presuponen un mirada permisivista de la relación de apoyo evidencial. Ambos autores mantienen, por un lado, que el grado de apoyo que proporciona un cuerpo de evidencia  $E$  a una hipótesis  $H$  es relativo a ciertos factores subjetivos que tienen que ver con la valoración de metas epistémicas y reglas de evidencia y, por el otro, que no existe una única manera objetivamente racional de valorar estas cuestiones. De estos compromisos se sigue que dos sujetos pueden adoptar creencias en hipótesis

incompatibles basados en la misma evidencia y sin embargo ser ambos racionales en relación con sus compromisos epistémicos (véase también la posición de Macharmer, mencionada en 2.3).

Por último, el mismo White, un defensor de **Unicidad**, reconoce que este principio es incompatible con gran parte de la epistemología contemporánea:

Muchos epistemólogos mantienen epistemologías permisivas. El rechazo de **Unicidad** es prominente en la epistemología de Bas van Fraassen (1984, 1989, 2002). Los partidarios del conservatismo (Harman 1986, Lycan 1988) sugieren que estamos *prima facie* justificados en mantener nuestras creencias hasta que debamos abandonarlas. Así, si hubiera extraído diferentes conclusiones a partir de la misma evidencia, sería completamente racional manteniéndolas, al menos hasta que sean desafiadas. De acuerdo con Richard Foley (1987), una creencia es epistémicamente racional si consideramos, luego de suficiente reflexión, que adoptar esa creencia es un buen medio para el fin de creer solo lo que es verdadero. Esta condición falla en identificar un único conjunto de creencias para cualquier evidencia. Parece que el método de buscar equilibrio reflexivo (Rawls 1999, Goodman 1955) no necesariamente termina en un único conjunto de convicciones. (White, 2005, p. 446) [Traducción mía]

En resumen, gran cantidad de teorías en epistemología, las más recientes teorías de la confirmación y varias posiciones en filosofía de la ciencia presuponen cierta forma de Permisivismo y son, por lo tanto, incompatibles con **Unicidad**. Si este punto dialéctico es correcto, parece que la posición *default* es el permisivismo. Así, la carga de la prueba pertenece a aquellos que pretenden defender **Unicidad**. Algunos autores han recogido el guante. A continuación examinaré los argumentos provistos en favor de **Unicidad** y contra **Permisivismo** y argumentaré que estos fracasan, al menos contra la mejor versión de permisivismo, el Permisivismo Intersubjetivo.

La principal defensa de **Unicidad** pertenece a White (2005, 2013).<sup>75</sup> El

<sup>75</sup>Feldman (2006), Christensen (2007) y Sosa (2010) presentan argumentos en la misma

primer argumento de White va dirigido a una posición que denomina **Permisivismo Extremo**<sub>w</sub>, (el subíndice es para diferenciarlo de la definición de permisivismo extremo antes presentada):

**Permisivismo Extremo**<sub>w</sub> Existen casos posibles en los cuales crees racionalmente que  $P$  pero, dada la misma evidencia, podrías creer racionalmente que  $\neg P$ . (White, 2005, p. 447) [Traducción mía]

Tres aclaraciones previas. En primer lugar, la formulación de White del permisivismo extremo es ligeramente diferente de la definición de permisivismo extremo que presenté en la sección 2.4.1 (la formulación de White está en segunda persona), pero estas diferencias no son relevantes para la discusión que daré a continuación. En segundo lugar, los argumentos de White pueden reformularse en términos de creencias graduadas, y también afectan, haciendo algunos ajustes, al permisivismo moderado. Para simplificar la discusión, White dirige sus argumentos hacia el permisivismo extremo y asume un marco de creencias plenas, y lo mismo haré yo. Finalmente, cabe aclarar que aunque mostraré que los argumentos de White son defectuosos, eso no significa que defienda una forma de permisivismo extremo. Los argumentos de White formulados contra el permisivismo extremo intentan mostrar que este es incoherente. Sin embargo, el autor considera que adaptando los argumentos ligeramente, lo mismo puede probarse para el permisivismo moderado (para creencias plenas y graduadas). Yo argumentaré que los argumentos fracasan, pero de eso no debe concluirse que el permisivismo extremo es correcto. Aun cuando el permisivismo extremo como el moderado sean posiciones coherentes puede haber otras razones para preferir una de estas por sobre la otra.

Hechas estas aclaraciones, pasemos a los argumentos. Supongamos que debo examinar la culpabilidad de Smith, un sujeto acusado en un juicio. La actitud doxástica racional sobre esta cuestión será aquella que mejor esté apoyada por la evidencia disponible. White argumenta:

La evidencia no puede apoyar tanto la inocencia como la culpabilidad de Smith. Cualquiera sea la evidencia para  $P$  es evidencia

---

línea.

para la falsedad de  $\neg P$  y, por lo tanto, en contra de  $\neg P$ . Por supuesto, podría ocurrir que ciertos elementos o aspectos de la evidencia total sugiriesen que Smith es culpable mientras que otros sugiriesen lo opuesto. Pero es incoherente suponer que un cuerpo de evidencia en su totalidad puede contar tanto a favor como en contra de una hipótesis. Es entonces imposible que mi examen de la evidencia haga racional para mí creer que Smith es culpable y también haga racional para mí creer en cambio que es inocente. Y puesto que ninguna posición es racional independientemente de cualquier evidencia, este alejamiento radical de **Unicidad** no puede ser correcto. (White, 2005, p. 447) [Traducción mía]

Para responder al argumento es necesario diferenciar dos modos de permisivismo posibles. Según defendí anteriormente, una motivación para abandonar **Unicidad** proviene del reconocimiento del carácter relativo de la relación de apoyo evidencial: un cuerpo de evidencia  $E$  apoya una proposición  $P$  tan solo en relación con cierta perspectiva epistémica  $R$ . Ahora bien, aun concediendo este punto, hay dos maneras en que uno podría mantener una posición permisivista. Por un lado, uno podría mantener que existen casos en los que, relativo un cuerpo de evidencia  $E$  y una perspectiva epistémica  $R$ , es racional creer que  $P$  y es igualmente racional creer que  $\neg P$ . Denominaré a esta posición Permisivismo Intrasubjetivo. Por el otro lado, uno podría defender que existen algunos casos en los que, relativo un cuerpo de evidencia  $E$  y la perspectiva epistémica  $R_1$  es racional creer que  $P$ , mientras que relativo a  $E$  y la perspectiva epistémica  $R_2$ , diferente de  $R_1$ , es racional creer que  $\neg P$ . Denominaré a esta posición permisivismo Intersubjetivo.<sup>7677</sup>

El argumento de White es exitoso contra el Permisivismo Intrasubjetivo.

<sup>76</sup>(Lo Guercio, 2012, cf.) para una posición en esta línea. La terminología intra/inter subjetivo está extraída de Kelly (2013b).

<sup>77</sup> El Permisivismo Intersubjetivo puede adaptarse fácilmente a un marco de creencias graduadas: consiste en la posición según la cual existen algunos casos en los que, relativo a un cuerpo de evidencia  $E$  y una perspectiva epistémica  $R_1$ , es racional adoptar la actitud doxástica graduada  $C$ , mientras que relativo a  $E$  y la perspectiva epistémica  $R_2$ , diferente de  $R_1$ , es racional la actitud doxástica graduada  $C'$ , diferente de  $C$ . También es sencillo definir una versión moderada de esta posición –basta con estipular que no existen casos en los cuales toda actitud doxástica es racional–.

Concedo que, por las razones que presenta White, no puede ocurrir que relativo al cuerpo de evidencia  $E$  y la perspectiva epistémica  $R$ , dos creencias inconsistentes sean ambas racionales. Sin embargo, dirigido contra el Permisivismo Intersubjetivo el argumento pierde su fuerza. Aun cuando exista una única actitud doxástica racional hacia una proposición para un sujeto dada su evidencia y perspectiva epistémica, esto es compatible con que otro sujeto, con otra perspectiva epistémica, posea una actitud doxástica racional diferente, aun dada la misma evidencia. El permisivismo Intersubjetivo simplemente rechaza la afirmación de White según la cual “Cualquiera sea la evidencia para  $P$  es evidencia para la falsedad de  $\neg P$  y por lo tanto en contra de  $\neg P$ ”, pues esta pasa por alto que un fragmento de evidencia no es evidencia para  $P$  o para  $\neg P$  sin más, sino tan solo en relación con una perspectiva epistémica.

Ahora bien, White intenta reforzar su posición con el siguiente argumento. Supongamos que, previamente a obtener la evidencia sobre la culpabilidad de Smith, obtengo un par de pastillas mágicas. Una de ellas conduce a formar una creencia verdadera sobre la cuestión, mientras que la otra conduce a formar una creencia falsa al respecto. Sin saber cuál es cuál, tomo una al azar y me encuentro con la convicción de que Smith es culpable, junto al recuerdo de la manera en que formé la creencia. Si soy racional, argumenta White, saber que formé la creencia de este modo debería socavar mi confianza en la culpabilidad de Smith, dado que antes de tomar la pastilla tenía tan sólo 50% de probabilidades de formar una creencia verdadera. Pero esta situación es análoga a la situación en la que se encuentra un permisivista extremo consciente:

Ahora supongamos en cambio que no he tomado la pastilla, sino que bajo la influencia de un epistemólogo permisivista he llegado a creer que el permisivismo extremo se aplica a la cuestión de la culpabilidad de Smith relativo a la evidencia disponible. Esto es, creo que considerando toda la evidencia en la corte uno podría racionalmente concluir que Smith es culpable, pero hay un camino alternativo que podría tomar mi razonamiento que conduce en

cambio a la conclusión racional de que es inocente. Bajo estos supuestos, ¿existe alguna ventaja, desde el punto de vista de llegar a la verdad, en examinar cuidadosamente la evidencia para llegar a una conclusión, en lugar de tomar una pastilla para inducir una creencia? No tengo mejores probabilidades de formar una creencia verdadera de ninguna de las dos maneras. Si mi presuposición permisivista es correcta, sopesar cuidadosamente la evidencia de una manera impecablemente racional no determinará lo que termino creyendo, dado que por hipótesis la evidencia no determina una única conclusión racional. De modo que lo que sea que termine creyendo luego de deliberar racionalmente dependerá, si no en el ciego azar, en algún factor arbitrario que no tienen nada que ver con el problema en cuestión. (White, 2005, p. 447) [Traducción mía]

De acuerdo con el argumento, creer que Smith es culpable y, además, que la creencia en su inocencia es igualmente racional, resulta en una posición inestable. Si considero que ambas son igualmente racionales ¿por qué debería preferir una de ellas? La elección es arbitraria. Así, parece que “sopesar la evidencia cuidadosamente de un modo impecablemente racional no determinará lo que creo en última instancia”.

Nuevamente, el argumento de White funciona contra el Permisivismo Intrasubjetivo pero no contra el Intersubjetivo. De acuerdo con este último no es cierto que “sopesar la evidencia cuidadosamente de un modo impecablemente racional no determinará lo que creo en última instancia”: dada mi evidencia y mi perspectiva epistémica existe una única actitud doxástica que es racional adoptar acerca de la culpabilidad de Smith. Por supuesto, puedo admitir que en relación con otras perspectivas la evidencia apoya una creencia diferente. Sin embargo, eso no significa que considere que la perspectiva alternativa sea igual de buena que la mía, en el sentido de que es más probable que conduzca a una creencia verdadera. De hecho, estar comprometido con una perspectiva epistémica implica, entre otras cosas, creer que esta es el modo más apropiado de llegar a la verdad y evitar la falsedad. El argumento

de White muestra que no puedo coherentemente creer que mi propia perspectiva epistémica admite diferentes actitudes doxásticas racionales hacia la misma proposición y en relación con la misma evidencia, pero no muestra la incoherencia de creer que diferentes perspectivas epistémicas vuelven racionales diferentes actitudes doxásticas hacia la misma proposición, en relación con la misma evidencia.

White, sin embargo, podría presionar sobre el punto del siguiente modo. El argumento utiliza como premisa que el sujeto cree en el permisivismo. Si yo creo que en relación con otras perspectivas es racional creer que Smith es inocente y que mi perspectiva es más racional que las otras, no creo en el permisivismo. En definitiva, si creo que mi perspectiva es la mejor entre las alternativas en disputa es porque creo que existe una única actitud doxástica racional (o más racional que las otras) dada la evidencia, la que dicta mi perspectiva. El permisivismo que imagina White mantiene no solo que existen diferentes perspectivas epistémicas, sino que existe al menos más de una perspectiva epistémica racional. Para creer en este tipo de permisivismo aplicado al caso en cuestión no solo debo creer que en relación con otra perspectiva es racional creer que Smith es inocente, sino que la perspectiva alternativa es igual de racional que la mía. En ese caso, sin embargo, el problema de la arbitrariedad reaparece en el nivel de las perspectivas: si creo que existe una perspectiva epistémica igualmente racional que prescribe una actitud doxástica incompatible ¿por qué debería elegir la mía?

Considero que este razonamiento es correcto. Este no muestra, sin embargo, la falsedad del Permisivismo Intersubjetivo. Lo que muestra, en cambio, es que aunque me encuentre en un caso donde la evidencia es intersubjetivamente permisiva no estoy justificado en creer que estoy en un caso donde la evidencia es intersubjetivamente permisiva. Si formo la creencia de que  $P$  basado en la evidencia  $E$  y mi perspectiva epistémica  $R_1$ , pero a la vez creo justificadamente que ante la misma evidencia otra perspectiva  $R_2$ , igualmente racional que  $R_1$ , vuelve racional creer que  $\neg P$ , la elección entre creer que  $P$  y creer que  $\neg P$  se vuelve tributaria de la elección entre  $R_1$  y  $R_2$ . Puesto que considero que  $R_1$  y  $R_2$  son igualmente racionales, la elección entre estas es arbitraria y también lo es, en consecuencia, la elección entre  $P$  y  $\neg P$ . Por lo

tanto, cualquiera de las opciones se torna irracional. El argumento de White, sin embargo, es perfectamente compatible con la existencia de casos donde la evidencia es intersubjetivamente permisiva pero yo no creo justificadamente que lo sea (creo en cambio que mi perspectiva y, en consecuencia, mi actitud doxástica, son las únicas racionales entre las opciones en disputa). En la próxima sección argumentaré, de hecho, que en los casos de desacuerdo fuerte donde la evidencia es intersubjetivamente permisiva no puedo creer racionalmente que estoy ante un caso intersubjetivamente permisivo.

Para evitar el problema, entonces, el defensor del Permisivismo Intersubjetivo puede afirmar que existen casos intersubjetivamente permisivos, pero el sujeto no puede saber si está en uno de ellos. En esos casos, en cambio, el sujeto considera que la actitud doxástica que adopta es obligatoria dada su evidencia y su perspectiva.

White considera esta respuesta y señala lo siguiente:

Esta posición me resulta extraña, pues parece natural suponer que una creencia siempre puede sobrevivir racionalmente al descubrimiento del valor epistémico de la propia evidencia. Esto es, si es racional creer que  $P$  dada la evidencia  $E$ , entonces es racional creer que  $P$  dada  $E \& E'$ , donde  $E'$  expresa correctamente las actitudes hacia  $P$  que son permisibles dada  $E$ . (White, 2005, p. 450) [Traducción mía]

Para responder al argumento es necesario notar que de acuerdo con el Permisivismo Intersubjetivo no hay tal cosa como “descubrir el valor epistémico de la propia evidencia” sin más; lo que se descubre es el valor epistémico de la evidencia relativo a una perspectiva epistémica. Basta reformular la condición teniendo en cuenta esta cuestión para ver que el problema es menos preocupante de lo que parece inicialmente. El Permisivismo Intersubjetivo garantiza i) si es racional para mí creer que  $P$  relativo a  $E$  y a mi perspectiva epistémica  $R_1$ , entonces es racional para mí creer que  $P$  relativo a  $E \& E'$  y a mi perspectiva epistémica  $R_1$ , donde  $E'$  afirma qué actitudes hacia  $P$  son racionalmente permisibles en relación con  $R_1$ ; y ii) si es racional para

mí creer que  $P$  relativo a  $E$  y la perspectiva epistémica  $R_1$ , entonces es racional para mí creer que  $P$  relativo a  $E \& E'$  y a mi perspectiva epistémica  $R_1$ , donde  $E'$  afirma qué actitudes hacia  $P$  son racionalmente permisibles relativo a una perspectiva epistémica alternativa  $R_2$ . Lo que el Permisivismo Intersubjetivo no puede garantizar es (iii) si es racional para mí creer que  $P$  dada  $E$  y la perspectiva epistémica  $R_1$ , entonces es racional para mí creer que  $P$  relativo a  $E \& E'$  y a mi perspectiva epistémica  $R_1$ , donde  $E'$  afirma qué actitudes hacia  $P$  son racionalmente permisibles en relación con una perspectiva epistémica alternativa  $R_2$ , *cuando además creo justificadamente que  $R_2$  es igualmente racional que  $R_1$ .*

(i) está garantizado porque el permisivismo en cuestión es intersubjetivo y no intrasubjetivo, de manera que este mantiene que en relación con  $R_1$  existe una sola actitud doxástica racional. (ii) está garantizado porque aceptar que otras perspectivas sancionan diferentes actitudes doxásticas como racionales relativo a la misma evidencia no me compromete con que esas perspectivas sean igualmente racionales que la mía. El Permisivismo Intersubjetivo no puede garantizar (iii), sin embargo, por las razones esgrimidas por White: si creyese que  $R_2$  es igual de racional que mi perspectiva ( $R_1$ ) aun cuando prescribe una actitud doxástica incompatible, entonces la elección entre una u otra perspectiva epistémica, así como la formación ulterior de una u otra actitud doxástica, se volverían arbitrarias y, en consecuencia, irracionales.

Si lo dicho hasta aquí es correcto, el Permisivismo Intersubjetivo puede garantizar en gran medida la posición que White considera 'natural', de acuerdo con la cual una creencia racional puede sobrevivir al descubrimiento del valor epistémico de la propia evidencia (relativo a mi propia perspectiva y la de otros, si esta no se considera a la par con la propia). Sin embargo, vimos que en algunos casos mi creencia no puede sobrevivir racionalmente al descubrimiento del valor epistémico de mi propia perspectiva epistémica: si creo que una perspectiva epistémica que sanciona una actitud doxástica incompatible con la mía es igual de racional, tengo razones para abandonar mi opinión. Afortunadamente, el Permisivismo Intersubjetivo mantiene que en los casos donde la evidencia es intersubjetivamente permisiva no estoy justificado en creer que la evidencia es intersubjetivamente permisiva.

Ahora bien, White considera y comenta la posición antes descrita, según la cual existen casos permisivos pero los sujetos no pueden saber que están en uno de ellos. El autor argumenta que esta posición hace ‘muy difícil’ creer racionalmente en el permisivismo. En primer lugar

Si el permisivismo extremo fuera plausible respecto de varias cuestiones, entonces seguramente podría aplicarse plausiblemente a sí mismo. Esto es, el permisivismo extremo debería mantener que la evidencia usual disponible para los filósofos no determina si uno debería creer o descreer en el permisivismo. Después de todo, suficientes personas aparentemente razonables rechazan el permisivismo extremo. Pero entonces, por los argumentos antes mencionados el permisivismo no puede ser racionalmente creído en virtud de nuestra evidencia. (White, 2005, p. 450) [Traducción mía]

Sin embargo, White no proporciona ninguna razón para pensar que una posición permisivista plausible debería sancionar a la evidencia acerca del permisivismo como permisiva. El Permisivismo Intersubjetivo mantiene que existen *algunos casos* en los cuales diferentes perspectivas epistémicas sancionan diferentes actitudes doxásticas como racionales y ninguna perspectiva es objetivamente más racional que la otra. Creer eso es totalmente compatible con la idea de que para cualquier caso permisivo particular en el que me encuentre, no puedo saber que es un caso permisivo. Por otra parte, el Permisivismo Intersubjetivo no mantiene que *todo* cuerpo de evidencia es permisivo, sino que al menos algunos lo son. Tal vez la evidencia relevante concerniente a la verdad del permisivismo sea permisiva, pero esto no es obvio y White no presenta ningún argumento al respecto. Finalmente, vale recordar que aun si concediéramos el punto, el argumento solo mostraría que no es posible creer racionalmente en el permisivismo, pero no que este es falso.

Finalmente, White considera una posición muy parecida a la que he denominado Permisivismo Intersubjetivo. Según esta posición, existen diversos ‘estándares’ epistémicos. Este tipo de permisivista mantiene que relativo a

cada estándar la evidencia determina únicamente cuál es la actitud doxástica racional. Sin embargo,

el permisivista que estoy imaginando podría mantener que él podría haber adoptado un conjunto diferente de estándares que sancionaran actitudes muy diferentes dada la misma evidencia. Esta posibilidad, podría sugerir, es consistente con que él sea plenamente racional y posea su evidencia actual; y si aceptara estándares que sancionasen la creencia en  $\neg P$  sería racional también. (White, 2005, p. 451) [Traducción mía]

El permisivista imaginado aquí por White posee un estándar o perspectiva epistémica que determina una única actitud doxástica racional, pero concede que podría tener una perspectiva epistémica diferente, igualmente racional, que prescribiese una actitud doxástica incompatible. Esta posición permisiva es sin dudas inestable: reconocer que existen estándares incompatibles igualmente racionales socava mi propio estándar y por lo tanto las creencias basadas en él. De acuerdo con el Permisivismo Intersubjetivo que defiendo, sin embargo, un sujeto involucrado en un caso intersubjetivamente permisivo *no cree* bajo ningún punto de vista que si tuviera otra perspectiva epistémica su creencia sería igualmente racional. El sujeto cree que si tuviera otra perspectiva epistémica poseería una creencia racional relativo a esa perspectiva, pero no en relación con la actual, la cual considera correcta. Nuevamente, la salida es mantener que existen casos permisivos pero el sujeto no puede creer justificadamente que está en uno de ellos.

La conclusión de la discusión anterior es que los argumentos de White contra el permisivismo no alcanzan al Permisivismo Intersubjetivo, el cual es coherente: poseo una perspectiva que determina una única actitud doxástica como racional dada cierta proposición y cuerpo de evidencia; creo que podría tener un estándar diferente e incompatible y que otra actitud doxástica es racional en relación con ese estándar; pero no creo que ese estándar sea igualmente racional que el mío.

Por supuesto, mostrar que el Permisivismo Intersubjetivo puede escapar a los argumentos de White no es suficiente. Para mostrar que esta posición es

plausible es necesario motivar la premisa que permite eludir sus críticas, es decir, es necesario motivar la idea de en que aquellos casos en que la evidencia es intersubjetivamente permisiva no estoy justificado en creer que la evidencia es intersubjetivamente permisiva, y estoy justificado, en cambio, en confiar en mi propia perspectiva epistémica, a pesar de saber que existen perspectivas epistémicas alternativas que sancionan diferentes actitudes doxásticas.

Los casos de evidencia intersubjetivamente permisiva que tengo en mente son algunos casos de desacuerdo fuerte. Según argumenté en 2.1 y 2.2, existen casos de desacuerdo entre pares epistémicos con perspectivas epistémicas diferentes donde tanto el hecho del desacuerdo como el hecho de la diferencia de perspectiva son mutuamente reconocidos. Algunos de estos casos son tales que un mismo cuerpo de evidencia apoya diferentes actitudes doxásticas hacia una misma proposición en relación con diferentes perspectivas epistémicas y, además, no existe una única perspectiva epistémica objetivamente correcta entre las alternativas en disputa. Dada esta descripción, esos casos son intersubjetivamente permisivos. El objetivo, entonces, es motivar la idea de que en esos casos estoy justificado en mantener la confianza en mi propia perspectiva, a pesar de reconocer que otras perspectivas sancionan actitudes diferentes.

La razón para defender esta idea tiene que ver con que, como mantuve en la sección 2.2, las perspectivas epistémicas son *fundamentales*, en el sentido en que Lewis (1971) y Field (2000) aplican el término a ciertos métodos inductivos. En otras palabras, estas son inmodestas e inmunes a evidencia empírica en contra de su confiabilidad.

Por un lado, las perspectivas epistémicas fundamentales o básicas poseen una característica que denominé, siguiendo a Lewis (1971), inmodestia [*Immodesty*]. Lewis señala que un método inductivo es inmodesto cuando siempre se evalúa positivamente a sí mismo por sobre sus competidores.<sup>78</sup> Las perspectivas epistémicas que me interesan en esta tesis poseen la misma propiedad. Para ver el punto, supongamos que me encuentro con un sujeto con una perspectiva epistémica diferente e incompatible con la mía. Para ele-

---

<sup>78</sup>Lewis denomina método inductivo a algo parecido a los que he denominado aquí perspectiva epistémica.

gir entre estas perspectivas requiero una meta-perspectiva que me permita evaluar las perspectivas en cuestión y preferir racionalmente una de ellas. Ahora bien, si poseo una meta-perspectiva que me permite llevar a cabo esta evaluación eso significa que las perspectivas en cuestión no eran fundamentales después de todo. Si, en cambio, mi perspectiva es fundamental, entonces no me será posible evaluar otras perspectivas independientemente de la mía propia. Pero si evaluó una perspectiva epistémica *incompatible* (esto es, que prescribe actitudes doxásticas incompatibles relativo a la misma evidencia) en función de mi propia perspectiva, la evaluación sancionará inevitablemente a esta última como la correcta. Si no lo hiciera, mi perspectiva sería incoherente, pues prescribiría adoptar un conjunto de actitudes doxásticas, y a la vez mandarían adoptar otra perspectiva epistémica, la cual prescribe actitudes doxásticas incompatibles. Así, un método fundamental que recomienda a otro por encima de sí mismo es incoherente. En otras palabras, un método básico consistente es necesariamente inmodesto.

Un razonamiento análogo puede construirse para el caso que nos ocupa. Si me embarco en un desacuerdo fuerte mutuamente reconocido existe un desacuerdo entre perspectivas epistémicas fundamentales. Debido su carácter fundamental, mi perspectiva es inmodesta. Esto significa que nunca pondrá a otra perspectiva epistémica a la par o por sobre sí misma, pues hacerlo significaría realizar prescripciones inconsistentes: esto es, mi perspectiva epistémica prescribiría formar una actitud doxástica y a la vez seguir las recomendaciones otra perspectiva epistémica que prescribe una actitud doxástica incompatible. Así, frente a un desacuerdo que involucra perspectivas fundamentales incompatibles estoy justificado, por razones independientes, a creer que mi perspectiva epistémica y, en consecuencia, la actitud doxástica que esta prescribe, tienen más probabilidad de ser racionales y correctas que las de mi par.

Por el otro lado, Field mantiene que los métodos inductivos fundamentales son inmunes a la evidencia empírica en su contra, esto es, si un método es fundamental para mí no me es posible siquiera reconocer cierto fragmento de evidencia empírica como evidencia en contra el método. Para ver el punto

considérese el siguiente ejemplo.<sup>79</sup> Supongamos que utilizo la regla perceptiva “Si ves algo rojo, créé que es rojo” y esta es para mí una regla fundamental. Luego encuentro evidencia empírica contra su confiabilidad, a saber, observo que bajo ciertas condiciones de iluminación, objetos que no son rojos se ven rojos. ¿Qué debo hacer con la regla? Parece razonable mantener que la regla (fundamental) fue descartada o refutada. Sin embargo, esto es un error. Si la regla es sensible a evidencia que va más allá de la apariencia de los objetos (en particular, es sensible a evidencia respecto de la iluminación) entonces no era fundamental después de todo; era operativa una regla más fundamental (una meta-regla) que estipulaba que debo creer que algo es rojo si lo veo rojo, *a menos que la percepción se dé en circunstancias en las cuales la regla es poco confiable*. En cambio, si la regla realmente fuera fundamental no queda claro por qué debería modificarla en virtud de la evidencia respecto de la luz; de hecho, si la regla fuera realmente fundamental yo no sería siquiera sensible a ese tipo de evidencia. Así, por un lado, si la regla inicial era fundamental entonces la evidencia sobre la luz no la socava [*undermines*]; por el otro lado, si la evidencia sobre la luz realmente lleva a modificar la regla, entonces esta no era realmente fundamental.

Un razonamiento análogo puede construirse para los casos de desacuerdo fuerte que nos ocupan. Supongamos que poseo una perspectiva epistémica básica o fundamental  $R_1$ . Luego, supongamos que adquiero evidencia  $E$  (proveniente del descubrimiento del desacuerdo con un par débil) de que una perspectiva epistémica alternativa,  $R_2$ , es tanto o más racional (y, por tanto, conducente a la verdad) que la mía. Parece razonable pensar que la respuesta racional frente a  $E$  es abandonar  $R_1$  (adoptar  $R_2$  si creo que esta es más racional o conducente a la verdad que  $R_1$ , o suspender el juicio/disminuir la confianza en  $R_1$  si creo que  $R_1$  y  $R_2$  son igualmente racionales o conducentes a la verdad). Pero esto es un error. Si soy sensible a cierta evidencia  $E$  que indica que  $R_2$  es igual o mejor que  $R_1$ , entonces  $R_1$  no era una perspectiva fundamental después de todo; pese a las apariencias, era operativa una meta-perspectiva, sensible a evidencia acerca de la racionalidad de  $R_1$  y  $R_2$ , que permite decidir cuál de estas es preferible. Por otra parte, si  $R_1$  realmente

---

<sup>79</sup>(Field, 2000, cf.)

fuera fundamental no es claro por qué debería modificarla en virtud de la evidencia  $E$  provista por el desacuerdo; de hecho, si  $R_1$  fuera fundamental yo ni siquiera sería sensible a este tipo de evidencia. De este modo, si tuviese evidencia que me llevara a ser indiferente entre  $R_1$  y  $R_2$  o a preferir  $R_2$  por sobre  $R_1$ , entonces  $R_1$  no sería una perspectiva epistémica fundamental después de todo; si, en cambio,  $R_1$  fuera realmente fundamental, yo no sería capaz de reconocer evidencia en su contra, y por lo tanto no habría evidencia que pudiera, evaluada desde  $R_1$ , justificarme en abandonarla. La conclusión es que, *pace* White, existe una motivación para mantener que en algunos casos, a pesar de ser consciente de una diferencia de perspectiva epistémica fundamental, estoy justificado en creer que mi perspectiva es superior a las perspectivas alternativas en disputa. Así, el Permisivismo Intersubjetivo que defiende no solamente es coherente sino que está filosóficamente motivado: existen razones para mantener que existen casos de desacuerdo fuerte en los cuales la evidencia es intersubjetivamente permisiva pero los sujetos no pueden saberlo/creerlo justificadamente debido al carácter inmodesto y empíricamente inmune de sus perspectivas epistémicas.

En relación con este punto podría formularse una objeción. El problema es que parece que si creo que mi perspectiva es preferible a la de mi par entonces no lo considero mi par. Si creo que mi perspectiva es superior en algún sentido entonces parece que considero que, epistémicamente, estoy mejor posicionado que mi oponente respecto de la cuestión. Sin embargo, existe un sentido en que es posible defender que de hecho lo considero mi par. En primer lugar, creo justificadamente que posee la misma información que yo. En segundo lugar, creo justificadamente que posee las mismas virtudes epistémicas que yo. Estas dos creencias en conjunto me impiden considerar que el desacuerdo se debe simplemente a ignorancia o incompetencia por parte de mi par (o mía). En tercer lugar, puedo realizar un juicio condicional: por un lado, creo justificadamente que si tuviéramos la misma perspectiva epistémica tendríamos la misma probabilidad de arribar a una actitud doxástica racional; por el otro, creo justificadamente que mi oponente ha formado una actitud doxástica que es racional relativo a su evidencia y su perspectiva epistémica. Todo esto es justamente lo que pretendo resumir en la idea de paridad epistémica débil.

Así, la objeción tiene algo de cierto: en un sentido no considero que un sujeto con una perspectiva epistémica muy diferente sea mi par (fuerte). En otro sentido, sin embargo, la atribución de paridad epistémica parece claramente justificada, pues lo considero mi par débil.

Alguien podría presionar sobre la cuestión alegando que la paridad epistémica débil no constituye un caso paridad de epistémica en un sentido interesante. Sin embargo, argumenté anteriormente que los casos de desacuerdo con un par débil son relevantes para la cuestión que nos ocupa. Al presentar intuitivamente el fenómeno de interés, mantuve que los casos interesantes son aquellos donde mi oponente no cuenta con una ventaja epistémica por sobre mí, sea en cuanto a la información que poseemos, sea en cuanto a sus virtudes cognitivas. Ahora bien, en los casos en que desacuerdo con un par débil, aun cuando considere que mi perspectiva es mejor que la suya, no estoy justificado en descartar su opinión en virtud de una atribución de ignorancia o error de su parte. Dejar de lado este tipo de desacuerdos significaría dejar afuera casos que, intuitivamente, son parte del fenómeno a estudiar.

### 2.4.2. Desacuerdos fuertes, débiles e Independencia

En la sección 2.1 motivé el rechazo de **Unicidad** y la adopción del Permisivismo Intersubjetivo, la posición que mantiene que existen casos en donde sujetos con diferentes perspectivas epistémicas pueden formar actitudes doxásticas incompatibles, y no solo cada actitud doxástica es racional en relación con su perspectiva, sino que ninguna perspectiva es objetivamente más racional que la otra.<sup>80</sup> Si se trata además de perspectivas epistémicas fundamentales, argumenté, el sujeto no puede creer racionalmente que la evidencia es intersubjetivamente permisiva. Esto se debe a que las perspectivas epistémicas fundamentales son inmodestas (no pueden evaluarse más que positivamente sí mismas) y empíricamente inmunes (son insensibles a evidencia empírica en su contra), y esto hace que desde ninguna perspectiva fundamental sea posible reconocer evidencia contra esa misma perspectiva.

---

<sup>80</sup>Vale aclarar nuevamente que esto no implica que todas las perspectivas son racionales, o igualmente racionales. Lo que mantengo es que la situación arriba descrita es posible y de hecho sucede (a veces) en filosofía y en las ciencias.

Ahora bien, la discusión de la relación entre conciliacionismo y **Unicidad** en la sección 2.4.1 arrojó el siguiente resultado: (i) **Unicidad** no es suficiente para mantener el conciliacionismo, para eso es necesario además **Independencia**; (ii) el conciliacionismo no *requiere* **Unicidad**, solo requiere que los sujetos involucrados en el desacuerdo creen justificadamente **Unicidad**; (iii) el Conciliacionismo Permisivo es inestable, en particular, presupone que en los casos permisivos los sujetos no pueden creer justificadamente que están en un caso permisivo, y esto choca con los argumentos conciliadores usuales que apelan a una conexión entre niveles de justificación.

Con estas herramientas conceptuales en mano, podemos finalmente abordar la pregunta por la reacción doxástica epistémicamente racional frente al descubrimiento de un desacuerdo fuerte y débil. En otras palabras, *cuándo* hay que ser conciliador (si es que hay que serlo alguna vez) y *por qué*. Como adelanté al principio del capítulo, argumentaré que los desacuerdos fuertes requieren una reacción obstinada, mientras los desacuerdos débiles demandan, en cambio, una reacción obstinada.

Para ver por qué los desacuerdos fuertes requieren una reacción obstinada conviene examinar las razones que uno podría esgrimir para argumentar lo contrario. Supongamos que desacuerdo con un par débil acerca de la proposición *P*. Dado que mi discordante es un par débil, este posee una perspectiva epistémica fundamental diferente de la mía. Ahora bien, el Permisivismo Intersubjetivo mantiene que aun cuando este caso sea intersubjetivamente permisivo ni yo ni mi par podemos saberlo, por las razones presentadas en la sección 2.4.1. De modo que ambos creemos justificadamente **Unicidad**. Uno podría pensar que en ese caso, si descubro el desacuerdo tengo una razón para conciliar. ¿Por qué? Si creo que existe una única actitud doxástica racional en relación con la evidencia compartida, el hecho del desacuerdo es evidencia de que cometí un error en mi apreciación original de la evidencia, error que me llevó a formar mi opinión inicial. Si esto fuera correcto, la reacción apropiada frente al descubrimiento de un desacuerdo fuerte sería la de conciliar. Sin embargo, esta no es toda la historia. Recuérdese que el descubrimiento del desacuerdo solo requiere una reacción conciliadora si además de creer **Unicidad** carezco de razones para creer que tengo más probabilidades que

mi par de estar en lo correcto. Aun cuando crea justificadamente **Unicidad**, si creo racionalmente que mis probabilidades de llegar a una creencia correcta son mayores que las de mi par, tengo razones para ser obstinado. En los casos de desacuerdo fuerte que nos ocupan el desacuerdo entre actitudes doxásticas presupone un desacuerdo entre perspectivas epistémicas fundamentales y este hecho es mutuamente reconocido por los discordantes. Asimismo, argumenté en la sección anterior que en ese caso cada sujeto puede creer racionalmente que su perspectiva es mejor que la de su oponente. Se sigue que cada sujeto puede ser racionalmente obstinado. Así, es posible bloquear el argumento que lleva al Conciliacionismo y mantener que existen casos de desacuerdo razonable.

Un objetor, sin embargo, puede presionar el punto. Si nos tomamos en serio **Independencia**, para descartar la opinión de un par el sujeto debe poseer razones para pensar que su perspectiva epistémica es preferible, *que sean independientes de los procesos que lo llevaron a formar su opinión inicial*. Si el sujeto posee tales razones, podría conceder el objetor, la reacción debe ser obstinada. Pero en ausencia de estas, ¿cómo podría un sujeto estar justificado en creer que tiene más probabilidades que su oponente de haber llegado a una creencia correcta? La única estrategia disponible para un sujeto en esta situación es mantener que su propia perspectiva epistémica fundamental es más racional. En ese caso, sin embargo, el sujeto no satisface **Independencia**, pues estaría apelando a su propia perspectiva para decidir sobre la racionalidad comparativa de las perspectivas en disputa. Así, dada la ausencia de razones independientes para descartar la opinión de su par, está obligado a conciliar.

Sin embargo, este argumento reposa en un error: cuando el desacuerdo es fuerte es ilegítimo requerir **Independencia**, puesto que es imposible para un sujeto evaluar otras perspectivas fundamentales independientemente de su propia perspectiva fundamental. Satisfacer **Independencia** en los casos de desacuerdo fuerte es imposible. Para ver el punto basta considerar que si el sujeto tuviese razones independientes de su propia perspectiva epistémica fundamental para rechazar la perspectiva epistémica de su oponente, entonces tendría una meta-perspectiva en la cual basa ese rechazo, y aquella no

sería una perspectiva fundamental después de todo. Ahora bien, requerir el cumplimiento, en cierta situación, de un principio epistémico que no es posible satisfacer en esa situación es al menos controvertido. Si un sujeto no puede cumplir cierta obligación epistémica en cierto caso particular entonces no tiene esa obligación en ese caso. ‘Deber’ implica ‘poder’. Pero si **Independencia** no vale para los desacuerdos fuertes entonces el argumento conciliador, que requiere este principio, queda bloqueado. Se sigue que en los casos de desacuerdo fuerte es posible retener racionalmente la actitud doxástica inicial.

En resumen, existen desacuerdos entre pares epistémicos que presuponen perspectivas epistémicas fundamentales diferentes. En algunos casos, la evidencia relevante es intersubjetivamente permisiva –vuelve racionales diferentes actitudes doxásticas en relación con diferentes perspectivas y no hay una única perspectiva epistémica objetivamente correcta entre las alternativas en disputa. En esos casos, no puedo conocer la naturaleza intersubjetivamente permisiva de la evidencia, debido al carácter fundamental de mi perspectiva epistémica. Eso quiere decir que creo que la evidencia en cuestión satisface **Unicidad**. Esto sugiere que debo ser conciliador al descubrir el desacuerdo, pero vimos que **Unicidad** no requiere conciliación si tengo razones para creer que es más probable que el error esté del lado de mi par. Nuevamente, el carácter fundamental de mi perspectiva me justifica en creer esto último. Luego, no tengo razones para conciliar. Podría argumentarse que las razones para auto-atribuirme una mayor probabilidad de estar en lo correcto deben ser independientes de mi propia perspectiva. Sin embargo, este pedido es ilegítimo, pues impone una obligación epistémica imposible de satisfacer. En consecuencia, los desacuerdos fuertes requieren una reacción obstinada.

El segundo motivo para rechazar que los desacuerdos fuertes requieren conciliación es el siguiente. Siguiendo a Field, sugerí que las perspectivas epistémicas fundamentales son inmunes a la evidencia empírica en su contra. Si esto es correcto, un sujeto no es capaz de reconocer la evidencia provista por el desacuerdo como evidencia contra su perspectiva, de manera que no tendrá razones para conciliar. En otras palabras, el argumento conciliador se bloquea en los casos de desacuerdo fuerte, porque el sujeto no puede re-

conocer al desacuerdo como evidencia contra su propia perspectiva y, por ende, carece de razones para dudar de la apreciación de la evidencia que lo llevó a adoptar su actitud doxástica inicial. Para ver el punto, considérese lo siguiente. Para considerar al desacuerdo como evidencia contra su propia perspectiva epistémica, el sujeto debe considerar a la perspectiva alternativa como igual o mejor situada que la propia. Para eso, sin embargo, debe ser capaz de evaluar ambas perspectivas y establecer un orden de preferencia de acuerdo a cierto criterio. Esto último requiere que el sujeto posea un meta-perspectiva para evaluar perspectivas epistémicas, de modo que la perspectiva evaluada no sería fundamental después de todo. Si, en cambio, la perspectiva fuera fundamental, el sujeto no podría apreciar la cuestión desde ninguna otra perspectiva y, por ende, sería incapaz de reconocer al desacuerdo como evidencia en su contra. Si esto es correcto, los desacuerdos fuertes no requieren conciliación.

Así, hay dos modos de argumentar en favor de la posición presentada. En primer lugar, aunque **Unicidad** falla en los desacuerdos fuertes, la situación epistémica de los sujetos es tal que estos creen justificadamente que no están en un caso intersubjetivamente permisivo. En segundo lugar, aunque los discordantes creen justificadamente que la evidencia respeta **Unicidad**, están justificados en ser obstinados porque no vale **Independencia**, de manera que cada uno está justificado en creer que su propia perspectiva es más racional que la de su oponente, aun cuando se basen en razones que no son independientes de la perspectiva epistémica en cuestión. En segundo lugar, se puede argumentar que, puesto que las perspectivas epistémicas fundamentales son inmunes a evidencia empírica en su contra, la evidencia provista por el desacuerdo con una perspectiva epistémica alternativa no proporciona una razón para conciliar.

Hasta aquí me he referido a los desacuerdos fuertes. Es el turno de los desacuerdos débiles. Estos involucran sujetos con la misma perspectiva epistémica. Ahora bien, en la sección 2.4.1 rechacé el Permisivismo Intrasubjetivo, es decir, mantuve que relativo a un cuerpo de evidencia  $E$  y una perspectiva epistémica  $R$ , existe una única actitud doxástica racional hacia cualquier proposición  $P$ . Mis razones en este sentido son las de White:

el Permisivismo Intrasubjetivo introduce un elemento de arbitrariedad en la formación de creencias que vuelve la posición implausible. Si esto es correcto, cuando descubro el desacuerdo con un par fuerte estoy justificado en creer que, relativo a la evidencia y la perspectiva epistémica que compartimos, existe una única actitud doxástica racional hacia la proposición en disputa. Asimismo, puesto que los casos de desacuerdo débil presuponen una perspectiva epistémica compartida y este hecho es mutuamente reconocido por los discordantes, estoy justificado en creer, a diferencia de lo que ocurre en los casos de desacuerdo fuerte, que la perspectiva epistémica de mi oponente es igual de racional que la mía (después de todo, es la misma y sé que es la misma). Esto vuelve legítimo requerir **Independencia** en estos casos. En efecto, no parece apropiado descartar la opinión de mi par basado tan solo en el hecho de que desacuerda conmigo: dado que la evidencia es compartida, mi par es tan bueno como yo para apreciarla y su perspectiva epistémica es tan racional como la mía, no parece haber ninguna razón para creer que es más probable que haya sido él quien adoptó una actitud doxástica menos racional (o irracional). Ahora bien, si existe una única actitud doxástica racional hacia *P* relativo a la evidencia y la perspectiva epistémica compartidas y mi par desacuerda conmigo, eso significa que alguno de los dos cometió un error al apreciar la evidencia, es decir, alguno de los dos formó una creencia que no es la que debería haber formado dada su evidencia y su perspectiva epistémica. Si, además, carezco de razones independientes para creer que es más probable que haya sido mi oponente quien ha cometido el error, entonces tengo evidencia de que podría ser yo quien apreció incorrectamente la evidencia. Esto me proporciona evidencia de segundo orden que derrota la racionalidad de mi actitud doxástica inicial, en el sentido de que siembra dudas respecto de mi apreciación de la evidencia inicial. En consecuencia, a menos que posea un derrotador para este derrotador, debo conciliar.

A partir de lo dicho estoy en condiciones de mostrar que **Desacuerdo Permisivo** es inofensivo contra mi posición. Para ver el punto, considérese un caso de desacuerdo débil. Dada la evidencia y la perspectiva epistémica compartida, Permisivismo Intersubjetivo mantiene que existe una única actitud doxástica racional hacia cualquier proposición, de manera que, co-

mo desacuerdo débil, **Desacuerdo Permisivo** es imposible. Considérese en cambio la posibilidad de que **Desacuerdo Permisivo** sea un desacuerdo fuerte. En ese caso mi veredicto coincide con el de Kelly: si **Desacuerdo Permisivo** es posible el conciliacionismo es falso. Sin embargo, defendí que es permisible ser obstinado en estos casos, evitando así los problemas señalados por B & C para el Conciliacionismo Permisivista, propios de adoptar una posición conjuntamente permisivista y conciliadora.

Antes de terminar el capítulo vale la pena realizar un último comentario. Es importante notar que la recomendación de ser obstinado en los casos de desacuerdo fuerte se limita exclusivamente a la apreciación del peso específico de la evidencia proporcionada por el desacuerdo. En otras palabras, la recomendación no implica que es correcto en general desestimar como poco interesantes los desacuerdos con oponentes que no comparten nuestra perspectiva epistémica. De hecho, son muchas veces los desacuerdos fuertes los que resultan más fructíferos. Para entender el punto, será de ayuda considerar el siguiente pasaje de ([Konigsberg, 2013](#), p. 105):

El problema filosófico del desacuerdo es esencialmente un problema teórico, no práctico. Con esto me refiero a que la pregunta central acerca de cómo deberías responder al descubrimiento de una creencia opuesta mantenida por un par no deja abierta la posibilidad de re-chequear la evidencia y re-evaluar tus consideraciones. En cambio, se asume que luego de formar tu opinión descubres que un par mantiene una posición opuesta. El problema debatido es acerca de cómo deberías actualizar tus creencias en virtud de ese desacuerdo. Más específicamente, es la importancia epistémica del desacuerdo en sí mismo lo que está en cuestión, si te proporciona una razón para modificar tu creencia de algún modo, y si lo hace, en qué sentido.

Es decir, el problema del desacuerdo concierne al modo de reaccionar frente a un tipo específico de evidencia, la evidencia provista por el desacuerdo con un par epistémico. Por lo tanto, la recomendación de ser obstinado en los casos de desacuerdo fuerte se limita a la reacción local frente a este tipo de

específico de evidencia, sin perjuicio de que el desacuerdo pueda motivarme a recolectar más o mejor evidencia, a reflexionar sobre mis razones, o despierte mi creatividad permitiéndome descubrir nuevas maneras de percibir el problema. De este modo, la recomendación de ser obstinado en los casos de desacuerdo fuerte es compatible con la idea de que estos son interesantes y productivos, y de que pueden, indirectamente y por las razones arriba mencionadas u otras, motivarme a cambiar de opinión.

## 2.5. Conclusión

Intentaré pasar en limpio los argumentos presentados a lo largo del capítulo. En la primera sección argumenté, a raíz del análisis de los desacuerdos filosóficos entre pares epistémicos, que es necesario abandonar dos ideas habitualmente presupuestas en la bibliografía sobre la cuestión. En primer lugar, la idea de que la evidencia puede cumplir en todos los casos el rol de árbitro neutral entre actitudes doxásticas en disputa. En segundo lugar, la idea de que la relación de apoyo evidencial es diádica, es decir, se da entre un cuerpo de evidencia y una proposición. En cambio, mantuve que la relación en cuestión es triádica, esto es, involucra un cuerpo de evidencia, una proposición y una perspectiva epistémica.

En la segunda sección sostuve que las perspectivas epistémicas incluyen al menos tres tipos de compromisos epistémicos: una mirada acerca de la naturaleza de la evidencia (qué cosas son evidencia y qué cosas no), un conjunto de reglas de evidencia (un criterio que asigna mayor o menor importancia a los distintos tipos de evidencia) y, por último, un orden de preferencias para diversas metas epistémicas. Además, sostuve que es necesario diferenciar dos tipos de pares epistémicos y, por consiguiente, de desacuerdos. Los desacuerdos fuertes involucran pares epistémicos débiles, esto es, sujetos con igual información y virtudes epistémicas pero diferentes perspectivas epistémicas. Los desacuerdos débiles, en cambio, involucran pares epistémicos fuertes, esto es, sujetos con la misma información, las mismas virtudes epistémicas y la misma perspectiva epistémica. Así, la pregunta por la reacción doxástica epistémicamente racional frente al descubrimiento del desacuerdo con un par

epistémico quedó dividida en dos: por un lado, la pregunta por la reacción doxástica epistémicamente racional frente al descubrimiento de un desacuerdo fuerte y, por el otro, la pregunta por la reacción doxástica epistémicamente racional frente al descubrimiento de un desacuerdo débil.

En la tercera sección mantuve que los desacuerdos fuertes no solamente pueden encontrarse en filosofía, sino en áreas del conocimiento presuntamente más objetivas como la ciencia.

En la cuarta sección presenté mi argumento principal, de acuerdo con el cual es necesario conciliar en los casos de desacuerdo débil pero es permisible reaccionar obstinadamente frente a los casos de desacuerdo fuerte. Comencé por argumentar, contra Feldman, que **Unicidad** no implica por sí sola el conciliacionismo, sino que es necesario además apelar a **Independencia**. Luego defendí, siguiendo a Ballantyne y Coffman, que el conciliacionismo no requiere la verdad de **Unicidad**; para motivar la conciliación basta con requerir que los sujetos discordantes creen justificadamente dicha tesis. Sin embargo, esta posición, que denominé Conciliacionismo Permisivo, es inestable, pues mantiene que al menos en algunos casos la racionalidad de las actitudes doxásticas no está constreñida por lo que el sujeto está justificado en creer sobre el perfil justificatorio de su evidencia, lo cual socava la principal motivación para ser conciliador, relacionada con la conexión entre niveles de justificación.

Luego, en relación con la cuestión de la verdad de **Unicidad**, argumenté en favor de dos tesis: (i) desde el punto de vista dialéctico, la carga de la prueba está del lado de los defensores de **Unicidad** y (ii) los argumentos proporcionados por White en favor de esta tesis, que intentan probar que abandonarla en favor del permisivismo resulta en una posición incoherente, fracasan. En cambio, sostuve que existe una posición permisivista, que denominé Permisivismo Intersubjetivo, que evita por un lado los problemas de arbitrariedad que señala White y por el otro la inestabilidad propia del Conciliacionismo Permisivo.

El Permisivismo Intersubjetivo mantiene que existen al menos algunos casos en los cuales un mismo cuerpo de evidencia vuelve racionales diferentes actitudes doxásticas en relación con diferentes perspectivas epistémicas,

y no existe una única perspectiva epistémica objetivamente correcta. El Permisivismo Intersubjetivo evita el problema de la arbitrariedad porque los sujetos involucrados en un caso de desacuerdo donde la evidencia es intersubjetivamente permisiva no saben que la evidencia es intersubjetivamente permisiva. El Permisivismo Intersubjetivo evita el problema de la inestabilidad que aqueja al Conciliacionismo Permisivo porque los casos de desacuerdo intersubjetivamente permisivos (desacuerdos fuertes) no requieren conciliación.

Finalmente, argumenté que en los casos de desacuerdo fuerte debo ser obstinado. Presenté dos argumentos. En primer lugar, **Independencia** no vale en esos casos, debido al carácter fundamental de las perspectivas epistémicas involucradas. Así, a pesar de creer justificadamente que existe una única perspectiva epistémica correcta entre las alternativas en disputa, no estoy obligado a conciliar, pues estoy justificado en creer que esa perspectiva es la mía. En segundo lugar, en virtud de la inmunidad a la evidencia empírica en contra de mi perspectiva fundamental, puede argumentarse que el descubrimiento de un desacuerdo fuerte no me proporciona una razón para cambiar de opinión, o mejor dicho, soy inmune a esas razones, de modo que es racional retener mi actitud doxástica inicial.

En cambio, cuando se trata de un desacuerdo débil es necesario conciliar, debido a que en esos casos valen tanto **Unicidad** como **Independencia**, de manera que el argumento estándar en favor del conciliacionismo es exitoso.

# Capítulo 3

## Desacuerdo en filosofía

En el capítulo anterior presenté mi propia posición acerca de cuándo y por qué conciliar (o no) frente al descubrimiento del desacuerdo con un par epistémico. En este capítulo buscaré aplicar las conclusiones extraídas en relación con esta cuestión para afrontar dos cuestiones relacionadas. En primer lugar, examinaré el argumento escéptico de Goldberg ([Goldberg, 2009](#)) que pone en duda la confiabilidad del método filosófico, y mostraré que este fracasa.<sup>81</sup> En segundo lugar, analizaré la plausibilidad del Escepticismo Metafilosófico de [Frances \(2013\)](#). Antes de abordar esta última cuestión y con el fin de arrojar luz sobre el asunto, sin embargo, me ocuparé del problema general del desacuerdo con un superior epistémico y argumentaré, contra la posición comúnmente defendida en la bibliografía, en favor de la idea de que al menos en algunas circunstancias es permisible reaccionar obstinadamente frente a este tipo de desacuerdos.

### 3.1. Un problema para la filosofía

Considérese el problema presentado por [Goldberg \(2009\)](#). Por un lado, cada una de las siguientes premisas, tomada aisladamente, es defendible: 1) la confiabilidad es una condición necesaria para la justificación epistémica; 2) en lo que respecta a cuestiones filosóficas disputadas, los filósofos no son

---

<sup>81</sup>Esta sección está basada en [Lo Guercio \(2013\)](#).

confiables; 3) al menos algunas tesis filosóficas sobre cuestiones disputadas en filosofía están epistémicamente justificadas. Por el otro lado, estas no pueden ser simultáneamente verdaderas, dado que (1) y (2) implican conjuntamente la negación de (3).

Considérense algunas de la razones para sostener (1), (2) y (3):

- (1) Parece que para ser realmente *epistémica*, la justificación epistémica tiene que estar conectada de alguna manera con la verdad. Plausiblemente, la justificación epistémica ‘apunta’ [*aims*] a la verdad -esto es, su objetivo o propósito es la obtención de verdades-, en el sentido de que un agente no puede estar epistémicamente justificado en adoptar una creencia si la formó a través de un proceso que lleva más frecuentemente a la falsedad que a la verdad. Volveremos sobre este punto más adelante (3.1.1).<sup>82</sup>
- (2) Dado que dedicaré gran parte de la sección 3.1.2 a discutir los argumentos a favor de (2), no entraré aquí en los detalles. Baste por el momento con adelantar la idea fundamental: plausiblemente, la mera diversidad de opiniones acerca de cuestiones filosóficas disputadas es suficiente para concluir que o bien a) el método filosófico no es confiable, o bien b) el método filosófico es confiable pero el hecho mismo de la diversidad de opiniones proporciona un derrotador socavante que cancela la justificación para cualquiera de ellas.
- (3) Como filósofos, querríamos poder afirmar con verdad que al menos algunas tesis filosóficas están epistémicamente justificadas. Existe algún apoyo intuitivo para esta tesis. Considérese a David Lewis, por ejemplo. David Lewis fue un filósofo muy inteligente, reflexivo, libre de prejuicios (en la medida en que esto es posible), cuidadoso en su investigación; se ocupó de algunos de los temas filosóficos más importantes, tenía contacto con toda la bibliografía relevante, conocía todos los argumentos

---

<sup>82</sup>En su artículo, Goldberg proporciona tan solo razones negativas en favor de esta premisa: en particular, intenta mostrar que el principal argumento en su contra, el argumento del nuevo genio maligno [*The New Evil Demon Argument*] no es exitoso.

a favor y en contra relevantes; pensó cuidadosamente sobre estos asuntos, examinó críticamente sus propias posiciones y recibió críticas de los más respetados pares filosóficos a lo largo de muchos años. Como resultado de este proceso, formó un conjunto de creencias filosóficas. Parecería *prima facie* que David Lewis estaba epistémicamente justificado en mantener estas creencias (si David Lewis no estaba justificado, ¡qué nos queda al resto de nosotros!).

Antes de afrontar el problema, tarea que emprenderé en las próximas secciones, es necesario afrontar una posible objeción inicial.<sup>83</sup> Desde cierto punto de vista, podría pensarse que el problema que plantea Goldberg puede ser rápidamente desarticulado. Tal como este fue formulado, plantea la objeción, se comete una equivocación entre dos sentidos de justificación epistémica en las premisas (1) y (3). Existen al menos dos sentidos de justificación epistémica que han sido propuestos en la bibliografía filosófica:

- (a) El sujeto  $S$  está epistémicamente justificado en adoptar la actitud doxástica  $D$  hacia la proposición  $P$  solo si  $S$  no hace nada incorrecto al adoptar  $D$  hacia  $P$ .
- (b) El sujeto  $S$  está epistémicamente justificado en adoptar la actitud doxástica  $D$  hacia la proposición  $P$  solo si  $D$ , en caso de ser verdadera, constituye conocimiento.

De acuerdo con la objeción, la premisa (1) tiene sentido tan solo si la entendemos en línea con (b), mientras que la premisa (3) debería ser rechazada a menos que sea interpretada en el sentido de (a). Si esto es correcto, parece que no es necesario ni siquiera molestarse en tratar de solucionar el problema, pues no hay problema alguno.

Es importante notar que Goldberg mismo es sensible a este punto. Al considerar las razones en favor de la premisa (3) el autor escribe:

---

<sup>83</sup>Agradezco por esta objeción a un referí anónimo de la revista *Manuscrito* (Lo Guercio, 2013, cf.).

Las siguientes consideraciones pueden resultar a algunos poco convincentes. Después de todo, en ningún lugar en los párrafos precedentes argumenté en favor de la confiabilidad de mis creencias filosóficas. Concedido. Pero considérese el costo que debe afrontar cualquiera que niegue que al menos algunas de mis creencias filosóficas están justificadas. En ese caso, uno debe mantener que un sujeto que funciona normalmente, razonablemente inteligente, trabajador, cuidadoso, apropiadamente educado y experimentado, que tiene acceso y se provee de la evidencia relevante y que examina cuidadosamente las consideraciones relevantes en contra, falla sin embargo sistemáticamente en formar creencias justificadas sobre el dominio en cuestión. Este es un resultado curioso: donde la creencia justificada es posible, debemos ser perdonados por pensar que es una persona de este tipo la que la alcanzará. ¿Qué clase de actividad es la filosofía, que atrae a personas razonablemente inteligentes a dedicar sus vidas intelectuales trabajando duro, solo para verse sistemáticamente frustrados en sus esfuerzos por alcanzar creencias justificadas? (No necesitamos un genio maligno; ¡ con la filosofía es alcanza!). (Goldberg, 2009, p. 111) [Traducción mía]

Goldberg concede no haber provisto razones positivas para interpretar la premisa (3) en línea con (b). Sin embargo, en el pasaje arriba citado el autor argumenta que la renuncia a interpretar la premisa (3) de acuerdo a (b) conlleva un costo muy alto: el resultado es una perplejidad, a saber, que un individuo cuyas funciones cognitivas son normales, inteligente, cuidadoso y con acceso a toda la evidencia relevante, no tendría conocimiento aun si su creencia resultara ser verdadera. Así, aunque podría leerse la premisa (3) en línea con (a), esto no resultaría menos problemático. Más aún, negar que los filósofos poseen respecto de cuestiones filosóficas disputadas el tipo de justificación que convierte una creencia verdadera en conocimiento constituye una forma bastante fuerte de escepticismo filosófico, una vez que reconocemos que existe un desacuerdo extendido respecto de prácticamente todas las

cuestiones filosóficas interesantes (el desacuerdo es casi ubicuo en filosofía). El escepticismo filosófico es algo que es preferible evitar en la medida de lo posible, de manera que desestimar el problema planteado por Goldberg invocando una equivocación respecto del término ‘justificación’, aunque es una opción abierta, es al menos igual de problemático.

Por otra parte, si aceptáramos que la premisa (3) no puede ser entendida plausiblemente en términos de (b), argumentaré, el problema es de todos modos apremiante. Aunque considero que puede ser solucionado, vale la pena considerarlo, dado que las premisas (1) y (2) proveen razones *prima facie* para creer que los filósofos no están epistémicamente justificados aun en el sentido (a), en lo que refiere a sus creencias filosóficas sobre cuestiones disputadas.

Cualquier filósofo que acepta las premisas (1) y (2) no puede decir que está epistémicamente justificado, *aun en el sentido (a)*, respecto de una tesis filosófica disputada. Si alguien acepta que la confiabilidad es una condición necesaria para la justificación epistémica y sabe que su creencia constituye una cuestión filosófica disputada (asumiendo además que su creencia respecto de la cuestión no haya sido formada confiablemente), parece que hizo algo incorrecto al creer como cree. Estar al tanto de (1) y (2) parece impedir la justificación epistémica, aun en el sentido (a), respecto de tesis filosóficas disputadas. De esta manera, si un filósofo aceptara (1) y (2), sería epistémicamente condenable si mantuviera una creencia aun sabiendo que constituye una cuestión disputada. Dado que el desacuerdo es ubicuo en filosofía, esta es una consecuencia preocupante.

Otra razón para considerar interesante el problema de Goldberg, aun a la vista de las consideraciones antes presentadas contra esta idea, puede encontrarse en el propio trabajo de Goldberg. Como veremos en detalle en la sección 3.1.2, Goldberg proporciona un argumento (el argumento del derrotador socavante [*The Undercutting Defeater Argument*]) según el cual la existencia de un desacuerdo extendido respecto de una cuestión filosófica proporciona un derrotador socavante que cancela la justificación, aun si la creencia fue formada a través de un proceso confiable. De este modo, de acuerdo con Goldberg, aun si concedemos que un filósofo es confiable al formar creencias respecto de cuestiones disputadas, luego del descubrimiento del hecho de la

diversidad extendida su creencia está epistémicamente injustificada, pues estaría ignorando el derrotador provisto por el desacuerdo mismo. Esta es una consecuencia suficientemente preocupante, pues sería deseable poder defender que al menos en algunos casos los filósofos están justificados en el sentido de (a) aun frente al hecho del desacuerdo.

A partir de lo dicho, entonces, parece que existen razones *prima facie* para considerar el problema interesante y apremiante. En las siguientes dos secciones desarrollaré una solución al mismo. En la sección 3.1.1 argumentaré que existen algunas consideraciones generales (diferentes de las mencionadas más arriba) que permiten sospechar de la legitimidad misma del problema. El punto es que las premisas que lo conforman no pueden ser conjuntamente creídas de manera justificada, y este es un requisito de mínima para que el problema resulte preocupante. Si estoy en lo correcto, no será necesario adoptar una forma de escepticismo filosófico para poder solucionar la cuestión. En la sección 3.1.2 defenderé que aun ignorando los problemas generales presentados en 3.1.1 es posible mostrar que los argumentos desarrollados por Goldberg en favor de la premisa (2) son defectuosos: una vez que tomamos en cuenta la existencia de diferentes perspectivas epistémicas tales argumentos pierden su atractivo original.

### 3.1.1. Justificación, confiabilidad y verdad

Si (2) es verdadera, los filósofos no tienen a su disposición un método confiable para formar creencias acerca de cuestiones filosóficas disputadas. Por lo tanto, si la confiabilidad es una condición necesaria para la justificación epistémica – eso es lo que afirma (1) –, las creencias filosóficas sobre cuestiones disputadas no están epistémicamente justificadas – (3) es falsa –. Dado que la mayoría de las cuestiones filosóficas relevantes son disputadas, se sigue que una gran cantidad de creencias filosóficas no están epistémicamente justificadas, una conclusión que preferiríamos evitar en la medida de lo posible. Más aún: intuitivamente, sería deseable poder afirmar que al menos algunos filósofos están epistémicamente justificados en adoptar al menos algunas de sus creencias filosóficas, aun si estas son acerca de cuestiones disputadas.

Afortunadamente, argumentaré, el problema puede ser disuelto. El primer inconveniente concierne a la premisa (1). No existe un consenso más o menos extendido respecto de (1). Una rápida mirada a la bibliografía filosófica sobre el tema revelará que no todo filósofo acepta que la confiabilidad constituya una condición necesaria para la justificación epistémica (Foley, 1987, cf.). Más aún, algunos filósofos rechazan incluso la idea de que la justificación ‘apunta’ [*aims*] a la verdad. El siguiente pasaje de (Cruz & Pollock, 2004, p. 24) ilustra el punto:

Concluimos a partir de esto que una epistemología externalista dirigida a la verdad [*truth-aimed*] no está autorizada a cantar victoria tan solo alegando que es algo intrínseco a las creencias o a los procesos de formación de creencias el aspirar a la verdad. En cambio, la descripción correcta en nuestra opinión involucra a la verdad como la aspiración de una persona (al menos parte del tiempo), mientras que las creencias son formadas a través de normas epistémicas que solo responden a sí mismas como estándares evaluativos.<sup>84</sup>

Así, es claro que el asunto de si la confiabilidad es una condición necesaria para la justificación epistémica es una cuestión filosófica disputada. Si esto es correcto, el primer cuerno del dilema pierde gran parte de su atractivo original. Sin embargo, el problema fundamental no consiste meramente en señalar que varios filósofos de hecho rechazan (1). La cuestión es que en tanto sea un asunto disputado en filosofía si la confiabilidad es una condición necesaria

---

<sup>84</sup>Las teorías que postulan a la verdad como principal meta de la justificación plantean además otras preocupaciones. Se ha argumentado que estas teorías hacen colapsar verdad y justificación. David (2001) presenta un argumento en esa dirección y Maitzen (1995) provee una versión diferente. Finalmente, Foley (1987) defiende que afirmar que la verdad es la principal meta epistémica es diferente de afirmar que es imposible que algo sea falso y epistémicamente racional o, más aún, que la mayor parte de lo que es epistémicamente racional es verdadero. Podría objetarse que lo que estos ejemplos muestran no es que sea una cuestión disputada si la confiabilidad es una condición necesaria para la justificación, sino si la justificación apunta a la verdad. Sin embargo, es difícil ver como podría alguien que negase que la justificación apunta a la verdad, o que la mayoría de las creencias epistémicamente racionales son verdaderas, afirmar que la confiabilidad es una condición necesaria para la justificación epistémica, esto es, que los procesos de formación de creencias justificadas deben producir mayormente verdades.

para la justificación epistémica (y, como acabamos de mostrar, una rápida mirada a la bibliografía muestra que lo es) podemos afirmar, si tomamos en serio la premisa (2), que no fue formada a través de un proceso confiable, y de esta manera, que los filósofos no están epistémicamente justificados en creerla. En otras palabras, si un filósofo cree justificadamente la premisa (2), tiene razones para creer que no posee un método confiable para formar creencias respecto de cuestiones disputadas en filosofía; pero la cuestión de si la confiabilidad es una condición necesaria para la justificación epistémica es un asunto disputado en filosofía. Así, si un filósofo está justificado en creer (2) no está justificado en creer (1), al menos mientras esta premisa sea una cuestión disputada en filosofía.

Una posible réplica es que esto no representa ninguna sorpresa. Precisamente, el punto de Goldberg es enfatizar que las tres premisas son independientemente defendibles pero no pueden ser simultáneamente verdaderas. Así, lo dicho en el párrafo anterior tan solo confirma lo que Goldberg señaló en su propio trabajo. Sin embargo, esta réplica no es exitosa. En primer lugar, puede construirse un argumento análogo al introducido previamente para probar que (2) no puede ser justificadamente creída: si los argumentos de Goldberg en favor de (2) son exitosos, entonces puede negarse que (2) haya sido formada a través de un método confiable, pues es también una cuestión filosófica disputada – de hecho, defenderé más adelante que los argumentos provistos por Goldberg para probar su verdad no son exitosos. De este modo, dado que es en sí misma una cuestión filosófica disputada, (2) es una creencia que se socava a sí misma (si es creída por un filósofo). No hay manera en que un filósofo pueda creer justificadamente (2), en tanto y en cuanto esta sea una cuestión filosófica disputada. Esto es suficiente para desarticular el problema planteado por Goldberg, dado que la premisa (2) no es defendible ni siquiera individualmente considerada.

Sin embargo, aun dejando de lado este problema, existe un segundo motivo por el cual mi punto no es trivialmente implicado por la afirmación de Goldberg según la cual (1), (2) y (3) no pueden ser simultáneamente verdaderas. Lo que intento señalar no es que (1) y (2) no pueden ser simultáneamente verdaderas (eso es falso, de hecho (1) y (2) pueden ser simultáneamente

verdaderas sin contradicción). *El punto es que (1) (2) no pueden ser conjuntamente creídas con justificación.* Aun cuando Goldberg esté en lo correcto al afirmar que (1), (2) y (3) no pueden ser simultáneamente verdaderas, para que el problema sea apremiante, o al menos de algún interés, es necesario que estas puedan ser creídas, conjuntamente y con justificación, por un filósofo. Sin embargo, si nos tomamos (2) en serio (y dado que (1) es una cuestión filosófica disputada) debemos al menos suspender el juicio respecto de (1), puesto que (2) provee evidencia de que (1) no fue formada a través de un proceso confiable. Así, aunque es posible, a pesar de todo, sostener la creencia en (1), no estamos justificados a hacerlo. Aunque (1) y (2) podrían ser ambas verdaderas, no podemos creerlas conjuntamente de manera justificada. La idea puede resumirse de la siguiente manera: (2) constituye un derrotador [*undercutting defeater*] para (1), para (3) y para sí misma –esto es, provee evidencia que socava la conexión evidencial entre el resto de la evidencia y las otras premisas. De este modo, no hay modo de creer (2) justificadamente, así como tampoco la conjunción de (2) con (1), con (3) o con ambas.

Existe un segundo problema general con el problema presentado por Goldberg. Es importante notar que tanto ‘confiabilidad’ como ‘justificación’ son nociones filosóficas (fueron ‘creadas’ por filósofos).<sup>85</sup> De esta manera, intentar responder, desde la filosofía, si la filosofía cuenta con un método confiable o es capaz de producir creencias epistémicamente justificadas equivale a requerir a la filosofía (o al método filosófico) que se evalúe a sí misma desde un punto de vista epistémico. Así, el resultado de una evaluación epistémica de sí misma dependerá crucialmente de ciertos conceptos y estándares que pertenecen al método mismo que está siendo evaluado. La pregunta que se pretende pueda responder la filosofía, es si puede la filosofía satisfacer los estándares epistémicos impuestos por la filosofía misma. Sin embargo, como mencioné en el capítulo anterior al referirme a la posición de Lewis y

---

<sup>85</sup>Podría objetarse acerca de este punto que la noción de justificación es pre-teórica, no un concepto ‘inventado por filósofos’ – en cierto sentido, la mayoría de las personas comprende lo que significa estar justificado, y realiza juicios a través de los cuales se atribuye o niega justificación a sí misma y a otros. Concedo el punto. Sin embargo, la noción de justificación de la que me ocupo aquí no es la pre-teórica sino su reconstrucción filosófica.

Field respecto de los métodos inductivos, esta situación resulta hasta cierto punto paradójica: por un lado, si el veredicto es que la filosofía no satisface los requisitos epistémicos que ella misma considera necesario satisfacer, los requisitos mismos se vuelven sospechosos, dado que provienen de una disciplina epistémicamente cuestionada; por el otro lado, si el veredicto es que la filosofía satisface sus propios estándares epistémicos, la situación tampoco resulta demasiado iluminadora si lo que se busca es demostrar *tout court* la corrección epistémica del método filosófico; no podemos concluir, por ejemplo, que las tesis filosóficas aprueban su examen epistémico, pues esto presupone ya que los requisitos epistémicos auto-impuestos son legítimos, la cuestión misma que se supone queremos averiguar. El punto general es que parece haber algo problemático en pedirle a un método (en este caso se trata del método filosófico, pero el punto es general) que evalúe sus propias credenciales epistémicas.<sup>86</sup> En cualquier caso y dado que el punto es general, la conclusión es que en este aspecto la filosofía no se encuentra ni mejor ni peor que otros métodos respecto de los cuales no mantenemos una actitud escéptica.

Los argumentos previamente presentados apuntan a mostrar que no es claro en absoluto que el problema presentado por Godlberg sea apremiante. En la próxima sección mostraré que los argumentos formulados por Goldberg en defensa de (2) pueden ser bloqueados una vez que es reconocido el papel que juega la perspectiva epistémica de los filósofos en su formación de creencias filosóficas.

### 3.1.2. Diversidad filosófica

En esta sección examinaré algunos argumentos en apoyo de (2). Defenderé que si se toma en cuenta la perspectiva epistémica de los filósofos, estos pierden su atractivo inicial. La idea fundamental es que, en la medida en que es posible ofrecer una explicación para la diversidad de opiniones filosóficas, la tesis según la cual los filósofos no poseen un método confiable de formación

---

<sup>86</sup>Este problema es análogo al problema examinado por David Lewis respecto de los métodos inductivos. Lewis (1971, cf.).

de creencias puede ser evitada.

Me ocuparé de los tres argumentos desarrollados por Goldberg en favor de la no-confiabilidad de los filósofos acerca de tesis filosóficas disputadas: el argumento del método no-confiable, el argumento del contexto peligroso y el argumento de los derrotadores [*undercutting defeater argument*]. Comencemos con el argumento del método no-confiable. Este argumento reza de la siguiente manera: imaginemos una cuestión filosófica disputada en la cual los participantes utilizan el mismo método de formación de creencias. En ese caso, el hecho mismo de la diversidad de opiniones parece indicar que el método utilizado no es confiable, dado que no puede producir preponderantemente creencias verdaderas. Si el método es compartido y utilizado por diferentes personas arroja como resultado creencias incompatibles, no puede ser confiable.

Lo primero que es necesario señalar es que incluso si este argumento fuera correcto las consecuencias no serían demasiado graves. En primer lugar, solo comprende aquellos casos de desacuerdo filosófico en donde el método es compartido. Sin embargo, plausiblemente una gran cantidad de los desacuerdos más interesantes y persistentes en filosofía emergen como consecuencia de la diversidad de métodos filosóficos. En segundo lugar, el argumento solo muestra que el método en cuestión no es confiable en relación con un tema particular (el tema respecto del cual se produce la diversidad de opiniones), pero no muestra que sea poco confiable respecto del resto. En tercer lugar, el argumento solo alcanza a los desacuerdos en donde la diversidad de opiniones no se debe a un error de aplicación del método por parte de alguno de los participantes (o ambos), esto es, casos en los cuales el método es confiable respecto del tema disputado pero alguno de los participantes comete un error de desempeño [*performance*]. De este modo, aun si concediéramos que el argumento del método no-confiable es exitoso, su alcance es muy limitado: el argumento muestra que el desacuerdo filosófico, en tanto y en cuanto no se debe a un error de desempeño de parte de alguno de los participantes y el método es compartido, es evidencia de que el método utilizado es poco confiable respecto del tema en discusión. Esta consecuencia parece ser bastante inocua a menos que se muestre que la situación antes descrita es

suficientemente frecuente al interior de la filosofía. No creo que lo sea pero, en cualquier caso, la carga de la prueba se encuentra en este caso del lado de los que pretendan defender el argumento del método no-confiable.

Habiendo dicho esto, el argumento reviste un problema que es señalado por el mismo Goldberg: se asume que existen métodos específicamente filosóficos. Para alguien que no esté dispuesto a conceder dicha premisa, el argumento resultará poco convincente. Es por esta razón que Goldberg introduce un segundo argumento, el argumento del contexto peligroso, que no presupone la especificidad de los métodos filosóficos. El argumento del contexto peligroso asume que los métodos utilizados por los filósofos en contextos filosóficos son los mismos que pueden observarse en otros contextos. Sin embargo, aun cuando esos métodos son en general confiables, la diversidad presente en la filosofía constituye un contexto peligroso que los vuelve poco confiables. Los contextos peligrosos pueden transformar un método de formación de creencias que es usualmente confiable en uno poco confiable. La visión, por ejemplo, constituye un método confiable de formación de creencias en contextos normales, pero en una situación con poca luz se reduce crucialmente su confiabilidad. Un contexto de poca luz, entonces, constituye un contexto peligroso para la visión como método confiable de formación de creencias. El argumento del contexto peligroso intenta mostrar que los contextos filosóficos son análogos a un contexto de luz tenue para la visión. Al ejercer la filosofía, los filósofos utilizan los mismos métodos de formación de creencias que en otros ámbitos donde estos han demostrado ser confiables; sin embargo, debido a la diversidad existente, el contexto filosófico representa un contexto peligroso para dichos métodos, reduciendo crucialmente su confiabilidad.

Es importante notar que Goldberg mismo es consciente de una posible réplica a este argumento. En tanto sea posible explicar la diversidad presente en la filosofía de un modo diferente (esto es, sin apelar a la ‘peligrosidad’ del contexto filosófico) el argumento del contexto peligroso no resulta apremiante:

Adicionalmente, no todos los contextos en los que prevalece el

desacuerdo son peligrosos. Uno piensa aquí en la diversidad de opinión sobre cuestiones de gusto, e incluso en una buena cantidad de desacuerdos sobre cuestiones de hecho. Tales desacuerdos no señalan la presencia de un contexto peligroso en tanto exista una explicación alternativa plausible para tales desacuerdos. [...] En el caso de los desacuerdos sobre cuestiones de hecho, hay varias opciones disponibles: la posición epistémica relativa de los discordantes, su acceso a la evidencia relevante, etc. Una explicación de este tipo dispensa de la necesidad de apelar a “contextos peligrosos”. (Goldberg, 2009, p. 113)

A pesar de esto, Goldberg mantiene que difícilmente los desacuerdos filosóficos puedan ser explicados en función de las posiciones epistémicas relativas de los discordantes. Sin embargo, en 2.1 mostré, a través del análisis de varios ejemplos, que existen numerosos desacuerdos filosóficos explicables en función de diferencias en la perspectiva epistémica de los discordantes (que podemos comparar con lo que Goldberg denomina ‘posición epistémica relativa’ en el párrafo antes citado). Luego argumenté que podemos distinguir dos tipos de desacuerdos filosóficos, dependiendo de la medida en que los discordantes comparten su perspectiva epistémica. Los desacuerdos débiles son aquellos donde la perspectiva epistémica es ampliamente compartida, mientras que los desacuerdos fuertes son aquellos en donde la perspectiva epistémica es relevantemente diferente. Una perspectiva epistémica comprende cierta mirada acerca de la naturaleza de la evidencia, el peso relativo asignado a diferentes tipos de evidencia así como cierto orden de preferencias entre metas epistémicas. Diferentes perspectivas epistémicas pueden determinar diferencias respecto de todas estas cuestiones. La intuición detrás de estas definiciones es que las teorías usuales respecto del desacuerdo suelen ignorar un aspecto importante que caracteriza la noción de evidencia. En primer lugar, la evidencia no siempre puede jugar el papel de árbitro neutral entre posiciones encontradas. En segundo lugar, la relación de apoyo evidencial es triádica, es decir, una proposición constituye una pieza de evidencia tan sólo en relación a un sistema de normas, metas y compromisos epistémicos y

metodológicos. Todo filósofo se compromete, implícita o explícitamente, con una perspectiva epistémica. En capítulos anteriores argumenté además que los filósofos a menudo desacuerdan respecto de sus perspectivas epistémicas (muchas veces el desacuerdo es implícito. La diferencia entre perspectivas epistémicas, junto con la idea de que numerosos desacuerdo entre pares filosóficos con una misma perspectiva epistémica pueden ser explicados apelando a errores de desempeño *performance* son suficientes para explicar en gran medida el hecho de la diversidad de opiniones filosóficas.

Ahora bien, ¿cómo pueden estos hechos ayudarnos a elucidar la cuestión? Pues bien, como señala el mismo Goldberg, en tanto sea posible proveer una explicación de la diversidad de opiniones filosóficas diferente de la propuesta por el argumento del contexto peligroso, este puede ser desestimado. Pero de acuerdo con lo argumentado en capítulos anteriores, la existencia de diferentes perspectivas epistémicas explica en gran medida el fenómeno de la diversidad de opiniones filosóficas. Diferentes perspectivas determinan un acceso diferente a la evidencia en el sentido de que incluyen compromisos (implícitos y explícitos) respecto de qué cosas cuentan como evidencia y qué tipo de evidencia es más relevante. Así, el paso que va desde el hecho de la diversidad filosófica a la no-confiabilidad del método filosófico respecto de cuestiones disputadas queda bloqueado.

Por último, nos ocuparemos del argumento de los derrotadores. Este mantiene que el hecho de la diversidad de opiniones respecto de una cuestión filosófica constituye un derrotador socavante [*undercutting defeater*] para la justificación de las creencias de los discordantes. Aun si se concede que el método de formación de creencias utilizado es confiable, reza el argumento, la evidencia provista por el hecho mismo del desacuerdo disminuye la probabilidad subjetiva que cada participante debe asignar a su propia creencia. De este modo, aun si cada uno observó un método confiable para formar su creencia, este no está justificada, pues existen razones (el desacuerdo) para creer que el método no es confiable. La conclusión es que los filósofos no están justificados acerca de cuestiones disputadas, aun si las creencias fueron formadas a través de un método confiable.

Esta conclusión es en cierto sentido más débil que la del argumento del

método no-confiable y la del argumento del contexto peligroso. Según estos últimos, los filósofos no están justificados respecto de cuestiones disputadas porque su método de formación de creencias o bien no es confiable en general, o bien no es confiable en el contexto filosófico particular. El argumento del derrotador socavante es más débil porque no busca mostrar la no-confiabilidad del método filosófico, sino la carencia de justificación debido a la posesión de evidencia engañosa [*misleading evidence*] provista por el reconocimiento del hecho mismo de la diversidad filosófica.

Un derrotador socavante (*undercutting defeater*) es evidencia que socava la conexión evidencial entre otras piezas de evidencia y la creencia en cuestión. Ahora bien, de acuerdo con la posición que defendí en 2.4.2, la diversidad de perspectivas epistémicas fundamentales entre los discordantes, cuando esta es reconocida por estos, proporciona un derrotador para el derrotador socavante provisto por el descubrimiento del desacuerdo. Así, aun cuando Goldberg está en lo correcto al señalar que el desacuerdo proporciona un derrotador que socava la justificación incluso si el proceso de formación de creencias fue confiable, en los casos en los que se trata de un desacuerdo fuerte dicho derrotador está a su vez derrotado por el reconocimiento de la diversidad de perspectivas epistémicas. Por lo tanto, el descubrimiento del desacuerdo solo puede derrotar la justificación en cierta creencia filosófica si la perspectiva epistémica del oponente es suficientemente parecida a la propia, esto es, *el argumento del derrotador socavante solo funciona para casos de desacuerdo débil*. Si el oponente comparte la propia perspectiva epistémica se tiene la seguridad de que posee un método al menos tan racional como el propio. En ese caso, la diversidad de opiniones sirve como un derrotador. Sin embargo, si el oponente ejerce una perspectiva epistémica suficientemente diferente esto sirve como explicación alternativa del desacuerdo. No se tienen razones, por tanto, para tomar el desacuerdo como un indicador de que la conexión entre la evidencia y la propia creencia es espuria. Los desacuerdos más interesantes en filosofía y, sobre todo, los más persistentes, son del primer tipo (desacuerdos fuertes), esto es, desacuerdos entre filósofos con diferentes compromisos metodológicos, políticas epistémicas y compromisos normativos, etc. Así, en tanto el argumento del derrotador socavante solo alcanza los

casos de desacuerdo débil, resulta relativamente inocuo.<sup>87</sup> En cualquier caso, la carga de la prueba está nuevamente en este caso del lado del defensor del argumento del derrotador socavante, quien debe probar que la mayoría de los debates filosóficos más persistentes tienen lugar entre filósofos comprometidos con perspectivas epistémicas similares.

### 3.1.3. Conclusión

En lo largo de la sección intenté resolver un problema que nos desafía a todos como filósofos. Argumenté que dicho problema, a pesar de su plausibilidad inicial, es poco apremiante por varias razones. En primer lugar, sus premisas no pueden ser creídas conjuntamente y con justificación por un filósofo. Si esto es correcto, el problema pierde su atractivo original: para que el problema sea apremiante debe ser posible al menos creer racionalmente el conjunto de sus premisas. La segunda razón para poner en duda la legitimidad del problema desarrollado por Goldberg tiene que ver con los problemas que emergen cuando pedimos a un método que evalúe sus propias credenciales epistémicas. No es claro que un método, para estar justificado o producir creencias justificadas, deba poder evaluarse a sí mismo positivamente desde un punto de vista epistémico, o en cualquier caso, el problema no es privativo de la filosofía.

Por otro lado, argumenté que aun si ignoramos los inconvenientes antes mencionados, es posible impugnar el problema sobre la base de que la premisa (2) no ha sido propiamente argumentada. Examiné los tres argumentos provistos por Goldberg en favor de la premisa (2) y mostré que ninguno de ellos es exitoso. Tanto respecto del argumento del método no-confiable como del argumento del derrotador socavante, argumenté que el limitado alcance

---

<sup>87</sup>De hecho, Goldberg está interesado en la clase de desacuerdos filosóficos que son particularmente *persistentes*. Plausiblemente, sin embargo, solo los desacuerdos fuertes son persistentes. Cuando un desacuerdo se debe tan solo a lo que he denominado un error de desempeño [*performance*] – uno de los participantes en el desacuerdo ha aplicado equivocadamente su propia perspectiva epistémica – no es plausible pensar que el desacuerdo resistirá una resolución por mucho tiempo. Eventualmente alguien reconocerá el error. El desacuerdo entre personas con diferentes perspectivas epistémicas, por el contrario, tiene más probabilidades de sobrevivir por un tiempo prolongado.

de su conclusión los vuelve inocuos. En cuanto al argumento del contexto peligroso, mostré que es posible proveer una explicación diferente para el fenómeno de la diversidad filosófica, haciendo que el argumento pierda su atractivo original.

## 3.2. Superiores filosóficos

En el capítulo 2 me ocupé en detalle del desacuerdo entre pares epistémicos. En esta sección me ocuparé de una cuestión relacionada: el desacuerdo entre un inferior y un superior epistémico. En primer lugar, presentaré muy brevemente las nociones relevantes para formular el problema. Luego argumentaré, contra la posición estándar sobre esta cuestión, que en ciertos casos el desacuerdo reconocido con un superior epistémico no requiere una revisión doxástica. Finalmente, discutiré el Escepticismo Meta-filosófico de Frances en relación con el desacuerdo con superiores epistémicos filosóficos.

### 3.2.1. Superiores epistémicos

La noción de superior epistémico presente en la bibliografía es básicamente la de un sujeto que tiene más probabilidades que yo de adoptar una actitud racional, debido a la posesión de más o mejor evidencia y/o mayores virtudes cognitivas a la hora de apreciar su importancia. Podemos definir estas condiciones como sigue:

Superioridad evidencial:  $A$  es evidencialmente superior a  $B$  en relación con la cuestión  $P$  solo si tiene mayor familiaridad con la evidencia y los argumentos relevantes para la cuestión de si  $P$ .

Superioridad cognitiva:  $A$  es cognitivamente superior a  $B$  en relación con la cuestión  $P$  solo si exhibe mayor competencia, inteligencia, imparcialidad, etc. en su evaluación de la evidencia y los argumentos relevantes para la cuestión de si  $P$ .

Los desacuerdos relevantes, nuevamente, son aquellos mutuamente reconocidos, es decir, aquellos donde

1. Dos sujetos,  $S$  y  $T$ , desacuerdan respecto de una proposición  $P$ .
2.  $T$  es el superior epistémico de  $S$ .
3.  $S$  y  $T$  creen justificadamente (1) y (2).

La pregunta por el desacuerdo con un superior epistémico, de esta manera, queda configurada del siguiente modo:

¿Cómo debería un sujeto  $S$  ajustar sus actitudes doxásticas hacia una proposición  $P$  en virtud del desacuerdo reconocido con un superior epistémico reconocido  $T$ ?

Lo primero que es necesario señalar es que existe un amplio consenso respecto de cómo responder esta pregunta: el descubrimiento del desacuerdo con un superior epistémico requiere una revisión doxástica. Como mínimo, esa revisión implica o bien una reducción de la confianza inicial o bien la suspensión del juicio (conciliación). De máxima, el desacuerdo (reconocido) con un superior epistémico (reconocido) requiere adoptar la actitud doxástica de este último (deferencia).

El argumento en favor de esta idea es bastante claro. Al comprobar que desacuerdo con un superior epistémico descubro que un individuo con más o mejor evidencia que yo y/o mayor capacidad para apreciar su importancia ha adoptado una actitud doxástica diferente (e incompatible con la mía) respecto de una misma proposición. Este hecho me proporciona evidencia de segundo orden de que o bien (i) existe evidencia de primer orden que yo no poseo (y mi superior sí) que apoya una actitud doxástica diferente la mía o bien (ii) la evidencia de primer orden que poseo no apoya mi actitud doxástica inicial, o bien (iii) ocurren ambas cosas. Esta evidencia de segundo orden proporciona un derrotador (refutante en el caso de (i), socavante en el caso de (ii)) para mi actitud doxástica inicial. En virtud de este derrotador debo modificar mi actitud doxástica inicial, a menos que posea razones para creer que debo desestimar la opinión de mi oponente en este caso particular pese a ser mi superior respecto de la cuestión (es decir a menos que posea un derrotador para el derrotador —e.g. mi oponente está borracho o cognitivamente impedido por alguna razón—).

El argumento para conciliar (o deferir) en virtud del desacuerdo con un superior epistémico es análogo al argumento para conciliar en los casos de desacuerdo con un par epistémico. La idea es básicamente que el descubrimiento del desacuerdo me proporciona evidencia de segundo orden que funciona como un derrotador para mi actitud doxástica inicial. Así, al descubrir el desacuerdo con un superior adquiero una razón para conciliar (o deferir), a menos que posea un derrotador para este derrotador, en cuyo caso es racional retener mi actitud doxástica inicial.

En 1.5 señalé que en el caso de los desacuerdos entre pares epistémicos el derrotador socavante provisto por el descubrimiento del desacuerdo no funciona de la manera habitual. Típicamente, cuando adquiero un derrotador socavante obtengo evidencia que vuelve irracional una actitud doxástica que, previamente a la adquisición del derrotador en cuestión, era perfectamente racional. El desacuerdo con un par epistémico, en cambio, proporciona evidencia de segundo orden que indica que mi actitud doxástica inicial no solo es irracional, sino que lo era con anterioridad al descubrimiento del desacuerdo. En el caso del desacuerdo con un superior epistémico las dos situaciones son posibles. Si mi oponente es un superior epistémico porque posee más o mejor evidencia que yo, el descubrimiento del desacuerdo me proporciona un derrotador en el primero de los sentidos, es decir, obtengo evidencia que vuelve irracional mi actitud doxástica, pero no indica que esta era irracional previamente a la obtención de dicha evidencia. Si mi oponente es un superior epistémico porque es mejor apreciando la importancia de la evidencia (tanto si esta es compartida como si no lo es), en cambio, el descubrimiento del desacuerdo me proporciona evidencia de que mi actitud doxástica inicial era irracional.

A continuación argumentaré que, contra la opinión generalmente aceptada sobre esta cuestión, existen algunos casos en los que puedo retener racionalmente mi actitud doxástica inicial aun ante el descubrimiento del desacuerdo con un superior epistémico.

A lo largo del capítulo 2 defendí que existen dos tipos de pares epistémicos y dos tipos de desacuerdos, y cada uno requiere un tratamiento diferente. Así como existen pares epistémicos fuertes y débiles, es necesario distin-

guir entre superiores epistémicos fuertes y débiles. Un superior epistémico fuerte es un sujeto que posee más información y/o mayores virtudes cognitivas y posee además la misma perspectiva epistémica (o suficientemente semejante), esto es, comparte compromisos epistémicos básicos respecto de la naturaleza de la evidencia, las reglas o criterios de evidencia a seguir y las metas epistémicas prioritarias. Del otro lado se encuentran los superiores epistémicos débiles; estos poseen más información y/o virtudes epistémicas y una perspectiva epistémica diferente, esto es, disienten sobre la naturaleza de la evidencia, o las reglas de evidencia correctas, o la jerarquía de metas epistémicas valorables. Más prolijamente:

**Superioridad Epistémica Fuerte**  $S$  es el superior epistémico fuerte de  $T$  respecto de la proposición  $P$ , si y solo si (1)  $S$  posee mayores virtudes epistémicas que  $T$  o (2)  $S$  posee más información que  $T$  relevante para  $P$  y (3) sus perspectivas epistémicas son semejantes.<sup>88</sup>

**Superioridad Epistémica Débil**  $S$  es el superior epistémico débil de  $T$  respecto de la proposición  $P$ , si y solo si (1)  $S$  posee mayores virtudes epistémicas que  $T$  o (2)  $S$  posee más información que  $T$  relevante para  $P$  y (3) sus perspectivas epistémicas son diferentes.

Del mismo modo, pueden darse desacuerdos fuertes y débiles entre inferiores y superiores epistémicos. Cuando  $T$  es el superior epistémico fuerte de  $S$ , el desacuerdo entre ambos es un desacuerdo débil, mientras que si  $T$  es el superior epistémico débil de  $S$  el desacuerdo entre ambos es un desacuerdo fuerte. Tal como ocurría en el caso de los pares epistémicos, estas distinciones pretenden dar cuenta del hecho de que muchos desacuerdos presuponen diferencias fundamentales acerca del fenómeno a estudiar, la naturaleza de la evidencia, las técnicas experimentales, las reglas de evidencia, las metas epistémicas deseables, entre otros.

En 2.1 y 2.3, argumenté además que no todo desacuerdo se desenvuelve en un marco donde la evidencia pueda funcionar como árbitro neutral entre posiciones encontradas. En otras palabras, no siempre es decidible puramente

<sup>88</sup>La disyunción en esta y la siguiente definición es inclusiva.

en función de la evidencia, ni siquiera en principio, qué actitud doxástica es racional adoptar. Para mostrar el punto, señalé las diferencias a menudo existentes respecto de qué cosas constituyen evidencia y lo implausible de la idea de la existencia de un único algoritmo objetivamente correcto para apreciar esa evidencia, así como de la existencia de un conjunto objetivamente correcto de metas cognitivas. Como argumentaré más abajo, esta conclusión también se aplica a los desacuerdos entre inferiores y superiores epistémicos; aun tratándose de desacuerdos en los cuales existe una ventaja cognitiva en favor de uno de los discordantes, no todo desacuerdo puede resolverse de manera no controvertida apelando a la evidencia en tanto árbitro neutral.

Antes de proceder, sin embargo, conviene sacar del medio una posible objeción. He defendido en el capítulo 2 que las perspectivas epistémicas fundamentales son inmodestas e inmunes a la evidencia empírica en su contra. En particular, defendí que aun frente al desacuerdo reconocido con un par epistémico cada discordante está justificado en creer que su perspectiva es ‘mejor’ que la del rival, en el sentido de que es más probable que conduzca a una actitud doxástica racional. Pero si esto es correcto, ¿cómo es posible que exista un desacuerdo fuerte *mutuamente reconocido* con un superior epistémico? Parece que si creo que mi perspectiva epistémica es superior a la de mi oponente no puedo creer racionalmente que estoy ante un superior epistémico.

La respuesta aquí es análoga a la que di para el caso de la paridad epistémica. La posición defendida en esta tesis no requiere que un sujeto involucrado en un desacuerdo fuerte atribuya superioridad epistémica (a secas) a su oponente, sino que atribuya superioridad epistémica *débil*. El sujeto en cuestión debe reconocer que su oponente posee mayor información y virtudes cognitivas pero, a la vez, que ostenta compromisos epistémicos fundamentales diferentes. El objetor podría replicar que denominar ‘superiores epistémicos’ a sujetos a quienes no atribuimos una mayor probabilidad de formar una actitud doxástica racional es al menos engañoso. Sin embargo, dicha réplica pierde de vista un punto importante. Parte de lo que he intentado argumentar a lo largo de este trabajo es que no hay tal cosa como una actitud doxástica racional (a secas), sino actitudes doxásticas racionales en relación

con una perspectiva epistémica. Si se tiene en cuenta esta idea, existe un sentido plausible en que un superior epistémico *débil* puede ser considerado legítimamente un superior epistémico. Para empezar, creo justificadamente que posee más o mejor información y mayores virtudes cognitivas. Además, al atribuir superioridad epistémica débil a otro sujeto considero que es más probable que él haya formado una actitud doxástica racional en relación con su perspectiva que yo haya formado una actitud doxástica racional en relación con la mía. Finalmente, considero que si ambos poseyésemos la misma perspectiva epistémica, él tendría más probabilidades que yo de adoptar una actitud doxástica racional en relación con esa perspectiva.

Por otra parte, cabe señalar que existen casos intuitivos de superioridad epistémica débil. Considérese, por ejemplo, el caso de un estudiante de economía, de orientación marxista, que desacuerda con su profesor, de orientación liberal, respecto de, pongamos por caso, el modo apropiado de reducir la inflación.<sup>89</sup> Supongamos que el estudiante marxista tiene conocimientos avanzados sobre teoría económica, más que suficientes para estar al tanto de las profundas diferencias epistémicas entre el marxismo y el liberalismo respecto del método, la naturaleza del fenómeno a estudiar, los compromisos metafísicos básicos, las reglas de evidencia y metas epistémicas deseables, etc.<sup>90</sup> Sin embargo, el estudiante marxista no es un especialista sobre la cuestión de la inflación, mientras que el profesor liberal es un experto en el tema (tiene un conocimiento más profundo de la bibliografía y los argumentos relevantes). Además, podemos suponer que al menos a la hora de juzgar cuestiones económicas (no necesariamente en otras áreas) el profesor liberal posee mayores virtudes cognitivas.

Existe un sentido claro en que el estudiante marxista debería reconocer al profesor liberal como un superior epistémico respecto de la cuestión, aun cuando aquel considere que la perspectiva epistémica del liberalismo (con sus

---

<sup>89</sup>Para simplificar la exposición me circunscribo a una única proposición, aunque plausiblemente un economista recomendaría un paquete de medidas entrelazadas. El ejemplo podría formularse para un conjunto de proposiciones.

<sup>90</sup>Nótese que me circunscribo en el ejemplo a las diferencias epistémicas entre el liberalismo y el marxismo. Sin dudas estas posiciones exhiben diferencias de otro tipo (políticas, morales), que no considero aquí.

compromisos epistémicos, metodológicos y metafísicos) es menos racional que la del marxismo. Por un lado, el estudiante marxista cree racionalmente que es más probable que el profesor liberal adopte una actitud doxástica racional sobre la cuestión, en relación con su perspectiva (el liberalismo), que él mismo adopte una actitud doxástica racional respecto de la misma cuestión en relación con su propia perspectiva (el marxismo), debido a que el profesor liberal posee mayores virtudes cognitivas relacionadas con la materia, más información y mayor experiencia y entrenamiento analizando esas cuestiones. Por otro lado, el estudiante marxista cree racionalmente, por las razones enumeradas previamente, que si ambos compartieran una misma perspectiva, *all other things equal*, el profesor liberal tendría más probabilidades de adoptar una actitud doxástica racional en relación con esa perspectiva. El ejemplo constituye un caso intuitivo de superioridad epistémica débil, pues el estudiante marxista cree racionalmente que el marxismo es epistémicamente preferible al liberalismo y, a la vez, que el profesor liberal es un superior epistémico.

Un punto análogo puede hacerse para la filosofía. Imaginemos un desacuerdo entre un estudiante analítico y un profesor continental acerca de, pongamos por caso, la relación entre la filosofía y las ciencias naturales.<sup>91</sup> Supongamos que ambos saben que desacuerdan y creen justificadamente que el otro posee una perspectiva diferente (el estudiante analítico cree justificadamente que el profesor continental es continental y viceversa). En el sentido débil, el profesor continental es el superior epistémico del estudiante analítico: aquel posee más información, más entrenamiento y experiencia profesional, ha sometido en mayor medida sus creencias al examen crítico de sus pares e incluso podemos suponer que posee mayores virtudes epistémicas. El estudiante analítico, además, reconoce al profesor continental como un superior epistémico débil: por un lado, cree justificadamente que es más probable que el profesor continental haya formado una actitud doxástica racional sobre la cuestión en relación su perspectiva (continental), que él mismo haya forma-

---

<sup>91</sup>En este ejemplo presupongo que existen diferencias fundamentales entre la filosofía analítica y la filosofía continental respecto del objeto de estudio, el método y las metas epistémicas.

do una actitud doxástica racional en relación con la suya (analítica); por el otro lado, el estudiante analítico cree racionalmente que si ambos estuvieran comprometidos con la misma perspectiva epistémica, siendo todo lo demás igual, el profesor continental tendría más probabilidades de arribar a una actitud doxástica racional sobre la cuestión en relación con esa perspectiva. Nuevamente, el ejemplo proporciona apoyo intuitivo a la idea de que es posible creer racionalmente que la perspectiva epistémica propia es preferible y sin embargo considerar al oponente un superior epistémico en un sentido plausible (i.e. en un sentido débil).

Típicamente, el descubrimiento del desacuerdo con un superior epistémico reconocido proporciona evidencia de segundo orden de que existe evidencia de primer orden que no poseo y que refuta mi actitud doxástica inicial, o de que cometí un error al juzgar la importancia de la evidencia que poseo, o de ambas. Sin embargo, este derrotador prescribe una actitud conciliadora siempre y cuando no esté a su vez derrotado. De hecho, *argumentaré que en algunos casos de desacuerdo fuerte el derrotador está derrotado*. En pocas palabras: el reconocimiento de que mi oponente, aun cuando sea un superior epistémico, posee una perspectiva epistémica fundamental muy diferente de la mía, proporciona un derrotador para el derrotador provisto por el descubrimiento del desacuerdo con un superior epistémico. La consecuencia es que en esos casos es racional ser obstinado.

¿En qué consiste el derrotador que derrota al derrotador proporcionado por el desacuerdo? La idea es que el reconocimiento de que mi oponente posee una perspectiva epistémica muy diferente a la mía me proporciona evidencia de que, aun si yo poseyera toda la información que él posee y la capacidad de apreciar esa información impecablemente, mi perspectiva epistémica me haría adoptar una actitud doxástica diferente a la suya. El reconocimiento de que mi oponente posee una perspectiva epistémica muy alejada de la mía me da una razón para creer que la diferencia de opinión no se debe ni a la información que él posee y yo no, ni a las virtudes epistémicas que él posee y yo no, sino a una diferencia fundamental en los compromisos básicos como los que he mencionado a lo largo de esta tesis: la concepción del objeto de estudio, la naturaleza de la evidencia, los criterios de evidencia y las metas

epistémicas prioritarias. En otras palabras, saber que mi oponente posee más información y virtudes cognitivas que yo proporciona en algunos casos un derrotador para mi actitud doxástica; sin embargo, el reconocimiento de que mi oponente posee una perspectiva epistémica muy diferente a la mía derrota a su vez a este derrotador. Así, las razones para conciliar o deferir completamente quedan neutralizadas y, en consecuencia, es permisible ser obstinado.

Para ver el punto, considérense los ejemplos presentados anteriormente. Intuitivamente, el estudiante marxista, a pesar de no ser un experto en inflación, puede mantener racionalmente su creencia aun luego de descubrir el desacuerdo con su profesor liberal. Esto se debe a que reconocer que el economista liberal es, justamente, liberal, le proporciona una razón para creer que la diferencia de opinión no se debe a una diferencia de evidencia o virtudes, sino de perspectiva. Básicamente, el estudiante tiene razones para creer que aun cuando poseyese toda la información y virtudes cognitivas que posee el profesor su perspectiva epistémica lo llevaría a formar una actitud doxástica racional diferente. Esto puede ocurrir por diversas razones: tal vez ciertos hechos que el liberalismo sanciona como evidencia determinante el marxismo los desestima como irrelevantes, o les otorga un lugar subordinado. O al revés, ciertos hechos que son fundamentales para el marxismo son considerados marginales por el liberalismo. O tal vez existen diferentes compromisos metodológicos (e.g. considérese el típico rechazo del precepto del individualismo metodológico por parte de las posiciones de izquierda) que vuelven racionales distintas actitudes doxásticas.

Por otra parte, desde su perspectiva, el estudiante marxista está justificado en creer que su perspectiva es superior, dado que, como argumenté en capítulos anteriores, esta es inmodesta e inmune a evidencia empírica en su contra.<sup>92</sup> En consecuencia, el estudiante marxista puede retener su creencia inicial racionalmente.

Un punto análogo vale para el caso del estudiante analítico y el profesor continental. El primero considera al segundo un superior epistémico (débil).

---

<sup>92</sup>Estoy suponiendo, por mor del argumento, que el marxismo y el liberalismo son perspectivas epistémicas fundamentales.

Sin embargo, no es claro que el estudiante analítico deba conciliar o deferir totalmente en la opinión del profesor continental tan sólo en virtud de la evidencia proporcionada por el desacuerdo (viz. no es obvio que el solo descubrimiento del desacuerdo con el profesor continental lo obligue a abandonar su actitud doxástica inicial). La razón es que debido al reconocimiento de las diferencias fundamentales de perspectiva epistémica, el estudiante analítico tiene razones para creer que aun si poseyera la información, entrenamiento y virtudes del profesor continental adoptaría una actitud doxástica diferente de la de aquél. El reconocimiento de la diferencia de perspectiva epistémica le permite dudar de que el desacuerdo sea decidible siquiera en principio apelando a la información y el modo de apreciarla e indica, en cambio, que este se debe a una diferencia de perspectiva. Obtener evidencia de que el profesor continental posee información que él mismo desconoce significa poco para el estudiante analítico si tiene razones para creer que él mismo no consideraría esa información relevante, o que aun si la considerase de este modo, esta volvería racional, de acuerdo con su perspectiva epistémica analítica, una actitud doxástica diferente.

La conclusión de lo dicho hasta aquí es la siguiente: en algunos casos de desacuerdo con un superior epistémico es posible retener racionalmente la actitud doxástica inicial.

Para finalizar la sección cabe aclarar que lo defendido hasta aquí vale solamente para algunos casos de desacuerdo fuerte, pero no para los casos de desacuerdo débil. En efecto, si desacuerdo con un superior epistémico que además posee la misma perspectiva epistémica que yo, el argumento en favor de conciliar o deferir completamente (de acuerdo al caso) funciona adecuadamente. Si creo justificadamente que tengo compromisos epistémicos fundamentales semejantes a los de mi oponente y descubro que este posee más o mejor evidencia y/o virtudes cognitivas que yo, obtengo evidencia de que o bien existe evidencia que desconozco en contra de mi actitud doxástica o bien juzgué equivocadamente la evidencia que poseo. En cualquier caso, obtengo evidencia de segundo orden que constituye un derrotador no derrotado para mi actitud doxástica inicial y, por lo tanto, debo o bien conciliar o bien deferir completamente en la opinión de mi superior epistémico.

### 3.2.2. Escepticismo meta-filosófico

Lo dicho en la subsección anterior es relevante para apreciar las virtudes del argumento en favor del Escepticismo Meta-filosófico formulado por [Frances \(2013\)](#). El autor se concentra en los siguientes casos. A menudo diversos filósofos sostienen tesis contrarias al sentido común, como

que no existen bates de baseball. O que nada es moralmente incorrecto. O que dos más dos no es igual a cuatro. Otros creen sinceramente que no hay creencias. O que sacarle un centavo a una persona rica puede hacer que instantáneamente deje de serlo. O que ningún enunciado que contenga términos vagos es verdadero (ni siquiera ‘los perros son perros’). Algunos mantienen que nada es verdadero, dado que ‘verdad’ es un concepto incoherente. Muchos creen que los camiones de bomberos no son rojos (ni de ningún otro color). Y por supuesto algunos mantienen que no sabemos nada sobre el mundo físico externo. ([Frances, 2013](#), p. 121) [Traducción mía]

A menudo estos filósofos son mis superiores epistémicos sobre esas cuestiones. Por ejemplo: [Rosen & Dorr \(n.d.\)](#), quienes son mis superiores epistémicos acerca cuestiones metafísicas, creen en el nihilismo compositivo.<sup>93</sup> Aun así creo, por ejemplo, que existen pelotas de fútbol. Esta creencia implica, sin embargo, que esa teoría del error está equivocada (son teorías del error en tanto mantienen que una gran parte de mis creencias de sentido común están equivocadas, aun cuando sea razonable y útil mantenerlas). Frances argumenta que, si luego de descubrir que un superior epistémico desacuerda conmigo respecto de la existencia de pelotas de fútbol aún retengo mi creencia en que existen pelotas de fútbol, esa retención doxástica es epistémicamente defectuosa.

A continuación presentaré el argumento de Frances e indicaré cómo lo dicho en la subsección previa permite rechazar una de sus premisas, bloqueando

---

<sup>93</sup>El nihilismo compositivo puede ser caracterizado, en pocas palabras, como la posición que mantiene que no existen objetos compuestos (e.g. pelotas de fútbol, humanos, televisores, etc.) ([Wasserman, 2015](#), cf.).

así la conclusión. Frances estipula dos condiciones que debe satisfacer un sujeto para ser candidato a verse afectado por el Escepticismo Meta-filosófico.

**Condición 1:**

El sujeto  $S$  está familiarizado con la hipótesis  $H$  (e.g. ‘Júpiter tiene más de doscientas lunas’) y con algunos de los problemas que rodean a  $H$ , incluyendo el conocimiento de los hechos clave de que  $H$  es inconsistente con  $P$  (e.g. ‘Júpiter tiene menos de diez lunas’) y que  $H$  está ‘viva’ en el siguiente sentido fuerte:

- (i) Por muchos años muchos los miembros más valiosos de su comunidad intelectual contemporánea (e.g. astrónomos profesionales que estudian los cuerpos grandes de nuestro sistema solar) han investigado minuciosamente  $H$  para determinar su verdad o falsedad.
- (ii) Un número y un porcentaje significativo de los profesionales del campo relevante para  $H$  considera que  $H$  tiene muy buenas chances de ser verdadera. Los mismos especialistas creen además que  $P$  probablemente sea falsa, por la simple razón de que la evidencia para  $H$  también es evidencia en contra de  $P$ , y  $H$  y  $P$  son obviamente mutuamente inconsistentes.
- (iii) Muchos de los profesionales que suscriben (o casi suscriben)  $H$  y rechazan  $P$  son superiores epistémicos con respecto a los temas más relevantes para  $H$  y  $P$ : estos están más informados que  $S$  en general acerca de los temas que involucran a  $H$ , son más inteligentes, han pensado e investigado si  $H$  es verdadera por más tiempo y con más profundidad, son tanto o más cuidadosos intelectualmente y han comprendido y evaluado cuidadosamente virtualmente toda la evidencia y las razones que  $S$  tiene concernientes a  $H$  y a  $P$  (y usualmente más evidencia y más razones).
- (iv) Esos profesionales alcanzaron esa opinión favorable respecto de  $H$  y  $\neg P$  basados en argumentos para  $H$  y  $\neg P$  que son

altamente respetados por profesionales que rechazan  $H$  y aceptan  $P$ . (Frances, 2013, pp. 126–127) [Traducción mía]

**Condición 2:**

Si  $S$  supiera de cualquier evidencia u otro ítem epistémicamente relevante que pueda despertar dudas sobre  $H$  o  $\neg P$  o la presunta evidencia para  $H$ , entonces tales ítems, si fuesen considerados de manera competente, cuidadosa y justa por miembros de la comunidad de profesionales familiarizados con  $H$  y  $P$  (incluyendo sus superiores epistémicos reconocidos en los temas relevantes), serían casi universalmente considerados como evidencia débil contra  $H$ ,  $\neg P$  y la presunta evidencia para  $H$  (de hecho, a menudo aun los especialistas en  $H$  que acuerdan con  $S$  en que  $H$  es falsa y  $P$  es verdadera dirían esto). (Frances, 2013, pp. 130) [Traducción mía]

Frances denomina a un sujeto que cumple ambas condiciones ‘mero mortal bien informado’ [*well-informed mere mortal*]. Ahora bien, de acuerdo con Frances, si un sujeto satisface la primera condición se sigue que posee evidencia de que existe evidencia que él no posee o cuya importancia ha apreciado inadecuadamente, que apoya una actitud doxástica diferente a la suya. Dada esta situación, retener su actitud doxástica inicial resulta epistémicamente defectuoso, *a menos que el sujeto posea un ítem epistémico que contrarreste la evidencia proporcionada por el desacuerdo* (en otras palabras, un derrotador para el derrotador provisto por el desacuerdo). Ahora bien, si el sujeto cumple la Condición 2, entonces es altamente probable que no posea un ítem que contrarreste la evidencia provista por el desacuerdo. Luego, es altamente probable que sea irracional para ese sujeto retener su creencia a la luz del desacuerdo. En conclusión, si un mero mortal bien informado retiene su creencia a la luz del desacuerdo con un superior epistémico es altamente probable que esa retención sea irracional.

El error en el argumento de Frances está en la premisa según la cual si un sujeto cumple la segunda condición entonces es altamente probable que

no posea un derrotador para la evidencia provista por el desacuerdo con un superior. Para ver el punto, supongamos que desacuerdo con un superior epistémico acerca de la existencia de pelotas de fútbol. La segunda condición mantiene que no hay ningún ‘ítem epistémico’ que yo posea y que sea desconocido o no haya examinado apropiadamente mi superior. Ahora bien, si mi superior examinó ya todas las razones que poseo y considera que en virtud de mis razones en conjunción con el resto de sus razones la actitud doxástica racional es diferente a la que yo mismo he adoptado, entonces ninguna de mis razones puede servir como un derrotador para la evidencia proporcionada por el desacuerdo. Esta idea presupone, sin embargo, que es posible decidir en todos los casos entre mi superior y yo de manera no controvertida qué cosas constituyen razones, qué peso relativo otorgarle a esas razones y qué metas epistémicas son prioritarias en última instancia. Como vimos a lo largo del capítulo 2, en la filosofía más que en ninguna otra disciplina no estamos autorizados a suponer esto sin más. En particular, si el desacuerdo es fuerte, el hecho de que mi superior haya examinado mis razones solo me da evidencia de que, de acuerdo a *su* perspectiva, esas razones no constituyen evidencia suficiente (en conjunción con el resto de su información) para adoptar la actitud doxástica que yo he adoptado, pero eso no significa de ningún modo que de acuerdo con mi perspectiva esas razones, incluso en conjunción con la información que desconozco y que posee mi superior, no sean suficientes para retener ambas. Más aún, incluso si la actitud doxástica que adoptó mi superior es la que su información y perspectiva epistémica vuelven racional, eso no implica que sea la actitud doxástica que esa misma información, considerada desde mi perspectiva, vuelve racional. Básicamente, que no exista nada que yo haya considerado y mi superior epistémico no haya considerado es insuficiente para afirmar que la probabilidad de poseer un derrotador para el desacuerdo es muy baja. Para ello es necesario considerar también si la perspectiva epistémica de mi superior es semejante a la mía.

Si lo dicho hasta aquí es correcto, entonces, existen casos de desacuerdo fuerte con un superior filosófico en los cuales es racional retener la opinión inicial aun luego de descubrir el desacuerdo, debido a que el reconocimiento de la diferencia fundamental de perspectivas epistémicas provee un derrotador

para el derrotador proporcionado por el descubrimiento del desacuerdo. Así, el argumento de Frances en favor del Escepticismo Meta-Filosófico queda bloqueado.

## Capítulo 4

# El Número no importa

No hace falta más que echar un vistazo a la bibliografía para constatar que existe un amplio desacuerdo acerca de la epistemología del desacuerdo. Sin embargo, hay al menos una cuestión sobre la cual se observa cierto consenso: el descubrimiento del desacuerdo con un par epistémico motiva una revisión doxástica de mi parte solo si su creencia es epistémicamente independiente de otras instancias de desacuerdo que ya he tenido en cuenta.<sup>94</sup> La intuición es que si incurriera en una revisión doxástica en virtud del desacuerdo con un par cuya creencia es epistémicamente dependiente de otro par discordante cuya creencia ya he tomado en cuenta, estaría ‘contando dos veces’ un mismo desacuerdo.

Conciliadores y obstinados mantienen esta idea por igual. Elga, un conciliador, afirma que “una opinión externa adicional debe movernos en la medida en que la consideremos independiente de las opiniones que ya hemos tomado en cuenta” (Elga, 2010, p. 177) [Traducción mía]. El obstinado Thomas Kelly, por su parte, sostiene que “aun en los casos en los que las opiniones están marcadamente divididas entre un gran número de personas generalmente confiables, sería un error dejarse impresionar por el mero número de tales individuos que favorece cada lado de la cuestión. Pues el número significa poco en ausencia de independencia” (Kelly, 2010, p. 148) [Traducción mía]. La idea, en términos generales, es que el grado de revisión doxástica

---

<sup>94</sup>Con haber ‘tenido en cuenta’ el desacuerdo con un par me refiero a haber modificado mi opinión (o no) en virtud del conocimiento del mismo.

requerido es indiferente al número de pares con quienes desacuerdo, a menos que las creencias de estos sean epistémicamente independientes entre sí. En otras palabras, una vez tenido en cuenta el desacuerdo con un par epistémico  $P_1$ , el conocimiento del (des)acuerdo con un segundo par  $P_2$  no requiere una nueva revisión doxástica si la creencia de  $P_2$  es epistémicamente dependiente (en algún un sentido a esclarecer) de  $P_1$ .

Esta idea goza de cierto apoyo intuitivo. Considérese el siguiente caso. Dante discute con Enrique respecto de la fecha y horario del próximo recital de Javier Malosetti. El primero afirma que el recital será el dos de mayo a las nueve de la noche, mientras que el segundo sostiene que será el nueve de mayo, una hora más tarde. Dante y Enrique son pares epistémicos respecto de la cuestión, e.g. ambos vieron el mismo anuncio televisivo publicitando el recital. Más tarde Dante se encuentra con Juan Carlos. Juan Carlos cree que el recital es el nueve de mayo a las diez de la noche, pero su creencia se basa en el testimonio de Enrique.<sup>95</sup> La intuición es que si Dante ya revisó su creencia en virtud del desacuerdo con Enrique, no debe incurrir en una nueva revisión doxástica en virtud de su desacuerdo con Juan Carlos. Parece razonable pensar que en caso de revisar nuevamente sus creencias, Dante estaría contando dos veces el mismo desacuerdo, dado que lo que funda la creencia de Juan Carlos no es otra cosa más que el testimonio de Enrique. Lackey reconstruye esta tesis del siguiente modo:

**Creencias Independientes** Cuando  $A$  desacuerda con los pares  $B$ ,  $C$ , etc., con respecto a cierta cuestión y  $A$  ha tomado en cuenta el desacuerdo con  $B$ , el desacuerdo de  $A$  con  $C$ , etc., requiere revisión doxástica de parte de  $A$  solo si las creencias de  $C$ , etc., son independientes de las de  $B$ . (Lackey, 2013, p. 244) [Traducción mía]

<sup>95</sup>Se vislumbra aquí un primer problema. Para que Dante, Juan Carlos y Enrique sean pares epistémicos es necesario que posean la misma evidencia, viz. Juan Carlos debe haber visto el mismo anuncio televisivo que Dante y Enrique. Pero ¿no es epistémicamente reprochable que Juan Carlos dependa del testimonio de Enrique cuando podría apreciar la evidencia por sí mismo? Trataré este tema con más detalle más adelante. Por el momento estipularé que aunque Juan Carlos haya visto el anuncio televisivo (y sea, por lo tanto, par epistémico de Dante y Enrique) basa su creencia en el testimonio de Enrique y no en la evidencia provista por dicho anuncio, y que al hacerlo no incurre en una conducta epistémicamente reprochable.

Frente a este acuerdo extendido se alza en disidencia la voz de [Lackey \(2013\)](#). De acuerdo con la autora, esta idea sobre la relación entre dependencia y desacuerdo es a menudo suscrita pero rara vez argumentada. Lackey realiza varios intentos por caracterizar la idea de dependencia (o independencia) epistémica y argumenta que todos ellos fracasan, para concluir finalmente que el número de pares epistémicos discordantes repercute en el grado de revisión doxástica requerido aun si las creencias de estos son epistémicamente dependientes de otras instancias de desacuerdo ya tenidas en cuenta.

En la próxima sección examinaré cómo mi propia posición acerca del desacuerdo entre pares lidia con esta cuestión. Caracterizaré una noción mínima de dependencia epistémica y expondré sus consecuencias en relación con la posición defendida en esta tesis. Argumentaré que la dependencia epistémica es indiferente en los casos de desacuerdo fuerte, pero relevante en los casos de desacuerdo débil. Luego, en la sección 4.2 expondré y discutiré los argumentos de Lackey, y en la medida en que estos amenazan mi propia postura, argumentaré que o bien fracasan o bien su éxito es inofensivo.

## 4.1. Dependencia epistémica y desacuerdo.

En el capítulo 2 presenté mi propia posición acerca del desacuerdo entre pares epistémicos. Allí defendí que es posible diferenciar al menos dos tipos de pares epistémicos. Los pares epistémicos fuertes son aquellos que comparten una misma perspectiva epistémica, mientras que los pares epistémicos débiles son aquellos cuya perspectiva epistémica es relevantemente diferente. Además, mantuve que diferentes tipos de pares epistémicos generan diferentes tipos de desacuerdo. Denominé desacuerdos fuertes a los desacuerdos entre pares epistémicos débiles, y argumenté que en esos casos el conocimiento del desacuerdo con un par requiere una revisión doxástica significativa. Denominé desacuerdos débiles a los desacuerdos entre pares epistémicos fuertes, y mantuve que en esos casos el desacuerdo no requiere una revisión doxástica significativa. Ahora bien, ¿qué debería decir una posición como esta respecto del problema expuesto en la sección anterior?

La posición defendida en esta tesis es parcialmente conciliadora y parcial-

mente obstinada. Por un lado, mantiene que ante el desacuerdo con un par epistémico fuerte debo revisar mi creencia. Esto se debe a que, una vez fijada una perspectiva epistémica y relativo a un cuerpo de evidencia, existe un único grado de creencia racional hacia una proposición. El descubrimiento del desacuerdo proporciona evidencia de que alguno de los dos (mi par o yo) ha cometido un error al evaluar la información, en el sentido de que no ha adoptado una actitud doxástica racional en virtud de la información que posee y la perspectiva epistémica con la cual está comprometido. Dado que no tengo motivos para pensar que es más probable que fue mi par quien cometió el error, debo reducir hasta cierto punto la confianza en mi opinión inicial. Por otro lado, la teoría estipula que ante el desacuerdo con un par epistémico débil no es necesario incurrir en una revisión doxástica significativa. Si mi oponente posee una perspectiva epistémica suficientemente diferente, poseo un derrotador para la evidencia de error provista por el desacuerdo; es decir, aun cuando un par desacuerde conmigo, es posible que mi creencia sea exactamente la que debería adoptar en virtud de la evidencia que poseo y la perspectiva epistémica con la cual estoy comprometido. Del mismo modo, la situación es compatible con que mi par haya adoptado el grado de creencia que es racional en virtud de la información que posee y su propia perspectiva epistémica. El desacuerdo, en estos casos, no indica necesariamente que alguno haya cometido un error al evaluar la información y, en consecuencia, no requiere una revisión doxástica.

A partir de este breve repaso por la teoría es posible extraer una primera conclusión: en el caso de los desacuerdos fuertes, el número de pares discordantes no repercute en el grado de revisión doxástica requerido, aun si las creencias de estos son epistémicamente independientes de otras instancias de desacuerdo ya tenidas en cuenta. Es importante señalar que esto no se sigue meramente del hecho de que la teoría se comporte en estos casos como una teoría obstinada, sino de las razones por las cuales prescribe una reacción obstinada. Una teoría puede coherentemente ser obstinada y, a la vez, sostener que a medida que crece el número de pares (independientes) discordantes aumenta la presión para revisar la propia opinión. Para ver el punto considérese una posición obstinada de corte egocentrista como la defendida

por Wedgwood (2010). Como toda posición obstinada, esta sostiene que ante el desacuerdo con un par epistémico debo mantener inalterada mi opinión. La razón, de acuerdo con Wedgwood, es que estoy justificado en confiar en mayor medida en mis propios estados mentales y capacidades intelectuales que en los estados mentales y las capacidades intelectuales de otros, en virtud de la relación directa que mantengo con los primeros, contra la relación mediada o indirecta que mantengo con los segundos. A pesar de ser obstinada, esta posición es perfectamente compatible con la idea de que a medida que aumenta el número de pares discordantes cuyas creencias son independientes aumenta la presión para revisar mi propia creencia. Si bien Wedgwood mantiene que debo tener una confianza fundamental en mis propios estados mentales y capacidades intelectuales, esta confianza no es infalible, sino que puede ser derrotada en casos particulares por evidencia indirecta contra su confiabilidad. Así, no es lo mismo desacordar con un par epistémico (en cuyo caso es permisible ser obstinado) que desacordar con cientos de pares epistémicos con creencias independientes. En el segundo caso la evidencia indirecta provista por el desacuerdo es suficiente para derrotar, en esa ocasión particular, la confianza en el resultado de mis propios estados mentales y capacidades intelectuales.<sup>96</sup>

En cambio, de acuerdo con la posición defendida en esta tesis la razón para ser obstinado consiste en que el reconocimiento de una diferencia importante de perspectiva epistémica proporciona evidencia que derrota el derrotador socavante provisto por el descubrimiento del desacuerdo, neutralizando así la evidencia de un posible error propio en la apreciación de la información. En esos casos, la diferencia de opinión puede explicarse perfectamente en función de la diferencia de perspectiva, de manera que el desacuerdo es compatible con que cada discordante haya adoptado exactamente la actitud doxástica racional requerida por su apreciación de la información y la perspectiva epistémica con la que está comprometido. Ahora bien, si los desacuerdos fuertes, considerados globalmente, no proporcionan evidencia de un posible error al apreciar la información, su acumulación no afecta el grado de revisión doxástica requerido, aun cuando los diferentes pares discordantes

<sup>96</sup>Esto no significa abandonar dicha confianza en general o de manera definitiva.

sean epistémicamente independientes. Si esto es correcto, el número de pares epistémicos débiles discordantes es irrelevante para una eventual revisión doxástica, así como su independencia epistémica. Así, al menos en lo que respecta a los desacuerdos fuertes, mi posición se aparta del acuerdo general (con la salvedad de Lackey) según el cual el número de desacuerdos con pares epistémicos es relevante siempre que las creencias de estos sean epistémicamente independientes de otras instancias de desacuerdo ya tenidas en cuenta.

Las cosas son más complicadas en lo que respecta a los desacuerdos débiles. Estos proporcionan evidencia no derrotada de que alguno de los discordantes cometió un error al apreciar la información y, en consecuencia, requieren una revisión doxástica. La pregunta, entonces, es qué debo hacer cuando desacuerdo con un par epistémico fuerte cuya creencia es epistémicamente dependiente de otro par fuerte cuyo desacuerdo ya he tomado en cuenta. Para responder a esta pregunta es necesario precisar la noción de dependencia epistémica en términos aceptables. De ello me ocuparé a continuación.

Un intento de definir la noción de dependencia epistémica puede encontrarse en [Hardwig \(1985, 1991, 1994\)](#). El autor, que está en principio interesado en definir la idea de dependencia epistémica *racional*, señala lo siguiente:

Si  $S_1$  tiene buenas razones para creer que  $S_2$  tiene buenas razones para creer que  $P$ , entonces  $S_1$  tiene buenas razones para creer que  $P$ . ([Hardwig, 1994](#), p. 87) [Traducción mía]

De acuerdo con Hardwig, la creencia de que  $P$  por parte de un sujeto  $S_1$  depende epistémicamente de otro sujeto  $S_2$  si la razón de  $S_1$  para creer que  $P$  consiste en su creencia en que  $S_2$  tiene buenas razones para creer que  $P$ . Sin embargo, no toda razón es una buena razón. Si  $S_1$  tiene *buenas* razones para creer que  $S_2$  tiene buenas razones para creer que  $P$ , entonces  $S_1$  tiene *buenas* razones para creer que  $P$ ; pero si  $S_1$  tiene meramente razones para creer que  $S_2$  tiene buenas razones para creer que  $P$ , entonces  $S_1$  tiene meramente razones para creer que  $P$ . Ahora bien, si  $S_1$  tiene de hecho *buenas* razones para creer que  $S_2$  tiene buenas razones para creer que  $P$  y forma la creencia de que  $P$  basado en ellas, la dependencia de  $S_1$  en  $S_2$  es racional. Si, por el contrario,  $S_1$  tiene meramente razones para creer que  $S_2$  posee

buenas razones para creer que  $P$  y forma su creencia de que  $P$  basado en ellas, entonces la dependencia de  $S_1$  en  $S_2$  es irracional. En ambos casos hay dependencia epistémica, pues la creencia de  $S_1$  se basa en su creencia de que  $S_2$  tiene razones para creer, pero la dependencia es racional solamente si las razones de  $S_1$  para creer que  $S_2$  tiene buenas razones para creer son a su vez buenas razones.

Esta noción de dependencia epistémica es sin dudas atendible. Sin embargo, un examen detenido revela que vuelve trivial la pregunta que nos ocupa. En la cita presentada anteriormente Hardwig mantiene que para que la dependencia epistémica de  $S_1$  sea racional este debe tener buenas razones para creer que  $S_2$  (de quien depende) posee buenas razones para creer. Cuando el autor procede a glosar esta idea, sin embargo, se torna evidente que el estándar para la dependencia epistémica racional es mucho más exigente de lo que se sugiere inicialmente. De acuerdo con Hardwig, para que la dependencia epistémica sea racional es necesario que  $S_1$  crea que  $S_2$  posee *más o mejores* razones para creer. En palabras de Hardwig:

Y  $A$  defiere en  $B$  porque cree que esta tiene buenas razones; son estas buenas razones las que hacen que su opinión cuente ante sus ojos. De hecho,  $A$  defiere en  $B$  porque cree que esta tiene –o podría tener– *mejores* razones que ella. Claramente, todo el punto de apelar al testimonio de otros es que estos saben cosas que nosotros no sabemos. Si este no fuese el caso, fundar una creencia en el testimonio de otro no tendría sentido en el mejor de los casos, y sería en consecuencia no-racional o irracional. La apelación a  $B$  debe ser capaz de reforzar las razones de  $A$  para creer que  $P$ . (Hardwig, 1994, p. 87) [Traducción mía] [Énfasis mío]

Así, de acuerdo con esta posición la dependencia epistémica racional requiere la atribución racional de más y mejor evidencia al sujeto de quien se depende. En otras palabras, la dependencia epistémica racional requiere la atribución de superioridad epistémica a aquél de quien se depende. Esta situación está descartada desde el principio en los casos que nos ocupan, donde

la dependencia es entre pares epistémicos y la paridad es mutuamente reconocida. Si esto es correcto, según el criterio de Hardwig la dependencia entre pares epistémicos resulta ser en todos los casos irracional. De esto se sigue que el desacuerdo con un par epistémico cuya creencia es epistémicamente dependiente de otro par (cuyo desacuerdo ya fue tenido en cuenta) no debe motivar una revisión doxástica adicional, pues se trata de un desacuerdo con alguien cuya creencia es irracionalmente dependiente. El análisis de Hardwig sanciona que debo ser doxásticamente indiferente al número de pares discordantes cuando sus creencias son dependientes, pero lo hace debido a la imposibilidad, por definición, de depender racionalmente de un par.

Existen varias razones para descartar la posición de Hardwig. Una primera razón es más bien dialéctica: es un presupuesto del debate (que tanto Lackey como sus adversarios conceden), que es posible depender racionalmente de un par epistémico. Más allá de esto, la posición de Hardwig es cuestionable en sí misma. Un primer problema (menor) es que existen casos en los cuales es racional depender epistémicamente de otro sujeto aun cuando no haya buenas razones para creer que este posee más o mejor evidencia. Estos son ejemplos en los que poseo la misma evidencia que otro sujeto pero este es mucho mejor a la hora de apreciar su importancia. Así, si  $S_1$  posee la misma evidencia que  $S_2$  respecto de la cuestión  $P$  pero  $S_2$  es notablemente mejor que  $S_1$  para evaluarla, es racional para  $S_1$  depender epistémicamente de  $S_2$ . Este problema no es apremiante, pues la posición de Hardwig podría reformularse, sin traicionar su espíritu, para incorporar este elemento. Basta con afirmar que la dependencia epistémica de  $A$  en  $B$  es racional solo si  $A$  cree que  $B$  es un superior epistémico en alguno de estos dos sentidos o ambos:  $B$  tiene más o mejor evidencia concerniente a  $P$  o es mejor para evaluar dicha evidencia.

Sin embargo, existe otro motivo para impugnar la concepción de Hardwig, que se pone de manifiesto al preguntarnos por qué, si otro sujeto tiene la misma evidencia que yo y es igual de bueno para apreciarla, sería no-racional o irracional depender de él. Sin dudas sería irracional depender de un reconocido inferior epistémico, pues en ese caso tengo más probabilidades de arribar a una creencia con propiedades epistémicas valorables (verdad, conocimiento, justificación, racionalidad) si formo mi creencia de manera autónoma.

Asimismo, sería irracional formar mi creencia de manera autónoma teniendo a disposición la opinión de un experto, pues dependiendo de su opinión es más probable que arribe a una creencia con propiedades epistémicas valiosas.<sup>97</sup> Ahora bien, cuando se trata de un par epistémico tengo la misma probabilidad de formar una creencia con propiedades epistémicas deseables si formo mi creencia autónomamente que si dependo de mi par. Si esto es correcto, depender epistémicamente de un par es al menos epistémicamente *permisible*. Negarlo significaría otorgar un valor adicional a la autonomía por sobre la dependencia, aun cuando no pueda esperarse de aquella ventaja epistémica alguna.<sup>98</sup> Tal vez formar una creencia autónomamente tenga un valor epistémico intrínseco, independientemente de las ventajas epistémicas que esto pueda tener. Esto parece difícil de defender, pero en cualquier caso la afirmación no es obvia y quien desee defenderla tiene la carga de la prueba. En adelante asumiré que es al menos permisible desde el punto de vista de la racionalidad epistémica depender de un par epistémico en la formación de una creencia.

Otro problema con la posición de Hardwig es que clasifica como irracionales casos de dependencia epistémica que intuitivamente no lo son. Considérese el siguiente caso. Ernesto debe ir a la casa de Vicente. Con este fin se toma un colectivo que lo deja relativamente cerca y, una vez en la zona, pregunta a una persona que encuentra en la calle cómo llegar a la dirección que le indicó Vicente. La persona le indica cómo llegar. Ernesto sigue las direcciones y arriba a salvo a la casa de Vicente. Ernesto depende epistémicamente del transeúnte a quien pide indicaciones. Intuitivamente, esa dependencia es racional: pedir indicaciones a completos desconocidos es una práctica habitual y, vale decir, exitosa la mayoría de las veces. Sin embargo, Ernesto no cree lo que le dice el transeúnte porque posea buenas razones para creer que este posee más y mejores razones que él. De hecho, Ernesto no tiene la menor información acerca de dicho transeúnte, quien podría estar igual o menos informado que él sobre la geografía de la zona. Lo que muestra el ejemplo es que

<sup>97</sup>Excepto en los casos señalados en 3.2.

<sup>98</sup>Esto equivaldría a mantener una posición de corte egocéntrico. Sin dudas esta es una opción abierta, pero no es obvio que debamos aceptarla.

no siempre es necesario conocer las credenciales epistémicas del interlocutor para depender racionalmente de él. En numerosas ocasiones, en cambio, es suficiente con no poseer razones para creer que este no posee buenas razones para creer. En otras palabras, parece que lo único que requiere Ernesto en este caso para depender racionalmente del transeúnte es no tener razones para creer que este es poco confiable, un requisito mucho más débil que el que impone Hardwig (creer justificadamente que es confiable). La noción de dependencia epistémica sostenida por Hardwig es incapaz de dar cuenta de estos casos.

Por estas razones, conviene concentrarse en un análisis alternativo de la noción de dependencia, que sea a la vez plausible y más apropiado para nuestros propósitos. Dicho análisis debe ser capaz de precisar la idea de dependencia epistémica de un modo tal que la dependencia epistémica racional entre pares epistémicos sea posible, permitiendo de este modo examinar la cuestión relevante, viz. el impacto del número de pares discordantes en el grado de revisión doxástica requerido (cuando estos son dependientes).

Una caracterización mínima de la idea de dependencia epistémica debería rescatar al menos el siguiente *insight*: si las propiedades epistémicas de una actitud doxástica  $D$  dependen de cierto factor  $F$  (percepción, recuerdo, inferencia, testimonio, procesos o habilidades cognitivas, propiedades modales, otros agentes cognitivos, etc), entonces existen posibles variaciones en  $F$  que traen aparejada una variación en las propiedades epistémicas de  $D$ .<sup>99</sup> En los casos que nos ocupan, la dependencia relevante es la dependencia epistémica de otro agente cognitivo, de modo que de acuerdo con el *insight* arriba señalado, esta debe ser tal que la actitud doxástica  $D$  de un sujeto  $S_1$  depende epistémicamente de  $S_2$  si satisface la siguiente condición: existen posibles cambios en las propiedades epistémicas de  $S_2$  que producen cambios en las propiedades epistémicas de  $D$ .

Ahora bien, como se dijo anteriormente en reiteradas oportunidades, a la hora de juzgar las credenciales epistémicas de otro sujeto, es decir, si ese sujeto es un superior, un inferior o un par epistémico, se deben tomar en

---

<sup>99</sup>(Goldberg, 2011, cf.)

cuenta dos dimensiones: la evidencia y las virtudes cognitivas.<sup>100</sup> Un individuo es un superior epistémico para mí respecto de cierta cuestión  $P$  cuando o bien posee más o mejor evidencia acerca de  $P$  o bien es mejor que yo a la hora de apreciar la evidencia concerniente a  $P$  (o ambas).<sup>101</sup> Algo análogo ocurre cuando se trata de atribuir paridad (misma evidencia y virtudes cognitivas) o inferioridad epistémica (menos evidencia y/o virtudes cognitivas). Si esto es correcto, cuando mi creencia depende epistémicamente de otro sujeto, sea este superior, inferior o par, esto puede deberse a que dependo o bien de su evidencia, o bien de su apreciación de la evidencia (o de ambas). Así, la dependencia epistémica respecto de otro sujeto puede ser de dos tipos:<sup>102</sup>

**Dependencia Epistémica Evidencial** El estado doxástico  $D$  de un sujeto  $S_1$  depende evidencialmente de otro sujeto  $S_2$  cuando satisface la siguiente condición: existen cambios en la evidencia de  $S_2$  que producen cambios en las propiedades epistémicas de  $D$ .

**Dependencia Epistémica Apreciativa** El estado doxástico  $D$  de un sujeto  $S_1$  depende apreciativamente de otro sujeto  $S_2$  cuando satisface la siguiente condición: existen cambios en la apreciación de la evidencia por parte de  $S_2$  que producen cambios en las propiedades epistémicas de  $D$ .

Comencemos con la dependencia apreciativa. Un sujeto puede depender de su par epistémico respecto de la apreciación de la evidencia. Para ver el punto, conviene señalar la diferencia entre *tener* evidencia y *usarla*. Aun cuando dos pares epistémicos fuertes tengan por definición la misma evidencia, es posible que uno de ellos no la use para formar su creencia (i.e. es posible que no base su creencia en su propia apreciación de la evidencia).

<sup>100</sup>Según argumenté previamente, existe una tercera dimensión relevante constituida por la perspectiva epistémica. Recuérdese sin embargo que estoy circunscribiéndome a los casos en que la perspectiva epistémica es compartida, de manera que ese elemento no hace una diferencia.

<sup>101</sup>Con ‘apreciación’ me refiero a la puesta en juego de las virtudes cognitivas con el fin de juzgar el grado de apoyo que confiere la evidencia a cierta actitud doxástica.

<sup>102</sup>Me refiero aquí a la dependencia de otro sujeto, sin perjuicio de que la creencia pueda depender simultáneamente de otros factores externos del entorno epistémico.

Esto hace posible que dicho par dependa, en cambio, de la apreciación de la evidencia que realiza otro. Ahora bien, la distinción entre tener evidencia y usarla es estándar en la bibliografía. Kornblith (1980, pp. 601-602), por ejemplo, introduce la idea a través del siguiente caso. Imaginemos que Alfredo cree justificadamente que  $P$  y *si  $P$  entonces  $Q$* . Además, Alfredo cree  $Q$  y el *modus ponens* es un regla disponible para Alfredo. ¿Está Alfredo justificado en creer que  $Q$ ? Esto es lo que Kornblith tiene para decir al respecto:

Si Alfredo tiene una fuerte desconfianza por el *modus ponens* y aun así cree que  $Q$  porque le gusta el sonido de alguna oración que expresa la proposición  $Q$ , entonces ciertamente Alfredo no está justificado en creer que  $Q$ . (Kornblith, 1980, p. 601) [Traducción mía]

El problema es que aun cuando Alfredo posea la evidencia que justifica  $Q$ , no funda su creencia en  $Q$  en su apreciación de esa evidencia, sino de otro modo epistémicamente ilegítimo (le gusta el sonido de una oración que expresa  $Q$ ). En otras palabras, aunque Alfredo tiene la evidencia que justifica  $Q$ , no la usa para formar su creencia.

En su comentario de este mismo ejemplo, Conee & Feldman (2004, pp. 92-93) mantienen una distinción similar (pese a su desacuerdo con Kornblith respecto de la importancia del mismo en relación con la noción de justificación). Los autores conceden que la creencia de Alfredo en  $Q$  es epistémicamente defectuosa, pero mantienen que eso no se debe a su falta de justificación sino a que no está bien fundada [*well-founded*]. La noción de buena fundación

es una segunda noción evidencialista utilizada para evaluar estados doxásticos. Es una noción evidencialista porque su aplicación depende de dos cuestiones relacionadas con la evidencia— la evidencia que uno *tiene* y la evidencia que uno *usa* al formar la actitud. (Conee & Feldman, 2004, p. 93) [Traducción mía]

De acuerdo con estos autores una creencia está *justificada* para un sujeto en un momento dado si está apoyada por la evidencia que *tiene* ese sujeto

en ese momento. En cambio, una creencia está *bien fundada* para un sujeto en un momento dado si la misma está justificada para ese sujeto en ese momento y, además, este *usa* la evidencia que tiene de modo tal que su creencia esté basada en ella. La distinción entre creencias justificadas y creencias bien fundadas presupone una distinción entre la mera posesión de evidencia y el uso de esa evidencia en la formación de una actitud doxástica.

Una distinción similar puede encontrarse en Audi (1983, pp. 123-124). El autor distingue entre (i) razones para creer que *P*, (ii) razones que *tiene* un sujeto para creer que *P*, (iii) razones *por las cuales* un sujeto cree que *P* y (iv) razones por qué [*reasons why*] un sujeto cree que *P*. En primer lugar, la proposición *Q* es una razón para creer que *P* si mantiene una relación de garantía [*warranting*] con *P*, es decir, si *Q* proporciona una base para creer que *P*.<sup>103</sup> En segundo lugar, *Q* es una razón que tiene *S* para creer que *P* cuando (a) *S* cree que *Q* y (b) *Q* es una razón para creer que *P*. En tercer lugar, *Q* es una razón por la cual un sujeto *S* cree que *P* cuando (a) *S* cree que *P* y cree que *Q*, (b) *S* cree que *P* al menos parcialmente *porque* cree que *Q* y (c) *Q* es una razón para creer que *P* o al menos *S* cree que *Q* es una razón para creer que *P*. Finalmente, *Q* es una razón por qué *S* cree que *P* si *Q* explica al menos parcialmente por qué *S* cree que *P*. El punto importante es que las razones que *tiene* un sujeto *S* para creer que *P* no necesariamente coinciden con las razones *por las cuales* *S* cree que *P*. *S* puede creer que *Q* y *Q* ser una razón para creer que *P* aun cuando *Q* no es la razón por la cual *S* cree que *P*. Nuevamente, estas distinciones permiten ver que un sujeto puede tener evidencia para creer que *P* aun cuando esa evidencia no es la razón por la cual cree que *P*.<sup>104</sup>

Ahora bien, una vez motivada la distinción entre *tener* evidencia y *usarla*, es posible argumentar en favor de la dependencia epistémica apreciativa entre pares epistémicos. La definición de paridad epistémica fuerte mantiene que dos sujetos que son pares epistémicos fuertes tienen la misma evidencia. En

<sup>103</sup>La relación de garantía [*warranting*] es una relación de apoyo epistémico. Cómo precisar esa relación depende de la perspectiva y las preferencias filosóficas que se adopten. En cualquier caso, no afecta el punto que pretendo mostrar a continuación.

<sup>104</sup>Alfredo, en el ejemplo de Kornblith, tiene razones para creer que *Q*, pero la razón por la cual cree que *Q* es que le gusta el sonido de una oración que expresa *Q*.

otras palabras, aun cuando dos pares epistémicos  $S_1$  y  $S_2$  posean la misma evidencia acerca de  $P$ , esto no implica que ambos usen esa evidencia para formar su creencia en  $P$ . Si esto es correcto, el siguiente escenario es posible:  $S_1$  posee la misma evidencia que  $S_2$  acerca de  $P$ , pero  $S_1$  no usa esa evidencia al formar su creencia en  $P$ ; en cambio, la razón por la cual  $S_1$  cree que  $P$  es su creencia en que  $S_2$  cree que  $P$ . De este modo,  $S_1$  no aprecia por sí mismo la evidencia sino que defiere, a través del testimonio o de otra manera, en la apreciación de la evidencia que hace  $S_2$ . En ese caso, la creencia de  $S_1$  depende apreciativamente de  $S_2$ , pues existen cambios posibles en la apreciación de la evidencia por parte de este último que repercutirían en el estatus epistémico de la creencia de  $S_1$ .

Por el otro lado, se encuentra la dependencia evidencial. ¿Puede haber dependencia epistémica evidencial entre pares epistémicos? Supongamos que  $S_1$  depende apreciativamente de  $S_2$ . Existen posibles cambios en el cuerpo de evidencia que  $S_2$  usa para formar su creencia que producen cambios en las propiedades epistémicas de esta. Dado que las propiedades epistémicas de la creencia de  $S_1$  dependen de las propiedades epistémicas de la creencia de  $S_2$ , se sigue que existen posibles cambios en el cuerpo de evidencia que  $S_2$  usa para formar su creencia que producen cambios en las propiedades epistémicas de la creencia de  $S_1$ . En otras palabras, si  $S_1$  depende apreciativamente de  $S_2$ , también depende evidencialmente de este.

Por otra parte, hay posibles cambios en la evidencia que tiene  $S_2$ , pero que no usa para formar su creencia. ¿Existe dependencia evidencial en ese caso? Supongamos que  $S_1$  depende apreciativamente de  $S_2$  y que este último tiene la creencia de que cierto objeto es rojo. Más tarde,  $S_2$  adquiere nueva evidencia según la cual el objeto está iluminado por una luz roja. Esto constituye un derrotador para su creencia inicial, dado que la luz roja puede hacer que un objeto que no es rojo parezca rojo, aun para un individuo cuya percepción funciona correctamente. Ahora bien, la mera posesión de esta pieza de evidencia por parte de  $S_2$  altera las propiedades epistémicas de su creencia (proporciona un derrotador para la misma), aun cuando no la use a la hora de formar esta última. Para ver el punto, supongamos que la creencia de  $S_2$  está inicialmente bien fundada [*well-founded*], es decir,  $S_2$

tiene evidencia que justifica su creencia en que el objeto es rojo y además usa esa evidencia para formar la misma. Una condición para la buena fundación es que el sujeto no posea un cuerpo de evidencia más amplio que el que usó para formar su creencia que derrote el poder justificatorio de este último. Al adquirir evidencia de que el objeto está iluminado por una luz roja sucede exactamente eso:  $S_2$  tiene un cuerpo de evidencia que incluye la evidencia de que el objeto está iluminado por una luz roja y que derrota el poder justificatorio del cuerpo de evidencia inicial en que basó su creencia. Por ende, su creencia ya no está bien fundada. Así, aun cuando  $S_2$  no use la nueva pieza de evidencia para formar su creencia esta puede afectar las propiedades epistémicas de esta última (la fundación y la justificación de la misma) y, de este modo, las propiedades epistémicas de la creencia de  $S_1$ . Así, existen posibles cambios en la evidencia que  $S_2$  tiene (aunque no usa) que producen cambios en las propiedades epistémicas de la creencia de  $S_1$ .

Una vez explicadas ambos tipos de dependencia cabe aclarar que, aunque es posible diferenciarlas analíticamente, estas no pueden darse por separado. Por un lado, la dependencia evidencial no puede darse sin dependencia apreciativa. Para ver el punto considérese lo siguiente. O bien  $S_1$  aprecia la evidencia por sí mismo o bien depende de la apreciación de la evidencia que hace  $S_2$ . Si la creencia de  $S_1$  no depende apreciativamente de  $S_2$ , esta debe basarse en su propia apreciación de la evidencia. Pero si esto es así, la creencia de  $S_1$  se basa tan solo en su propia evidencia (no depende evidencialmente de  $S_2$ ), pues no es posible basar la propia creencia en la apreciación propia de la evidencia que de otro. En otras palabras, si la creencia de  $S_1$  no depende más que de su propia apreciación de la evidencia entonces no depende más que de su propia evidencia. Si esto es correcto, los cambios en la evidencia de  $S_2$  no afectarán el estatus epistémico de la creencia de  $S_1$ . Sin dependencia apreciativa no hay dependencia evidencial; en consecuencia, la dependencia evidencial implica dependencia apreciativa.

Por otra parte, la dependencia apreciativa implica dependencia evidencial. Si  $S_1$  depende apreciativamente de  $S_2$ , existen posibles cambios en la evidencia de  $S_2$  que afectarán las propiedades epistémicas de la creencia de  $S_1$ , *tanto si  $S_2$  usa toda su evidencia como si no*. Por un lado, la adquisición

de nueva evidencia podría aportar un derrotador a la creencia de  $S_2$ , aun cuando este no usara esa evidencia para formar su creencia. De ese modo, podrían verse afectadas las propiedades epistémicas de la creencia de  $S_2$  y, por lo tanto, las de  $S_1$ . Por otro lado,  $S_2$  podría adquirir nueva evidencia y usarla para formar su creencia, en cuyo caso la cuestión es aún más sencilla: si  $S_2$  modifica el cuerpo de evidencia que usa (esto es, la evidencia que aprecia para formar su creencia) esto podría repercutir de algún modo en las propiedades epistémicas de su creencia y, si la creencia de  $S_1$  depende apreciativamente de  $S_2$ , en las propiedades epistémicas de la creencia de  $S_1$ . De este modo, la dependencia apreciativa implica dependencia evidencial.

Para terminar, es necesario realizar dos aclaraciones respecto de la noción de dependencia epistémica. En primer lugar, aun si la creencia de un sujeto depende apreciativa y evidencialmente de otro sujeto esto no significa que no pueda depender además de otros factores. Para ver el punto, es ilustrativo considerar lo que [Carter & Pritchard \(Forthcoming, p. 9\)](#) denominan casos de dependencia epistémica positiva. Estos son casos donde

un agente manifiesta muy poca agencia cognitiva (i.e., mucha menos que lo que normalmente alcanzaría para tener conocimiento), pero su éxito cognitivo constituye conocimiento de todos modos debido a factores externos a su agencia cognitiva. [Traducción mía]

Un ejemplo claro lo constituyen los casos de conocimiento testimonial donde el éxito cognitivo se debe a la presencia de un entorno epistémico amigable. [Goldberg \(2011, pp. 117-118\)](#) construye varios ejemplos que ilustran el punto. En dichos ejemplos un hablante  $S$  testifica que  $P$  en un contexto donde existe un derrotador  $D$  para el testimonio, que el hablante y el oyente ignoran (esto es, ni usan ni tienen esa evidencia), y que hace que tanto la creencia del hablante como su testimonio sean verdaderos tan solo por casualidad (el hablante tiene suerte epistémica). En esa situación, el testimonio no es confiable, dado que no satisface las condiciones de seguridad [*safety*] (fácilmente  $S$  hubiera creído/testificado que  $P$  si fuese falso que  $P$ ) y sensibilidad (hay mundos posibles cercanos donde  $P$  es falso y aun así  $S$  la cree/testifica).

Ahora bien, supongamos que en el contexto en que  $A$  recibe el testimonio está presente  $T$ , quien está al tanto de la existencia de  $D$ , pero también de la existencia de  $D^*$ , un derrotador para  $D$  que hace que la verdad del testimonio no sea mera casualidad. Además,  $T$  es tal que, si  $D^*$  no existiese, advertiría a  $A$  que no debe aceptar el testimonio. El punto es que aun cuando  $A$  no esté al tanto ni de  $D$  ni de  $D^*$ , su creencia es sensible [*sensitive*], segura [*safe*] y confiable, debido al monitoreo externo por parte de  $T$ . A la vez, si  $T$  no estuviera presente la creencia de  $A$  no sería ni sensible, ni segura, ni confiable. Este tipo de casos intenta mostrar que a veces las propiedades epistémicas de la creencia del oyente en un intercambio testimonial no dependen solamente de las propiedades epistémicas de la creencia del hablante, sino también de las propiedades epistémicas del entorno. En los casos de dependencia epistémica entre pares epistémicos fuertes, sin embargo, este factor no será relevante, pues asumiré que los sujetos se encuentran en entornos epistémicos similares. La razón es que el objetivo es examinar el peso específico del número de pares discordantes en la revisión doxástica requerida, y para lograrlo es necesario mantener el resto de los factores fijos en el análisis.

La segunda aclaración consiste en señalar que la dependencia epistémica puede ser parcial. Imaginemos un grupo de investigación científica compuesto por numerosos miembros. Aun cuando estos sean todos pares epistémicos, el cuerpo de evidencia es tan complejo que ninguno de ellos podría apreciarlo por su cuenta en un tiempo razonable. Por este motivo los científicos en cuestión dividen el trabajo de modo tal que diferentes individuos se ocupan de examinar diferentes partes de la evidencia y sacar conclusiones que transmiten al resto. En ese caso, cada individuo aprecia una parte de la evidencia por sí mismo pero a la vez depende epistémicamente de sus pares para la apreciación del resto. En ese caso la dependencia epistémica es solo parcial. En cambio, si un individuo se abstiene totalmente de apreciar su propia evidencia y defiere en un par epistémico (esto es, en la evidencia que posee su par así como en su apreciación de la misma), la dependencia es completa.

Una vez precisada la noción de dependencia epistémica es posible afrontar la cuestión principal. Recordemos el problema. Supongamos que desacuerdo con un par epistémico fuerte y reviso mi creencia correspondientemente.

Luego desacuerdo con un nuevo par epistémico fuerte cuya creencia depende epistémicamente del primero. ¿Debo revisar nuevamente mi creencia en virtud del nuevo desacuerdo, o estaría ‘contando dos veces’ el mismo desacuerdo? En los próximos párrafos argumentaré que la respuesta es negativa.

En la sección 2.4.2 sostuve que el motivo para revisar la propia opinión frente al desacuerdo con un par epistémico fuerte es la siguiente: el hecho de que un par haya apreciado la evidencia de un modo diferente al mío proporciona evidencia de segundo orden de que mi propia apreciación de la evidencia de primer orden estaba equivocada. Ahora bien, cuando la creencia de un par discordante depende epistémicamente de otro sujeto de manera completa eso significa que aquel no basa su creencia ni siquiera en una apreciación parcial de su propia evidencia. En consecuencia, la diferencia de opinión con dicho par no proporciona evidencia *adicional* de que mi propia apreciación fue equivocada. De este modo, cuando me entero de la existencia de un nuevo discordante cuya creencia depende epistémicamente de un par epistémico con quien ya he desacordado, y cuyo desacuerdo ya he tomado en cuenta a la hora de revisar mis creencias, esto no debe moverme a una nueva revisión doxástica. En otras palabras, la evidencia de un posible error de apreciación de mi parte viene dada por el descubrimiento de la apreciación alternativa de la evidencia que realiza un par fuerte. Dado que el nuevo par no ha apreciado la evidencia por sí mismo sino que depende de la apreciación de la evidencia que hizo otro sujeto (la cual ya he tenido en cuenta para revisar mis creencias), el desacuerdo con él no me proporciona *nueva* evidencia de que cometí un error. En consecuencia, no estoy compelido a revisar nuevamente mi posición. En cambio, si la creencia del nuevo par discordante es tan solo parcialmente dependiente de otras instancias de desacuerdo que ya he tenido en cuenta (i.e. el nuevo par discordante ha basado su creencia en la apreciación propia de al menos una parte de su evidencia) esta motiva una nueva revisión doxástica, pues en ese caso el nuevo par fuerte discordante ha apreciado al menos parte de su evidencia y ha basado su creencia al menos parcialmente en esa apreciación, de manera que cuento con evidencia adicional de que pude haber cometido un error.

Esta idea se puede plasmar reformulando **Creencias Independientes**,

el principio con el que comenzamos la discusión:

**Creencias Independientes\*** Cuando  $A$  desacuerda con los pares epistémicos fuertes  $B$ ,  $C$ , etc., con respecto a cierta cuestión y  $A$  ha tenido en cuenta el desacuerdo con  $B$ , el desacuerdo de  $A$  con  $C$ , etc., requiere revisión doxástica de parte de  $A$  solo si las creencias de  $C$ , etc., son (al menos parcialmente) apreciativamente/evidencialmente independientes de  $B$ .<sup>105</sup>

**Creencias Independientes\*** comparte la intuición detrás de **Creencias Independientes**, pero tiene algunas diferencias. En primer lugar, la tesis está restringida al desacuerdo con pares epistémicos fuertes. En segundo lugar, la noción de dependencia epistémica empleada está definida, de manera que el contenido del principio deja de ser misterioso. Por último, se incorpora la noción de dependencia epistémica parcial, en los términos antes especificados.

Resumamos lo dicho hasta aquí. Por un lado, los desacuerdos *fuertes* no motivan en ningún caso una revisión doxástica, sin importar el número de discordantes, ni si sus creencias son o no epistémicamente dependientes de otras instancias de desacuerdo que ya he tenido en cuenta. Esto se debe a que los desacuerdos fuertes, globalmente considerados, no proporcionan en ningún caso una razón para conciliar.<sup>106</sup> Cuando se trata de desacuerdos *débiles*, en cambio, si la creencia del nuevo discordante es al menos parcialmente apreciativamente/evidencialmente independiente de las otras instancias de desacuerdo que ya he tomado en cuenta, debo incurrir nuevamente en una revisión doxástica. En cambio, si la creencia del nuevo discordante es completamente dependiente de alguna otra instancia de desacuerdo en virtud de la cual ya he revisado mi creencia, esta no motiva una nueva revisión doxástica, debido a que el nuevo discordante no apreció la evidencia por sí mismo, y es

<sup>105</sup>Recuérdese que si bien la dependencia apreciativa y la dependencia evidencial son distinguibles analíticamente siempre se dan juntas (la ocurrencia de una implica la ocurrencia de la otra).

<sup>106</sup>Con ‘globalmente considerados’ me refiero a que si bien el desacuerdo proporciona en principio una razón para conciliar esta se encuentra derrotada por el reconocimiento de mi oponente posee una perspectiva epistémica muy diferente a la mía.

justamente el descubrimiento de la existencia de una apreciación alternativa de la misma evidencia lo que proporciona una razón para revisar mi opinión.

Ahora bien, según he mencionado anteriormente, Lackey considera que existen varios factores que agregan ‘fuerza epistémica’ al desacuerdo con un par epistémico aun cuando este sea completamente dependiente de otras instancias de desacuerdo que ya he tenido en cuenta. La conclusión que extrae la autora es que el número hace la diferencia a la hora de revisar mi creencia, aun cuando haya dependencia. En la siguiente sección discutiré los argumentos de Lackey y sostendré que son inofensivos contra **Creencias Independientes\***.

## 4.2. Contra Lackey

Lackey no formula argumentos generales en contra de **Creencias Independientes**; su estrategia consiste, en cambio, en analizar diferentes maneras de entender la noción de dependencia involucrada y mostrar de cada una que es implausible por uno u otro motivo. La primera de estas interpretaciones consiste en entender la idea de dependencia en términos de ‘similitud de criterio’ [*likemindedness*]. A menudo los miembros de cierto grupo piensan de una manera muy similar. Por ejemplo, suele ocurrir que todos los miembros de un partido político piensan del mismo modo respecto de ciertas cuestiones medulares. Supongamos que los miembros del partido  $X$  coinciden en la necesidad de prohibir el recorte de impuestos para los sectores más ricos de la población. Podría argumentarse que una vez que he tomado en cuenta el desacuerdo con un miembro de  $X$  respecto de esta cuestión y he modificado mi actitud doxástica en función de esto, el descubrimiento del desacuerdo con un nuevo miembro de  $X$  resulta epistémicamente indiferente. Dado que todos los miembros del partido  $X$  piensan lo mismo sobre este tema, el desacuerdo con un millón de miembros de  $X$  no debería motivar una revisión doxástica mayor que el desacuerdo con uno solo. Sin embargo, argumenta Lackey, no hay una relación necesaria entre pensar de modo parecido y tener una creencia dependiente. Parece claro que podría suceder que todos los miembros del partido  $X$  pensasen de un modo similar y sin embargo hayan formado sus creencias de manera independiente. Por esta razón, concluye la autora, el

criterio de similitud de criterio no funciona.

Este criterio también es incompatible con la noción de dependencia epistémica que defendí en la sección anterior: que dos individuos piensen de modo similar es compatible con que cada uno posea un cuerpo de evidencia completamente diferente del otro y haya basado su creencia en su propia evaluación de esa evidencia, de manera completamente independiente de otros sujetos. Si mi creencia depende apreciativa y/o evidencialmente de otro sujeto probablemente pensemos de un modo parecido, pero la inversa es falsa, que pensemos de un modo parecido de ningún modo implica que mi creencia dependa apreciativa y/o evidencialmente de la suya.

Una posible explicación de por qué ciertas personas tienen la tendencia a formar las mismas creencias es que se basan en las mismas fuentes de información. Esto nos lleva al segundo criterio que examina Lackey, la dependencia de una misma fuente [*source dependence*]. Según esta interpretación de la idea de dependencia, **Creencias Independientes** sostiene que todos los pares epistémicos que hayan fundado sus creencias en la misma fuente de información deben ser considerados como una misma instancia de desacuerdo. Esto significa que el número de pares epistémicos involucrados en el desacuerdo es indiferente a la hora de incurrir en una revisión doxástica cuando estos fundaron sus creencias en la misma fuente. La noción de ‘dependencia de una fuente’, a su vez, es caracterizada por Lackey de la siguiente manera:

**Dependencia de una fuente** La creencia de  $A$  de que  $P$  es dependiente de la fuente  $X$  si y solo si la creencia de  $A$  de que  $P$  está fundada [*grounded*] en  $X$ . (Lackey, 2013, p. 247) [Traducción mía]

Es importante notar que la noción de ‘fundación’ [*grounding*] no debe ser entendida en términos meramente causales sino en términos epistémicos. Aquí se vislumbra el primer problema con el artículo de Lackey: la autora no desarrolla esta noción más allá de esta observación. Esto vuelve difícil la discusión, pues se supone que debemos entender la dependencia epistémica en términos de la relación de ‘fundación’, pero no sabemos exactamente a qué atenernos en cuanto a esta última, más allá de la exigua observación de que no es una relación meramente causal.

Lackey argumenta que esta manera de entender la dependencia epistémica vuelve falsa **Creencias Independientes**. Existen casos en donde las creencias de dos pares epistémicos son dependientes en el sentido requerido y sin embargo diríamos, intuitivamente, que debemos tratarlos como instancias diferentes de desacuerdo. Para mostrar el punto la autora presenta un ejemplo.

**Abby y Betsy** Abby y Betsy son dos peritos forenses y pares epistémicos, encargadas de analizar las manchas de sangre de la escena de un crimen y dar su testimonio al juez correspondiente. Existe solo un libro de texto acerca del análisis de patrones de manchas de sangre, de manera que tanto Abby como Betsy fundan sus creencias en ese libro. Aunque Abby y Betsy analizan de manera aislada la evidencia encontrada en la escena del crimen (esto es, ninguna conoce la opinión de la otra al respecto), ambas coinciden en que el patrón de impacto de las manchas de sangre encontradas indica que la víctima falleció como consecuencia de un trauma violento y no de una simple caída, como alega la defensa. (Lackey, 2013, cf. 247-248)

El punto es el siguiente: dado que Abby y Betsy fundaron sus creencias en el mismo libro, estas dependen de aquél, según el criterio de dependencia arriba estipulado; sin embargo, la intuición es que el testimonio de ambas peritos tiene más peso epistémico que el testimonio de una sola. La conclusión es que interpretar la dependencia epistémica en términos de **Dependencia de una fuente** arroja una interpretación falsa de **Creencias Independientes**.

En primer lugar es preciso notar que comparto la intuición de Lackey sobre el caso. En efecto, parece que los testimonios de Abby y Betsy en conjunto tienen más peso que el testimonio de cada una por separado. Sin embargo, no es claro que el caso sea siquiera relevante para la cuestión. La pregunta que nos ocupa es si el testimonio de un par epistémico cuya creencia es dependiente *de otro par* cuya opinión ya he tenido en cuenta motiva una revisión doxástica. Pero en el caso imaginado la dependencia no se da entre pares: la creencia de Abby no depende de la de su par Betsy (ni viceversa)

sino que ambas dependen de un libro. Podría entonces dudarse de si el caso tiene alguna relevancia a la hora de juzgar la corrección de de **Creencias Independientes**.

En segundo lugar, la noción de dependencia epistémica que desarrollé en la sección anterior permite dar perfecta cuenta de las intuiciones del caso. Suponiendo que son pares epistémicos fuertes, los testimonios de Abby y Betsy en conjunto tienen más peso epistémico que el testimonio de cada una de ellas individualmente porque, si bien poseen la misma evidencia (la evidencia encontrada en la escena del crimen más la evidencia provista por el libro), cada una la aprecia de manera independiente.<sup>107</sup> La razón para revisar mi opinión frente al desacuerdo con un par es que descubrir que existe una apreciación alternativa de la evidencia por parte de un par epistémico fuerte me proporciona evidencia de haber cometido un error. Dado que en el ejemplo hay dos pares epistémicos, cada una de las cuales ha apreciado la evidencia de manera independiente de la otra, el desacuerdo con ambas proporciona más evidencia de un posible error de mi parte que el desacuerdo con una sola. En consecuencia, el desacuerdo con ambas requiere mayor revisión doxástica que el desacuerdo con una sola. Esta consecuencia es esperable y de ninguna manera hace mella a la intuición detrás de **Creencias Independientes\***

De acuerdo con lo dicho en el párrafo anterior, el problema con el ejemplo es que este no constituye una instancia relevante de dependencia epistémica. De acuerdo con Lackey, sin embargo, el problema es que se trata de un caso de dependencia *parcial*. La autora propone solucionar el inconveniente distinguiendo dos tipos de dependencia:

**Dependencia Parcial de una Fuente** La creencia de  $A$  de que  $P$  es parcialmente dependiente de la fuente  $X$  si y solo si la creencia de  $A$  de que  $P$  está parcialmente fundada en  $X$ . (Lackey, 2013, p. 248) [Traducción mía]

**Dependencia Completa de una Fuente** La creencia de  $A$  de que  $P$  es completamente dependiente de la fuente  $X$  si y solo si la creencia de

<sup>107</sup>“Luego de revisar la evidencia en el juicio por homicidio, tanto Abby como Betsy mantienen, *independientemente del testimonio de la otra...*” (Lackey, 2013, p. 248) [Traducción mía] [Énfasis mío].

*A* de que *P* está completamente fundada en *X*. (Lackey, 2013, p. 248)  
[Traducción mía]

De acuerdo con Lackey, el problema con la idea de dependencia epistémica entendida en términos de dependencia de una fuente (a secas) es que esta es demasiado amplia, ya que da lugar a casos donde existe dependencia epistémica entre pares y, sin embargo, tenemos la intuición de que es necesario contar cada instancia de desacuerdo como una instancia diferente. En el ejemplo anterior, las creencias de Abby y Betsy son solo *parcialmente* dependientes del libro en cuestión, y eso no parece suficiente para evitar una nueva revisión doxástica. La cuestión interesante es, por el contrario, si es necesario incurrir en una nueva revisión doxástica en los casos en que el tipo de dependencia es *completa*. Así, Lackey propone reformular **Creencias Independientes**:

**Creencias Independientes 2** Cuando *A* desacuerda con los pares *B*, *C*, etc., con respecto a cierta cuestión y *A* ha tomado en cuenta el desacuerdo con *B*, el desacuerdo de *A* con *C*, etc., requiere revisión doxástica de parte de *A* solo si las creencias de *C*, etc., no son completamente dependientes de las creencias de *B*. (Lackey, 2013, p. 248) [Traducción mía]

El caso **Abby y Betsy** es inofensivo contra **Creencias Independientes 2**, dado que allí la dependencia es solo parcial. Ahora bien, para examinar si **Creencias Independientes 2** es exitosa, es necesario considerar un caso donde la dependencia sea completa. Para ello Lackey nos invita a examinar un nuevo ejemplo.

**Abby, Betsy, Cathy y Dan** Luego de analizar los patrones de sangre presentes en la escena del crimen, Dan, un perito forense, desacuerda con Cathy, su par epistémico, acerca de la culpabilidad del acusado. Dan considera que el acusado es inocente mientras que Cathy lo considera culpable. A continuación, Dan descubre que también desacuerda con Abby y Betsy, quienes además

de ser pares epistémicos de Dan y Cathy fundaron sus creencias *completamente* en el testimonio de esta última. (Lackey, 2013, p. 249)

Según **Creencias Independientes 2**, el desacuerdo con Cathy debería mover a Dan a revisar su creencia en la misma medida que el desacuerdo con Abby, Betsy y Cathy. Así, el desacuerdo con un solo perito tiene el mismo peso epistémico que el desacuerdo con muchos peritos, si sus creencias dependen *completamente* de la del primero.

Para analizar el ejemplo y argumentar contra **Creencias Independientes 2** Lackey propone distinguir entre dependencia completa *autónoma* y dependencia completa *no-autónoma*. La autora argumenta, contra **Creencias Independientes 2**, que cuando la creencia de un par discordante es completa pero autónomamente dependiente de otro par cuya opinión ya hemos tenido en cuenta, debemos considerarlo como una nueva instancia de desacuerdo e incurrir en una nueva revisión doxástica.

La dependencia completa *autónoma* implica agencia por parte del sujeto que forma la creencia, lo que significa que este monitorea la racionalidad de la fuente de información de la cual depende su creencia, “evaluando críticamente su confiabilidad, monitoreando la presencia de derrotadores, y comparando el contenido de la creencia que forma con sus creencias de trasfondo” (Lackey, 2013, p. 249) [Traducción mía]. La dependencia completa *no-autónoma*, por otra parte, “involucra un sujeto que se apoya ciegamente en una fuente de información, de manera similar al modo en que los niños aceptan cualquier cosa que le digan sus padres” (Lackey, 2013, p. 253) [Traducción mía]<sup>108</sup> Ahora bien, Lackey argumenta que cuando se trata de sujetos cuyas creencias son completa y autónomamente dependientes, el número de pares epistémicos con los cuales se desacuerda hace la diferencia a la hora de revisar las propias creencias. En cambio, si la dependencia es completa pero no autónoma, el número de discordantes es indiferente. Sin embargo, en este último caso no se satisface la condición de paridad epistémica. De esta manera, el defensor de

<sup>108</sup>La analogía de Lackey es al menos desafortunada. Los niños no aceptan cualquier cosa que le digan los padres. Una analogía un poco más apropiada podría ser la de un fanático religioso que acepta todo lo que dice su líder.

**Creencias Independientes 2** parece encontrarse ante un dilema. O bien la dependencia es completa y autónoma, en cuyo caso el número de pares discordantes hace una diferencia en la revisión doxástica, o bien la dependencia es completa pero no autónoma, en cuyo caso el número de discordantes es epistémicamente indiferente pero estos no son pares epistémicos. Si esto es correcto, **Creencias Independientes 2** debe ser abandonada.

Comencemos con los casos de dependencia completa no-autónoma. De acuerdo con Lackey, la dependencia completa no-autónoma implica la ausencia total de agencia racional; el sujeto que forma la creencia no evalúa ni la confiabilidad de la fuente de información ni el contenido de la creencia que forma; solo reproduce ciegamente o “repite como un loro” lo que afirma su fuente. En esos casos, concede Lackey, el desacuerdo con varios pares dependientes no motiva una revisión doxástica mayor que el desacuerdo con uno solo. Sin embargo, esto no constituye una confirmación de **Creencias Independientes 2**, pues tales casos no constituyen casos de desacuerdo entre pares epistémicos. Considérese el caso **Abby, Betsy, Cathy y Dan**. Supongamos que la dependencia de Abby y Betsy respecto de Cathy es no-autónoma. Si Abby y Betsy solo reproducen ciegamente la opinión de Cathy, parece que no son sus pares epistémicos. La idea de paridad epistémica, tal como es entendida en el debate, implica que los pares son iguales tanto desde el punto de vista evidencial como cognitivo; la carencia de agencia cognitiva ciertamente parece impedir se satisfaga esta condición. Así, si bien en este caso el desacuerdo de Dan con Abby, Betsy y Cathy tiene el mismo peso epistémico que el desacuerdo con Cathy sola, este hecho no abona **Creencias Independientes 2**, pues Abby y Betsy no son pares epistémicos de Cathy.

Concederé en primer lugar que si un sujeto se limita a reproducir de manera automática las creencias de cierta fuente, los desacuerdos con este no pueden ser considerados relevantes para el debate: un sujeto de esas características no es siquiera un agente cognitivo. Concederé además provisionalmente, por mor del argumento, que la dependencia epistémica autónoma respecto de un par agrega fuerza epistémica al desacuerdo. Las dependencias autónoma y no-autónoma, tal como las define Lackey, constituyen dos ex-

tremos: la dependencia no-autónoma consiste en la ausencia total de agencia cognitiva (de ahí la sugestiva metáfora de la autora, “repetir como un loro” [*parrotting*]); la dependencia autónoma, del otro lado, requiere el grado más alto de agencia cognitiva compatible con la dependencia. Lo primero que argumentaré es que esta descripción de la cuestión ignora un hecho fundamental: la agencia cognitiva y la autonomía vienen en grados. El argumento que desarrollaré en favor de este punto mantiene que si la agencia cognitiva y la autonomía no admitieran grados sería imposible depender autónomamente y, por lo tanto, racionalmente, de un superior epistémico. Pero podemos depender racionalmente de un superior epistémico. En consecuencia, entre la ausencia total de agencia cognitiva de aquel que ‘repite como un loro’ lo que le dicen y el arduo trabajo epistémico de aquel que filtra exhaustivamente la información provista por su fuente existen casos intermedios en los que un agente exhibe grados moderados de autonomía y agencia cognitiva. Luego sostendré que ciertos grados intermedios de agencia cognitiva son compatibles con la paridad epistémica (a diferencia de la ausencia total de agencia cognitiva, que no lo es). Finalmente, mostraré que un ejercicio moderado de agencia cognitiva y autonomía, a la vez que es compatible con la paridad epistémica, es insuficiente para agregar fuerza epistémica al desacuerdo. Si tengo éxito habré mostrado que el desacuerdo con un par epistémico cuya creencia depende (de un modo moderadamente autónomo) de otra instancia de desacuerdo que ya he tenido el cuenta, no motiva una nueva revisión doxástica. Eso significa que aun concediendo a Lackey sus presupuestos fundamentales, es posible encontrar casos que suscriben la idea de que la dependencia vuelve el desacuerdo con un par epistémicamente indiferente.

La agencia cognitiva y la autonomía vienen en grados. La prueba está en que si la agencia cognitiva y la autonomía no admitieran grados, sería imposible dar cuenta de muchos casos en los cuales dependo racionalmente y, por lo tanto, autónomamente (al menos hasta cierto punto) de un superior epistémico.<sup>109</sup> El argumento es el siguiente. A menudo la dependencia de un experto ostenta las siguientes características. Primero, como lego sobre una cuestión

---

<sup>109</sup>Si dependo racionalmente de un superior epistémico la dependencia no puede ser no-autónoma en el sentido de Lackey.

no poseo la evidencia relevante. En segundo lugar, para poder obtener por mis propios medios dicha evidencia (sin depender de un experto) debería tener cierto entrenamiento y competencias que no poseo. Tercero, obtener esas competencias requiere un grado de habilidad y talento que está fuera de mi alcance, de manera que no solo no tengo la evidencia relevante sino que no podría tenerla aunque quisiese e hiciera todo dentro de mis posibilidades para conseguirla. Por último, aun si adquiriese la evidencia, en el mejor de los casos no sería capaz de apreciar su importancia y, en el peor, ni siquiera la comprendería. Esta situación es bastante común. Si un renombrado grupo de expertos en matemática probara la conjetura de Hodge y yo me enterase de este logro, probablemente me encontraría en la situación arriba descrita. No poseería ni la evidencia, ni la habilidad para obtenerla por mi mismo, ni la capacidad para apreciar su importancia, ni siquiera la inteligencia para comprenderla. Eso significa que no estaría en condiciones de llevar a cabo todas las tareas de filtro epistémico que requiere Lackey. ¿Cómo juzgar la confiabilidad de las pruebas de un grupo de expertos matemáticos sin ser yo mismo uno de ellos? Por otra parte, la contraposición de sus creencias con mi sistema previo de creencias sería completamente inocua, pues carezco por completo de creencias respecto de la conjetura de Hodge, o de matemática avanzada en general. Podría sin dudas tratar de evaluar si el testificante está siendo sincero, pues muchas veces eso no requiere conocimiento técnico especial (basta con juzgar el tono de voz, los gestos, etc), pero eso parece bastante poco en comparación con el grado de agencia cognitiva que requiere Lackey. A pesar de todo esto, si el portavoz de un grupo de reconocidos expertos matemáticos me comunicara (en condiciones normales) que han demostrado la conjetura de Hodge, estaría justificado en creerla. La intuición es que a pesar de no filtrar rigurosamente el testimonio tengo un grado de agencia suficiente para garantizar mi calidad de agente cognitivo y la racionalidad de mi dependencia. Sin embargo, de acuerdo con Lackey, mi dependencia no sería en este caso autónoma. Es decir, los requisitos impuestos por Lackey para depender autónomamente son tan exigentes que vedan muchas veces incluso la posibilidad de depender autónomamente de un superior epistémico. De acuerdo con la posición de Lackey, o bien filtro rigurosamente la infor-

mación de la fuente o carezco de agencia cognitiva. En este caso no filtro rigurosamente la información de la fuente, luego, carezco de agencia cognitiva. Pero sin dudas podemos depender de nuestros superiores epistémicos y conservar sin embargo la calidad de agentes cognitivos autónomos. Aun cuando estemos imposibilitados de implementar en profundidad las tareas de filtrado epistémico que requiere Lackey, no somos necesariamente como el fanático religioso que cree ciegamente lo que dice el líder de su secta.

El problema con la distinción de Lackey es que ignora que la agencia cognitiva y la autonomía vienen en grados. Un sujeto que realiza en profundidad las tareas de filtrado epistémico antes mencionadas ejerce un grado alto de agencia cognitiva y, en consecuencia, exhibe un alto grado de autonomía. En otros casos, en cambio (e.g. el pedido de indicaciones a un transeúnte desconocido), el sujeto ejerce un grado mucho más bajo de agencia cognitiva, y por lo tanto de autonomía (el sujeto que depende de las indicaciones de un transeúnte cualquiera no está en general en condiciones de juzgar su confiabilidad, o la presencia de derrotadores, más que superficialmente). Sin embargo, a pesar de no estar en condiciones de filtrar rigurosamente el testimonio, el sujeto ostenta un grado de autonomía mayor al de alguien que repite ciegamente o de manera automática cualquier cosa que le digan. Es decir, existen grados de agencia cognitiva y, por lo tanto, de autonomía, que están entre los dos extremos que señala Lackey (filtrado epistémico riguroso por un lado y carencia de agencia racional por el otro).

Ahora bien, la cuestión a resolver es, por un lado, si un grado bajo de agencia cognitiva es compatible con la paridad epistémica y, por el otro, si es suficiente para agregar fuera epistémica al desacuerdo.

Respecto de lo primero, Lackey está en lo correcto al mantener que la ausencia total de agencia cognitiva priva a un sujeto de su calidad de par epistémico. Sin embargo, argumentaré a continuación que un grado bajo de agencia cognitiva es compatible con la paridad epistémica. Considérese nuevamente el ejemplo **Abby, Betsy, Cathy y Dan**. Supongamos que Abby forma la creencia de que el acusado es culpable, y esta depende completamente del testimonio de Cathy. Sin embargo, la dependencia de Abby no es autónoma en el sentido estipulado por Lackey: Abby no evalúa rigurosamen-

te la confiabilidad del mismo, ni monitorea detalladamente la presencia de derrotadores en el contexto ni, por último, contrapone el contenido del testimonio con su sistema previo de creencias más que de un modo superficial. Es decir, Abby ejerce un grado bajo de agencia cognitiva y, por ende, de autonomía. Eso no la convierte, sin embargo, en alguien que “repite como un loro” lo que le dicen. Si bien Abby no filtra rigurosamente el testimonio, esta no creería automáticamente *cualquier cosa* que Cathy afirme; si repentinamente Cathy afirmara algo patentemente ridículo, abiertamente inconsistente o totalmente irrelevante, Abby rechazaría el testimonio. Ahora bien, aunque la dependencia de Abby no ostenta el grado de autonomía requerido por Lackey, esto es compatible con que Abby, en la situación imaginada, siga siendo un par epistémico de Cathy. Por un lado, es su par desde el punto de vista evidencial porque posee aproximadamente la misma evidencia, aunque no la use para fundar su creencia en este caso. Por otro lado, es su par cognitivo porque posee aproximadamente las mismas virtudes cognitivas (inteligencia, atención, etc), aun si no las puso en juego en este caso.

El hecho de no haber filtrado rigurosamente el testimonio no hace mella en la paridad epistémica de Abby, pues la definición de par epistémico requiere iguales virtudes cognitivas en general, dejando abierta la posibilidad de que en cada caso particular alguno de los discordantes pueda ejercerlas en mayor o menor medida. De hecho, en muchas ocasiones los desacuerdos entre pares epistémicos fuertes ocurren por errores de desempeño [*performance*] de parte de alguno o varios de los discordantes, errores que son hijos del ejercicio imperfecto de sus virtudes cognitivas. Así, para que Abby cuente como un par epistémico de Cathy basta con que tenga las virtudes cognitivas necesarias para filtrar adecuadamente el testimonio, aun cuando no las haya ejercido rigurosamente en esa ocasión (y haya decidido, en cambio, depender de las virtudes cognitivas de Cathy). La moraleja de lo dicho hasta aquí es que es posible la dependencia epistémica autónoma entre pares epistémicos, aun cuando estos no realicen un filtrado riguroso de la fuente de la cual dependen.

Por último, si lo dicho hasta aquí es correcto, se sigue que el desacuerdo con un par cuya creencia es epistémicamente dependiente (pero solo moderadamente autónoma) de una instancia de desacuerdo que ya hemos tenido

en cuenta no motiva una revisión doxástica. Lo que agrega fuerza epistémica al desacuerdo es, de acuerdo con Lackey, el monitoreo epistémico de la fuente. En los casos donde existe una dependencia moderadamente autónoma este no tiene lugar (al menos no en los exigentes términos descritos por Lackey). Luego, en esos casos el desacuerdo no motiva una revisión doxástica significativa.

Volvamos entonces al dilema planteado por Lackey. Este mantiene que o bien la dependencia es autónoma, en cuyo caso el filtrado epistémico agrega fuerza epistémica al desacuerdo; o bien la dependencia es no-autónoma, en cuyo caso no hay ni siquiera paridad epistémica. En el primer caso el desacuerdo motiva una nueva revisión doxástica aun cuando la creencia del discordante sea dependiente, de manera que **Creencias Independientes 2** es falsa. En el segundo caso el desacuerdo no motiva una nueva revisión doxástica, pero esto no confirma **Creencias Independientes 2**, pues no se trata de un desacuerdo entre pares epistémicos. Los argumentos que he desarrollado hasta aquí proporcionan una primera manera de escapar al dilema. Para argumentar que la dependencia completa autónoma agrega peso epistémico al desacuerdo, Lackey necesita caracterizar esta noción en términos epistémicamente muy exigentes. Sin embargo, según lo dicho hasta aquí, existen casos de dependencia epistémica moderadamente autónoma entre pares epistémicos donde el grado de agencia cognitiva en juego es suficiente para atribuir agencia cognitiva y paridad epistémica, pero insuficiente para argumentar que el desacuerdo motiva una nueva revisión doxástica.

Así, aun si concedemos a Lackey gran parte de sus premisas, es posible encontrar casos que confirman la intuición que he intentado defender y que subyace a **Creencias Independientes**, a saber, cuando la creencia de un discordante depende de otra instancia de desacuerdo que ya he tenido en cuenta, el desacuerdo es epistémicamente indiferente. Nótese, sin embargo, que hasta el momento he concedido, por mor del argumento, que las tareas que Lackey denomina de ‘filtro epistémico’, si son realizadas rigurosamente, agregan fuerza epistémica al desacuerdo. Si esto es correcto, Lackey estaría parcialmente en lo correcto, pues existirían al menos ciertos casos de dependencia epistémica que no vuelven inocuo el desacuerdo. Esta situación

amenaza directamente mi propia posición sobre el asunto, pues he defendido que todo caso de dependencia apreciativa/evidencial completa torna el desacuerdo epistémicamente inocuo, independientemente de si la dependencia es autónoma o no en el sentido estipulado por Lackey. De esta manera, se impone la necesidad de mostrar que el monitoreo epistémico descrito por Lackey no agrega fuerza epistémica al desacuerdo, tarea a la que me avocaré a continuación.

Si Lackey está en lo correcto, el desacuerdo con un par cuya creencia es dependiente de otra instancia de desacuerdo que ya he tenido en cuenta motiva una nueva revisión doxástica, en virtud del alto grado agencia cognitiva ejercido por dicho par al aceptar el testimonio. Mantuve que aun concediendo este punto la estrategia de Lackey fracasa parcialmente, pues existen casos en los que un sujeto forma una creencia dependiente (y autónoma) de un par cuya creencia ya he tenido en cuenta y sin embargo el desacuerdo no motiva una nueva revisión doxástica, pues el grado de agencia cognitiva no es suficientemente alto. A continuación, sin embargo, iré todavía más lejos. Argumentaré que la idea misma de que el filtrado epistémico del testimonio agrega fuerza epistémica a la creencia del oyente puede ser impugnada.

De acuerdo con Lackey existen tres modos en que un agente autónomo puede agregar fuerza epistémica a una creencia en los casos en que existe dependencia autónoma completa. En primer lugar, el sujeto contrapone la información provista por la fuente con sus creencias de trasfondo, e.g., si el testimonio de Cathy contradijera de manera flagrante alguna o varias de las creencias previas que Abby y Besty poseen respecto del análisis de patrones de sangre, estas lo rechazarían. En segundo lugar, el agente posee creencias respecto de la confiabilidad y la sinceridad de la fuente testimonial y eso, de acuerdo con Lackey, puede agregar fuerza epistémica a su creencia, aun si esta depende epistémicamente del testimonio. Por último, al proporcionar su testimonio el hablante asume responsabilidad por la verdad de lo que dice [*vouches for the truth*]. El hablante no solamente emite su opinión acerca de una cuestión particular, sino que se pone en la posición de garante de la verdad de lo que afirma, y esto proporciona fuerza epistémica a la creencia de quien acepta el testimonio. Si todo esto es correcto, el desacuerdo con un

par epistémico motiva una revisión doxástica, aun si este último fundó su creencia completamente en otra fuente cuyo desacuerdo ya hemos tenido en cuenta (e.g. el testimonio de otra persona). En el caso **Abby, Betsy, Cathy Dan**, por ejemplo, si las creencias de Abby y Betsy fueran completamente dependientes del testimonio de Cathy pero hubieran sido formadas de manera autónoma, el grado de revisión doxástica que requeriría el desacuerdo con Cathy sería diferente del grado de revisión doxástica que requeriría el desacuerdo con Cathy, Abby y Betsy.

Comencemos con el primero de los puntos. Recuérdense el ejemplo: Abby, Betsy, Cathy y Dan son peritos forenses (y pares epistémicos) encargadas de analizar las manchas de sangre de una escena del crimen para determinar la causa de muerte de la víctima y juzgar así la culpabilidad del acusado. Dan considera que el acusado es inocente, mientras que Cathy lo cree culpable. Tanto Abby como Betsy, por su parte, creen en la culpabilidad del acusado, pero su creencia es completamente dependiente del testimonio de Cathy (asumiré además que la dependencia es autónoma). Al examinar el caso, Lackey argumenta que si el testimonio de Cathy resultara incompatible con el conocimiento y la experiencia general de Abby acerca del análisis de manchas de sangre, ésta lo rechazaría. La comparación con sus creencias de trasfondo le permiten a Abby filtrar el testimonio, agregándole fuerza epistémica a su creencia más allá del estatus epistémico de la creencia o el testimonio de Cathy (lo mismo sucede con Betsy). Así, Dan debería considerar el desacuerdo con Abby como una nueva instancia de desacuerdo, y modificar nuevamente su actitud doxástica respecto de la proposición relevante de manera acorde. En palabras de Lackey:

Si Cathy hubiera declarado en cambio que la elevada velocidad de impacto de las manchas de sangre en la escena del crimen muestran que la víctima fue apuñalada, entonces la creencia de Abby en que dichas manchas indican un evento como un disparo más que un apuñalamiento le hubiera provisto un derrotador para el testimonio de Cathy. Del mismo modo, si Cathy hubiera reportado que aunque una gran cantidad de manchas de sangre con

una velocidad media de impacto fue encontrada en la escena del crimen el acusado es inocente, la creencia de Abby en que este tipo de manchas no es consistente con la explicación de la defensa según la cual se trató de una simple caída le hubiera proporcionado, una vez más, un derrotador para el testimonio de Cathy. (Lackey, 2013, p. 249) [Traducción mía]

Existe una razón de peso para resistir el argumento de Lackey. El ejemplo **Abby, Betsy, Cathy y Dan** no constituye un caso de dependencia epistémica completa. Supongamos que Cathy afirma que las manchas de sangre en la escena del crimen exhiben una elevada velocidad de impacto, y que esto es compatible con un trauma. Sin embargo, Abby sabe que una elevada velocidad de impacto es más bien indicio de un disparo. Dado este escenario, sin dudas Abby rechazará el testimonio de Cathy. En efecto, esto parece agregar fuerza epistémica a la creencia de Abby. El problema es que para rechazar el testimonio de Cathy, Abby tuvo que analizar por sí misma la evidencia presente en la escena del crimen (en este caso, el hecho de que las manchas de sangre presentan una elevada velocidad de impacto). El razonamiento de Abby puede ser reconstruido del siguiente modo: ‘La escena del crimen presenta manchas de sangre con una elevada velocidad de impacto. Cathy afirmó que esto es indicio de un golpe o trauma. Sin embargo, de acuerdo con mis conocimientos científicos y mi experiencia forense previa esto es indicio de un disparo. Por lo tanto, Cathy está equivocada’. Ahora bien, si Abby apreció por sí misma la evidencia con el objetivo de ‘filtrar’ el testimonio de Cathy parece que, *pace* Lackey, su creencia no es completamente dependiente del testimonio de Cathy, sino que es al menos parcialmente dependiente de su propia apreciación de la evidencia. Es decir, el estatus epistémico de la creencia de Abby no depende completamente del estatus epistémico del testimonio de Cathy, sino que depende parcialmente de sus propios conocimientos científicos y experiencia forense previa. De hecho, si Abby no pusiera en juego estos elementos a la hora de realizar un análisis de la evidencia presente en la escena del crimen esta no podría descartar el testimonio de Cathy.

Lo mismo sucede en el segundo caso descrito en la cita. Si Cathy afirmara

que una gran cantidad de sangre con una velocidad media de impacto fue encontrada en la escena del crimen y aun así mantuviera la inocencia del acusado, Abby podría utilizar sus conocimientos científicos y su experiencia forense para rechazar dicho testimonio. Sin embargo esto implicaría, nuevamente, que Abby ha analizado por sí misma la evidencia, de manera que su creencia no es completamente dependiente del testimonio de Cathy. La conclusión es que al descartar el testimonio de Cathy en virtud de la contraposición de este con sus creencias de trasfondo Abby basa su creencia en su propia apreciación de la evidencia, de manera que esta ya no es completamente dependiente de Cathy. Dado que Abby se basa en su propia apreciación de la evidencia, el desacuerdo con Abby proporciona a Dan evidencia adicional de que él mismo pudo haber cometido un error al apreciar la evidencia y, por lo tanto, le aporta una razón para incurrir en una revisión doxástica. Sin embargo, esto no representa un contraejemplo a **Creencias Independientes\***, pues la creencia de Abby no es completamente dependiente de la de Cathy. Por el mismo motivo, *pace* Lackey, el ejemplo es inofensivo contra **Creencias Independientes 2**.

Es importante resaltar lo siguiente: lo que vuelve el ejemplo de Lackey inofensivo contra mi posición no es el mero hecho de que las propiedades epistémicas de la creencia de Abby dependan de algo más que el testimonio de Cathy, sino de qué es eso de lo cual dependen. Lo importante es que al contraponer el testimonio de Cathy con sus creencias de trasfondo la creencia de Abby se basa parcialmente en su propia apreciación de la evidencia. Es justamente eso lo que proporciona una razón adicional para conciliar. Según argumenté anteriormente, la razón que proporciona el desacuerdo para conciliar constituye evidencia de segundo orden de haber cometido un error al evaluar la evidencia de primer orden, y esta evidencia es provista por el hecho de que un par con la misma perspectiva epistémica haya apreciado la misma evidencia y formado una creencia diferente.

Lackey, sin embargo, niega que Abby funde parcialmente su creencia en la apreciación de sus creencias de trasfondo y, en consecuencia, que la primera dependa epistémicamente de las segundas:

Vale la pena notar que la información de trasfondo de Abby no proporciona apoyo positivo a la creencia en la culpabilidad de acusado sino que, en cambio, funciona como un filtro de evidencia negativa. En particular, su conocimiento sobre el análisis de patrones de manchas de sangre y ciencia forense en general no funda [*ground*] su creencia en la culpabilidad del acusado – el testimonio de Cathy lo hace. (Lackey, 2013, p. 250)<sup>110</sup> [Traducción mía]

Ahora bien, supongamos que Lackey está en lo correcto respecto de esta cuestión. Dado que la autora entiende la noción de dependencia epistémica en términos de fundación, eso significa que la creencia de Abby no depende epistémicamente de la contraposición con sus creencias de trasfondo. El problema es que si la creencia de Abby no depende epistémicamente de sus creencias de trasfondo los posibles cambios en las segundas no deberían afectar las propiedades epistémicas de la primera. En la sección anterior he defendido que una caracterización básica de la idea de dependencia epistémica debe respetar la siguiente condición: la actitud doxástica  $D$  de un sujeto depende epistémicamente de cierto factor  $X$  cuando existen posibles variaciones en  $X$  que producen variaciones en las propiedades epistémicas de  $D$ . Si la actitud doxástica de Abby no depende de sus creencias de trasfondo, eso significa que no cumple la condición, es decir, podrían variar las segundas sin que varíen las propiedades epistémicas de la primera. Si esto es correcto, la creencia de Abby no debería sumar ‘fuerza epistémica’ en virtud de la contraposición con sus creencias de trasfondo y, por lo tanto, no habría motivos para mantener que el desacuerdo con Abby y Cathy requiere una revisión doxástica mayor que el desacuerdo con Cathy sola.

Así, la posición de Lackey enfrenta un dilema. Si el filtro epistémico constituido por la contraposición con sus creencias de trasfondo afecta las propiedades epistémicas de la creencia de Abby entonces la segunda depende epistémicamente del primero y, en consecuencia, aunque el desacuerdo con

---

<sup>110</sup> Recuérdese que Lackey no proporciona un análisis de la relación de fundación [*grounding*], de manera que es difícil evaluar apropiadamente si la contraposición con las creencias de trasfondo funda o no una creencia.

Abby y Cathy requiera una revisión doxástica mayor que el desacuerdo con Cathy sola esto no representa un contraejemplo a mi posición, pues se trata de un caso de dependencia epistémica parcial. Si, en cambio, las propiedades epistémicas de la creencia de Abby no dependen epistémicamente de la contraposición con sus creencias de trasfondo entonces este filtro epistémico no debería agregar fuerza epistémica a la creencia de Abby, de manera que el desacuerdo con Abby y Cathy requeriría el mismo grado de revisión doxástica que el desacuerdo con Cathy sola. En cualquiera de los dos casos, **Creencias Independientes\*** queda fuera de peligro.

Ahora bien, el ejemplo examinado es tal que Cathy no solamente comunica a Abby su creencia en la culpabilidad del acusado sino también las razones que tiene para creerlo. Sin embargo, es posible imaginar una situación donde Cathy solo comunica a Abby su creencia en la culpabilidad del acusado, y Abby basa su creencia completamente en ese testimonio. Denominaré a esta variante del ejemplo **Abby, Betsy, Cathy y Dan\***. En ese caso, Abby difícilmente podrá comparar el testimonio de Cathy con sus creencias de trasfondo del modo en que podía hacerlo de acuerdo con la descripción previa del ejemplo. Esto nos conduce al segundo modo de monitoreo epistémico señalado por Lackey. Aun en este caso, mantiene Lackey, Abby es capaz de juzgar al testificante en tanto fuente confiable de información:

Puesto de otra forma, Abby podría no ser capaz de evaluar independientemente la proposición en cuestión – si el acusado es culpable o no–, pero podría ser capaz de evaluar independientemente si Cathy es una testigo confiable, una fuente creíble de información, una forense competente, entre otros. (Lackey, 2013, p. 251) [Traducción mía]

Lackey proporciona dos argumentos en favor de esta idea. En primer lugar, nos invita a considerar y comparar dos escenarios alternativos: en el primero un experto, *A*, afirma que *P*; en el segundo, *A* afirma que *P* seguido de otro experto en la misma área, *B*, que afirma “*A* es altamente confiable”. La intuición es que el testimonio tiene más fuerza epistémica en el segundo caso, debido a que *B* considera a *A* como una fuente confiable de información.

Consideraciones similares se aplicarían al caso del desacuerdo. Aunque Abby cree que el acusado es culpable basada completamente en el testimonio de Cathy, la información que posee respecto de esta última en relación con su alta confiabilidad agrega fuerza epistémica al desacuerdo de ambas con Dan.

Un segundo argumento viene a reforzar el primero. Es posible imaginar una situación en la que Abby está en una mejor posición epistémica que Cathy a la hora de discriminar entre forenses confiables, tanto en general como respecto de esta cuestión particular. Por ejemplo, podría ocurrir que Cathy sea una persona con baja autoestima que suele menospreciar sin motivos sus propias opiniones, mientras que Abby puede juzgarlas por su verdadero valor. Si Lackey está en lo correcto, en ese caso podría ocurrir que la creencia de Abby tuviese más fuerza epistémica que la de Cathy, a pesar de depender epistémicamente de esta última.

El primer argumento fracasa. Concedo la intuición inicial a Lackey: si un experto  $A$  afirma que  $P$  y un segundo experto  $B$  corrobora la confiabilidad del primero, el caso a favor de  $P$  es más fuerte que si solo existiera el testimonio inicial de  $A$ . Sin embargo, el ejemplo ignora una cuestión fundamental: la cuestión relevante no es si el testimonio de  $B$  proporciona evidencia para creer que  $P$ , sino si agrega evidencia para creer que  $P$  *que no haya sido ya tomada en cuenta*. Considérese el siguiente par de escenarios. En el primero  $A$  afirma que  $P$ ,  $B$  afirma que  $A$  es un testigo confiable y esto último es información nueva para el receptor de ambos testimonios (el receptor del testimonio no conocía las credenciales epistémicas de  $A$ , o no estaba del todo seguro al respecto). En el segundo caso  $A$  afirma que  $P$  y  $B$  afirma que  $A$  es un testigo confiable, pero el testimonio de  $B$  no agrega información nueva al receptor de ambos testimonios (el oyente estaba completamente informado acerca del grado de confiabilidad de  $A$ ). En ambos casos el testimonio de  $B$  le proporciona al oyente una razón para creer que  $P$ , pero hay una diferencia: en el primer caso el testimonio de  $B$  debe llevar al oyente a aumentar su confianza en  $P$ , pues este le proporciona información sobre la confiabilidad de  $A$  que no había tenido en cuenta anteriormente; en el segundo caso, en cambio, el testimonio de  $B$  no debe modificar la confianza en  $P$  por parte del oyente, pues aquel no aporta información alguna que el oyente no haya

ya tenido en cuenta a la hora de formar su creencia (recuérdese que en el escenario imaginado el oyente ya está al tanto de la confiabilidad de *A*).

Los casos de desacuerdo que nos incumben, argumentaré, son análogos al segundo de los escenarios. Recuérdese que los casos de interés para esta tesis involucran el reconocimiento mutuo de la paridad epistémica, es decir, cada uno de los discordantes cree justificadamente del otro que es un par epistémico y, por ende, que es más o menos igual de confiable al apreciar la evidencia. Con esto en mente, volvamos al caso **Abby, Betsy, Cathy y Dan**. Dan desacuerda con su par epistémico Cathy. Dan cree justificadamente que Cathy es su par epistémico, de manera que cree justificadamente que Cathy es tan confiable como él para juzgar la culpabilidad del acusado. Luego Abby forma su creencia en la culpabilidad del acusado basada completamente en el testimonio de Cathy (recuérdese además que en esta variante del ejemplo Cathy no proporciona las razones para creer en la culpabilidad del acusado, solo afirma que es culpable). El hecho de que Abby juzgue que Cathy es una forense competente y una testimoniante confiable sin dudas proporciona a Dan evidencia en favor de *P*, pero no es evidencia en favor de *P que Dan no haya ya tomado en cuenta*. El testimonio de Abby sobre la confiabilidad de Cathy no aporta información nueva a Dan, quien en virtud de su atribución de paridad epistémica a Cathy, ha tomado debida nota de la confiabilidad de Cathy, y ha modificado sus creencias correspondientemente. Por lo tanto, el desacuerdo con Abby no proporciona a Dan un motivo para una nueva revisión doxástica, aun cuando Abby haya filtrado el testimonio de Cathy a través de la evaluación de su confiabilidad como testimoniante.

El segundo argumento también fracasa. Si Abby está en una mejor posición para juzgar la confiabilidad de Cathy como perito forense (tanto en general como en lo concerniente a esta cuestión en particular) que Cathy misma, estas no son pares epistémicos: en particular, Abby posee evidencia sobre la confiabilidad de Cathy que Cathy misma no posee. Lackey considera esta objeción y responde que la paridad epistémica es en todos los casos respecto de cierta cuestión particular, en este caso, la culpabilidad del acusado. Pero la confiabilidad de Cathy es una cuestión diferente de la culpabilidad del acusado, de manera que es posible que Abby posea más evidencia que Cathy

respecto de la primera y aun así sea su par epistémico respecto de la segunda. La respuesta de Lackey ignora un hecho fundamental, sin embargo: las dudas irracionales de Cathy sobre sus propias aptitudes como perito forense (en general y en este caso en particular) constituyen un derrotador para sus juicios sobre el tema. Así, Cathy no tiene la misma probabilidad que Abby de formar una actitud doxástica racional sobre la cuestión. Pero si Cathy no tiene en general la misma probabilidad que Abby de formar un juicio racional sobre cuestiones forenses ¿por qué habría que considerarlas pares epistémicos? Por otra parte, una de las condiciones que deben satisfacer dos sujetos para ser pares epistémicos es poseer las mismas virtudes cognitivas. Entre las virtudes cognitivas suele citarse la ausencia de prejuicios relevantes. Cathy posee un prejuicio irracional (su injustificada baja autoestima) que Abby no posee y que afecta su racionalidad para formar juicios relacionados con la ciencia forense, no solo en general, sino en la ocasión particular en consideración. Esto es más que suficiente para despojar a Cathy de su título de par epistémico de Abby.

El punto puede reforzarse aun más. Supongamos que Lackey está en lo correcto, y la paridad epistémica es respecto de cierta cuestión particular, en este caso la culpabilidad del acusado, y esto significa que Abby puede ser mejor que Cathy para juzgar la confiabilidad de esta última sin dejar por eso de ser su par epistémico respecto la cuestión de la culpabilidad del acusado. Ahora bien, si la posesión y apreciación de evidencia concerniente a la confiabilidad de Cathy es completamente independiente de la posesión y apreciación de evidencia concerniente a la culpabilidad del acusado, podría haber un sujeto (llamémoslo Edward) inferior epistémicamente a Cathy respecto de la culpabilidad del acusado y que sea sin embargo mejor que Cathy para juzgar su propia confiabilidad. En ese caso, sería posible que un inferior epistémico sea capaz de juzgar la confiabilidad de Cathy aun cuando dependa completamente de esta última a la hora de juzgar la culpabilidad del acusado. Este inferior epistémico estaría, al igual que Abby, en posición de filtrar el testimonio de Cathy, evaluando si esta es una fuente confiable de información, una testigo fiable y una perito competente. Así dadas las cosas, supongamos que luego de desacordar con Cathy y modificar su creencia

correspondientemente, Dan desacuerda con Edward. En virtud de un razonamiento análogo al de Lackey, parece que Dan debería revisar nuevamente su creencia en virtud del desacuerdo con Edward, aun cuando la creencia de este es completamente dependiente de la de Cathy y, sobre todo, aun cuando *Edward es un inferior epistémico tanto de Dan como de Cathy*. Al igual que Abby, Edward filtra el testimonio de Cathy, de manera que su creencia debería agregar fuerza epistémica del mismo modo que la de Abby. Esta es una consecuencia indeseable, pues Dan no debería revisar su opinión en función del desacuerdo con un inferior epistémico.

En otras palabras, Lackey afirma que (a) la apreciación de la confiabilidad de su fuente agrega fuerza epistémica al desacuerdo con un par cuya creencia es completamente dependiente de otras instancias de desacuerdo ya tenidas en cuenta y (b) la capacidad de apreciar la confiabilidad de otro sujeto respecto de cierta cuestión es independiente del grado de competencia relativa sobre la cuestión misma. El resultado de conceder estas dos premisas es que el desacuerdo con un *inferior* epistémico cuya creencia es completamente dependiente de otra instancia de desacuerdo (con un par) que ya hemos tenido en cuenta podría motivar una nueva revisión doxástica. La moraleja es que es debemos rechazar la idea de que las creencias de Abby sobre la confiabilidad del testimoniante agregan fuerza epistémica a su creencia en la culpabilidad del acusado, al menos en el sentido de que su desacuerdo con Dan motive una revisión doxástica mayor.

He aquí un último argumento. Abby, Cathy y Dan son pares epistémicos y este hecho es conocido por los tres. Esto significa que si Abby considera a Cathy una científica competente, una testigo confiable y una hablante sincera deberá conceder a Dan los mismos atributos. Abby debe reconocer que Dan es un científico igualmente competente, un testigo igualmente confiable y un hablante igualmente sincero que Cathy. En consecuencia, Abby tiene tan buenas razones para aceptar el testimonio de Dan como para aceptar el de Cathy, y Dan conoce este hecho. En particular, Dan sabe que si Abby hubiese escuchado su testimonio en lugar del de Cathy, debería haberlo aceptado del mismo modo que aceptó aquel; esto es, las mismas consideraciones que llevaron a Abby a creer el testimonio de Cathy la hubieran llevado a creer el

testimonio de Dan. En otras palabras, Dan sabe que fácilmente Abby podría haber formado la creencia de que el acusado es inocente (recuérdese que Abby solo filtra el testimonio en virtud de la confiabilidad del testimoniante –que es igual para Dan y Cathy, en tanto pares epistémicos–, pero no aprecia la evidencia por sí misma). Además, Dan sabe que si Abby se enterase de que él cree que el acusado es inocente debería reducir su confianza en la culpabilidad del acusado. Por último, Dan sabe que si Abby recibiese su testimonio y el de Cathy a mismo tiempo y tuviese que decidir en cual confiar basada tan solo en su apreciación de la confiabilidad de ambos esta no tendría razones de peso para privilegiar el testimonio de Cathy por sobre el suyo, pues ambos son en principio igualmente confiables. Todo esto proporciona razones a Dan para mantener su opinión en virtud del desacuerdo con Abby (si la creencia de esta es dependiente de la de Cathy y Dan ya ha modificado su opinión en virtud del desacuerdo con esta última).

Resumamos lo dicho hasta aquí. El primer argumento de Lackey, que busca probar (a), fracasa. La creencia de Abby en la confiabilidad de Cathy proporciona una razón para creer que el acusado es culpable, pero esta no es una razón que Dan no haya ya tomado en cuenta al desacordar con Cathy. En consecuencia, en esas circunstancias el desacuerdo con Abby no motiva una nueva revisión doxástica. El segundo argumento buscar reforzar (a), pero para ello presupone (b). Sin embargo, (b) es falsa: si Cathy poseyera un prejuicio contra sus propias opiniones en materia forense esto la volvería menos confiable que Abby para formar juicios al respecto, y eso afectaría la paridad epistémica. En tercer lugar, la concesión de (a) y (b) arroja un resultado indeseable: Dan debería revisar su creencia en virtud del desacuerdo con Edward, un inferior epistémico que es muy bueno para juzgar la confiabilidad de Cathy (mejor que Cathy misma) y cuya creencia es completamente dependiente de la de esta última. Por último, Dan sabe que la decisión de Abby de confiar en el testimonio de Cathy no significa que esta tenga razones para privilegiar a Cathy por sobre su propio testimonio: las mismas consideraciones que llevaron a Abby a creer que el acusado es culpable la hubieran llevado a creer que es inocente si hubiese recibido el testimonio de Dan. Estas consideraciones permiten concluir que el segundo elemento que de acuerdo

con Lackey agrega fuerza epistémica, en realidad no lo hace.

Resta considerar el tercer modo en que la dependencia autónoma puede añadir fuerza epistémica. Lackey sostiene que al dar testimonio el hablante se hace responsable por la verdad de lo que dice [*vouches for the truth*], y esto agrega fuerza epistémica al desacuerdo:

Más aún, el mero hecho de que Abby afirme *de plano* [*flat out asserts*] su creencia agrega fuerza epistémica al desacuerdo con Dan más allá del testimonio de Cathy. Considérese lo siguiente: si Cathy afirmara que el acusado es culpable en vistas del desacuerdo con Dan, y Dan supiera que Abby no le creyó a Cathy, es bastante claro que esto contaría como evidencia *contra* el testimonio de Cathy. La contracara de esto es que cuando Abby acepta el testimonio de Cathy y cree que el acusado es culpable en base a este, su afirmación de que este es el caso proporciona evidencia adicional en favor de esta proposición. Abby está invitando a los receptores de su testimonio a confiar [*trust*] en ella, no en Cathy, y asume responsabilidad por la verdad de esta afirmación. [...] está tomando parte de la carga epistémica en sus hombros, y esta no puede ser completamente transferida a Cathy. La fuerza epistémica del desacuerdo de Abby con Dan, entonces, va más allá del testimonio de Cathy. Así, aun si Abby, Cathy y Dan pudieran ser vistos como pares epistémicos, la dependencia de una fuente autónoma y completa fallaría en proporcionar una interpretación verdadera de Creencias Independientes 2. (Lackey, 2013, p. 252) [Traducción mía]

En el pasaje arriba citado, Lackey argumenta que las relaciones interpersonales de autoridad y responsabilidad pueden agregar fuerza epistémica al desacuerdo. En efecto, varios autores han defendido la idea de que el tipo de razón para creer que proporciona el testimonio es de segunda persona, en el sentido de que se basa en la confianza en una autoridad epistémica legítima Moran (2006); McMyler (2011). Ahora bien, si ese es el caso resulta problemática la idea de que al conocer el desacuerdo con Abby debemos

modificar *parcialmente* nuestra creencia. Si Abby, al aseverar que el acusado es culpable, le pide a Dan que *confíe* [*trust*] en su autoridad y acepte deferir los posibles desafíos epistémicos que se presenten, entonces parece que para Dan aceptar el testimonio significa creer lisa y llanamente que el acusado es culpable, y no solo bajar el grado de confianza en su creencia previa (la creencia de que el acusado es inocente). Si Dan tan solo redujera su confianza en la inocencia del acusado no estaría confiando en la autoridad epistémica de Abby, sino tomando su testimonio como mera evidencia. Si, en cambio, elige confiar en la autoridad de Abby, entonces no hay lugar para una reducción *parcial* de la creencia. Confiar en Abby, aceptar su autoridad, implica creer que el acusado es culpable y abandonar por completo la creencia previa.

### 4.3. Conclusión

A menudo se afirma, sin proporcionar argumentos firmes, que el desacuerdo con un par cuya creencia es epistémicamente dependiente de una instancia de desacuerdo que ya he tenido en cuenta no motiva una revisión doxástica. En esta sección examiné la cuestión. En primer lugar mantuve, contra la opinión general, que ciertos desacuerdos, los desacuerdos *fuertes*, no motivan en ningún caso una revisión doxástica, sin importar el número de discordantes ni si sus creencias son o no epistémicamente dependientes de otras instancias de desacuerdo que ya he tenido en cuenta. En segundo lugar, presenté una noción de dependencia epistémica según la cual la dependencia epistémica respecto de otro sujeto puede ser de dos tipos, apreciativa o evidencial, y sostuve que aunque estas son analíticamente distinguibles ocurren siempre juntas. En tercer lugar, argumenté que cuando se trata de desacuerdos *débiles*, si la creencia del nuevo discordante es (al menos parcialmente) apreciativa/evidencialmente independiente de otras instancias de desacuerdo que ya he tomado en cuenta, debo revisar nuevamente mi creencia; en cambio, si la creencia del nuevo discordante es completamente dependiente de alguna otra instancia de desacuerdo en virtud de la cual he revisado mi creencia, esta no motiva una nueva reforma doxástica. Finalmente, discutí los argumentos de Lackey. Por un lado, mantuve que aun concediendo la dicotomía

entre dependencia autónoma y no-autónoma existen casos que exhiben un grado moderado de agencia cognitiva y autonomía, compatible con la paridad epistémica pero insuficiente para motivar una revisión doxástica. Por el otro lado, mostré que el monitoreo racional de la fuente de información no agrega fuerza epistémica al desacuerdo.

## Capítulo 5

# La Coherencia del conciliacionismo

Tal y como se dijo en los capítulos anteriores, una de las posiciones con más peso en el debate acerca del desacuerdo entre pares epistémicos es el conciliacionismo, aquel que mantiene, dicho brevemente, que el desacuerdo con un par epistémico requiere una revisión doxástica por parte de los discordantes. Estas posiciones han sido tanto defendidas como impugnadas. En este capítulo me ocuparé de una objeción que, por estar dirigida contra toda posición conciliadora, es potencialmente dañina para la postura defendida en este trabajo. En primer lugar, desarrollaré una versión de la objeción y examinaré su alcance y su éxito. En segundo lugar, haré lo propio con una versión diferente del problema. Por último, indagaré si la objeción alcanza a la teoría defendida en esta tesis.

La objeción de la que me ocuparé en este capítulo fue formulada inicialmente por [Weatherson \(2013\)](#) y retomada luego por [Elga \(2010\)](#).<sup>111</sup> Las posiciones conciliadoras afirman que frente al descubrimiento del desacuerdo

---

<sup>111</sup>El artículo de Weatherson vio la luz como una entrada de su blog personal en el 2007. Elga formula posteriormente la objeción de manera independiente, aunque señala en una nota al pie que tuvo conocimiento de esta al leer un manuscrito de Thomas Kelly donde este la presentaba sin suscribirla. Aunque las objeciones mencionadas se circunscriben a la cuestión del desacuerdo entre pares epistémicos, pueden encontrarse formulaciones más generales del problema en [Putnam \(1979\)](#), [Lewis \(1971\)](#), [Pollock \(1987\)](#), [Field \(2000\)](#) y [Frances \(2010\)](#).

con un par epistémico debo reducir la confianza en mi opinión inicial. Ahora bien, una cuestión sobre la cual es posible desacordar es cuál es la reacción doxástica (epistémicamente) apropiada ante el descubrimiento del desacuerdo con un par epistémico acerca de la reacción doxástica (epistémicamente) apropiada frente al descubrimiento del desacuerdo con un par epistémico. En pocas palabras, qué hacer frente al desacuerdo con un par epistémico acerca del desacuerdo entre pares epistémicos. De hecho, esta situación no solo es posible: la existencia del debate mismo respecto de la epistemología del desacuerdo da testimonio de esto. La posibilidad de desacordar acerca del desacuerdo parece generar *prima facie* una aporía para el conciliacionismo: Elga resume la idea de la objeción bajo el lema, “las posiciones conciliadoras prescriben en algunos casos su propio rechazo” (Elga, 2010, p. 179) [Traducción mía].

He aquí una primera presentación del problema. Supongamos que soy un defensor del conciliacionismo. En virtud de mi compromiso con esta postura debería estar dispuesto a modificar el grado de confianza que asigno a cierta proposición, si descubro que desacuerdo con alguien a quien considero un par epistémico sobre la cuestión. Supongamos que descubro que un colega filósofo de quien creo justificadamente que es mi par epistémico defiende férreamente una postura obstinada (cree, por lo tanto, que el conciliacionismo es falso). Al enterarme del desacuerdo debería reducir el grado de confianza que asigno al conciliacionismo y asignar un grado de confianza mayor a las posiciones obstinadas. Si mi posición conciliadora requiere que modifique *radicalmente* mis creencias entonces parece que si aplico adecuadamente mis propios criterios debo asignar un grado de confianza muy bajo al conciliacionismo, es decir, debo abandonar el conciliacionismo. En esa situación, el conciliacionismo recomienda abandonar el conciliacionismo y adoptar una posición obstinada, lo cual parece volver incoherente la posición.

Podría objetarse que no toda posición conciliadora prescribe *abandonar* la creencia mantenida como consecuencia del desacuerdo con un par epistémico. Sin embargo, las posiciones moderadas parecen sufrir el mismo inconveniente. Supongamos que soy un conciliacionista más moderado, de manera que considero que el desacuerdo con un par epistémico requiere una revisión doxástica

menor, sin que esto signifique necesariamente abandonar la creencia previamente sostenida. En ese caso el mero desacuerdo con un par epistémico no será suficiente para que reduzca el grado de confianza en el conciliacionismo tanto como para considerar que lo rechazo. Lamentablemente, es posible formular un problema análogo. Asumamos que más tarde encuentro un nuevo par epistémico con compromisos obstinados, que formó su creencia independientemente de la creencia del primero. Parece que debo reducir nuevamente mi confianza en el conciliacionismo y aumentar mi confianza en una posición obstinada. Si descubro un número suficiente de pares epistémicos defensores de una posición obstinada y estos formaron sus creencias independientemente, eventualmente deberé reducir tanto el grado de confianza que invierto en el conciliacionismo como para rechazarlo, así como aumentar tanto el grado de confianza que invierto en las posiciones obstinadas como para aceptarlas. Nuevamente, parece que en ciertas circunstancias, si soy conciliador, debo rechazar el conciliacionismo. Esto parece indicar que el conciliacionismo es una posición incoherente (al menos en ciertas circunstancias) y eso constituye en principio una razón para abandonarlo. En las próximas secciones presentaré esta objeción en las formulaciones de Elga y Weatherson y discutiré su alcance y su éxito, así como soluciones alternativas al problema.

## 5.1. Elga y Weatherson

Una formulación de la objeción pertenece a [Elga \(2010\)](#). El argumento puede ser reconstruido del siguiente modo:

1. En algunas circunstancias el conciliacionismo prescribe su propio rechazo.
2. Una posición sobre el desacuerdo entre pares epistémicos que prescribe en algunas circunstancias su propio rechazo es incoherente.
3. Por lo tanto, el conciliacionismo es incoherente.

Elga ofrece una defensa de ambas premisas.

*En algunas circunstancias el conciliacionismo prescribe su propio rechazo.* Así como discordamos sobre el pronóstico del tiempo, política, deportes y muchas otras cosas, es posible desacordar sobre la respuesta correcta al desacuerdo entre pares epistémicos (esto sucede de hecho entre varios filósofos). Una posición conciliadora debería expedirse sobre estos casos. Pero al hacerlo parece meterse en problemas: supongamos que soy un defensor del conciliacionismo y me encuentro con un par epistémico que mantiene una postura obstinada. Si me tomo en serio el compromiso con el conciliacionismo debería reducir la confianza que asigno al conciliacionismo mismo y aumentar la confianza en una postura obstinada. Si bien el desacuerdo con un solo par podría no ser suficiente para abandonar mi creencia en el conciliacionismo, el desacuerdo con un número suficiente de pares epistémicos cuyas creencias sean independientes me forzaría eventualmente a rechazar el conciliacionismo y adoptar una postura obstinada. Es decir, en ciertas circunstancias el conciliacionismo prescribe su propio rechazo.

*Una posición sobre el desacuerdo entre pares epistémicos que prescribe en algunas circunstancias su propio rechazo es incoherente.* En defensa de esta premisa Elga proporciona un argumento que se puede reconstruir del siguiente modo:

4. Toda posición sobre el desacuerdo entre pares epistémicos es parte de un método inductivo fundamental.
5. Si una posición sobre el desacuerdo entre pares epistémicos prescribe en ciertas circunstancias su propio rechazo, el método inductivo fundamental del que esta forma parte prescribe en ciertas circunstancias su propio rechazo.
6. Si un método inductivo que prescribe su propio rechazo es incoherente, la posición sobre el desacuerdo entre pares epistémicos que forma parte de él y prescribe su propio rechazo es incoherente.
7. Un método inductivo que prescribe su propio rechazo es incoherente.
8. Por lo tanto, una posición sobre el desacuerdo entre pares epistémicos que prescribe su propio rechazo es incoherente.

Veamos qué ofrece Elga, a su vez, en defensa de las premisas de este argumento.

*Toda posición sobre el desacuerdo entre pares epistémicos es parte de un método inductivo fundamental.* Elga no defiende esta premisa. Como dije en capítulos anteriores, un método inductivo es un método para evaluar evidencia: ofrece recomendaciones acerca de qué creer en función de un curso de experiencia dado. Sin dudas es plausible que una posición acerca del desacuerdo entre pares epistémicos sea parte de un método inductivo, pues esta ofrece prescripciones acerca del modo de dar cuenta de cierto tipo de evidencia, a saber, la evidencia obtenida al ganar conocimiento del desacuerdo con un par epistémico. Sin embargo, la premisa no solo afirma que una posición sobre el desacuerdo entre pares epistémicos es parte de un método inductivo sino que mantiene que es parte de un método inductivo *fundamental*. Como se dijo anteriormente, un método inductivo fundamental es un método que no puede ser evaluado a partir de otros métodos, sino que solo puede evaluarse a partir de sí mismo. De este modo, un método inductivo fundamental también ofrece recomendaciones acerca de cuál es el método inductivo que se debe seguir. Esta premisa es crucial para formular la objeción: si las posiciones sobre el desacuerdo entre pares epistémicos no son parte de un método inductivo fundamental el argumento falla (me detendré sobre este punto con más detalle más adelante). Sin embargo no hay una defensa de esta premisa en el artículo de Elga.

*Si una posición sobre el desacuerdo entre pares epistémicos prescribe en ciertas circunstancias su propio rechazo, el método inductivo fundamental del cual esta forma parte prescribe, en ciertas circunstancias, su propio rechazo.* En defensa de esta premisa Elga ofrece el siguiente argumento:

Más despacio: supongamos que uno tiene la posición  $V$  sobre el desacuerdo, y supongamos que uno tiene el método inductivo  $M$ . La posición  $V$  debe ser parte del método inductivo  $M$ . Entonces, si (dado un curso de experiencia particular) la posición  $V$  prescribe el rechazo de la posición  $V$ ,  $M$  debe (dado ese curso particular de experiencia) prescribir el rechazo de la posición  $V$ .

Esto se debe a que  $M$  prescribe todo lo que prescribe  $V$ . Pero rechazar la posición  $V$  es rechazar  $M$ , dado que  $V$  es una parte de  $M$ . En consecuencia,  $M$  prescribe el rechazo de  $M$ . Así, si  $V$  se auto-socava [*self-undermining*]], entonces  $M$  también. (Elga, 2010, nota al pie 6) [Traducción mía]

*Si un método inductivo que prescribe su propio rechazo es incoherente, las posiciones sobre el desacuerdo entre pares epistémicos que prescriben su propio rechazo son incoherentes.* Elga parece sugerir que esta premisa se sigue de la anterior:

Ahora supongamos que mi posición acerca del desacuerdo prescribe en ciertas situaciones su propio rechazo. Entonces mi método inductivo también prescribe en ciertas situaciones su propio rechazo. Pues mi posición acerca del desacuerdo es parte de mi método inductivo. Así, *para mostrar que las posiciones auto-socavantes acerca del desacuerdo son incoherentes es suficiente con probar que los métodos inductivos auto-socavantes son incoherentes.* (Elga, 2010, p. 180) [Traducción mía] [Énfasis mío]

Como argumentaré más adelante, la última afirmación está injustificada. Sin embargo, dejaré esta cuestión en suspenso por el momento para proseguir con la exposición del modo en que Elga motiva cada premisa.

*Un método inductivo que prescribe su propio rechazo es incoherente.* En el capítulo 2 presenté un argumento en este sentido. Repongo aquí el argumento análogo que Elga extrae del trabajo de Lewis (1971). Supongamos que existe una revista, *El Rincón del Consumidor*, que califica electrodomésticos y da consejos a los lectores respecto de cuáles comprar. Sin embargo, además de calificar y recomendar electrodomésticos, *El Rincón del Consumidor* califica y recomienda revistas que califican y recomiendan electrodomésticos. *El Rincón del Consumidor* no puede recomendar coherentemente a otra revista por sobre sí misma (asumiendo que la revista alternativa da consejos diferentes a los suyos). Para ver el punto, supongamos que *El Rincón del Consumidor* recomienda al lector “Compre solo el tostador  $X$ ”, mientras que

*Consumo o Muerte* recomienda “Compre solo el tostador  $Y$ ”. Supongamos ahora que *El Rincón del Consumidor* afirma además “Siga las recomendaciones de *Consumo o Muerte*”. En ese caso *El Rincón del Consumidor* ofrece consejos incoherentes, pues por un lado recomienda comprar el tostador  $X$  y por otro aconseja seguir el consejo de *Consumo o Muerte*, que recomienda comprar el tostador  $Y$ .

Del mismo modo que es incoherente para una revista que califica y recomienda electrodomésticos recomendar a otra revista por sobre sí misma, es incoherente para un método inductivo fundamental recomendar a otro método inductivo (incompatible) por sobre sí mismo. Para reforzar el punto, Elga se apoya en el argumento ya mencionado de (Field, 2000, p. 131). Un método inductivo proporciona una regla para responder a distintos cursos de experiencia. Supongamos que el método inductivo  $A$  recomienda formar la creencia  $X$  frente al curso de experiencia  $E$ , mientras que el método inductivo  $B$  recomienda formar la creencia  $Y$  frente al mismo curso de experiencia (y no es posible creer conjuntamente  $X$  e  $Y$ ). Supongamos además que el método  $A$  recomienda seguir el método  $B$ . En esa situación, el método  $A$  da consejos incoherentes: aconseja formar la creencia  $X$  frente al curso de experiencia  $E$  y a la vez aconseja seguir el método  $B$ , el cual recomienda formar la creencia  $Y$  frente al curso de experiencia  $E$ . Así, el método  $A$  aconseja formar la creencia  $X$  frente al curso de experiencia  $E$  y no formar la creencia  $X$  frente al curso de experiencia  $E$  (y formar la creencia  $Y$ , incompatible con  $X$ , frente al curso de experiencia  $E$ ).

De acuerdo con Elga, existen al menos dos maneras de solucionar el problema. La primera consiste en abrazar una posición obstinada. En ese caso el desacuerdo sobre el desacuerdo lejos está de generar problemas. Para ver el punto, supongamos que mantengo una posición obstinada acerca del desacuerdo entre pares epistémicos. Luego descubro que un par epistémico que desacuerda conmigo acerca de la posición correcta frente al desacuerdo con un par epistémico. Mi posición es obstinada, de manera que frente al desacuerdo con un par epistémico, esta recomienda mantener mi propia posición inicial. Así, parece no haber riesgo de que mi posición prescriba su propio rechazo.

La segunda solución consiste en adoptar una posición conciliadora con alcance restringido. El problema se presenta porque la posición conciliadora considerada recomienda la conciliación sobre absolutamente todo. Si restringimos la norma de manera adecuada el problema desaparece; solo debemos modificar la posición de manera tal que esta requiera ser conciliador ante todo desacuerdo *menos* ante el desacuerdo sobre el conciliacionismo mismo. De esa manera es posible bloquear la presunta incoherencia. Una preocupación respecto de esta movida, sin embargo, es que resulta a primera vista arbitraria y *ad hoc*. No parece haber razones, más allá de evitar la inconsistencia, para limitar de este modo la posición.

La segunda es la solución preferida por Elga. Este argumenta que restringir el alcance del conciliacionismo no es en absoluto arbitrario o *ad hoc*, pues el problema en cuestión no es específico de las posiciones acerca del desacuerdo entre pares epistémicos sino que aqueja a cualquier método inductivo fundamental (recordemos que para Elga las posiciones sobre el desacuerdo forman parte de un método inductivo fundamental). Dado que el problema es general, hay razones independientes de la epistemología del desacuerdo para restringir las posiciones conciliadoras de manera tal que estas sean dogmáticas respecto de sí mismas (esto es, que no puedan juzgarse a sí mismas como incorrectas). Para cualquier norma, método o regla fundamental, argumenta Elga, es necesario que esta sea dogmática respecto de sí misma si ha de evitar caer en el tipo de incoherencia antes mencionada. Por ende, la restricción del conciliacionismo no resulta arbitraria sino que se funda en razones independientes a la epistemología del desacuerdo.<sup>112</sup>

Dejemos de lado por el momento la solución de Elga. Existen varias maneras alternativas de argumentar que la objeción no es exitosa en primer lugar (el problema ni siquiera se plantea), de manera que comprometerse con una solución como la de Elga (o con alguna otra) no es necesario. En pri-

---

<sup>112</sup>Considérese a modo de ejemplo una regla inductiva fundamental plausible –y, de hecho, defendida por varios filósofos fuera del contexto del debate sobre el desacuerdo entre pares epistémicos– según la cual un sujeto debe formar las creencias que estén mejor apoyadas por la evidencia total que posee en un momento dado. Es posible imaginar una situación donde la evidencia total apoya abandonar la norma antes mencionada. En ese caso, parece que el método prescribe su propio rechazo.

mer lugar, se podría argüir que la objeción no es exitosa porque aun cuando el conciliacionismo prescribiese en ciertas circunstancias su propio rechazo eso no mostraría que es falso, sino algo diferente, a saber, que no puede ser racionalmente creído en esas circunstancias. Esto último no constituye una razón para rechazar el conciliacionismo. En segundo lugar, se puede impugnar la premisa que mantiene que la posición sobre el desacuerdo entre pares epistémicos es parte de nuestro método fundamental. Por último, aun si se concede que la posición que adopta un sujeto respecto de la epistemología del desacuerdo es parte de su método inductivo fundamental, se podría contra-objetar que si un método inductivo es fundamental entonces no puede revisarse en función de nueva evidencia empírica (Field, 2000, cf.).

Comenzaré con el primer punto. Que las posiciones conciliadoras prescriban su propio rechazo no muestra que sean falsas. Varios autores señalan que aun si el conciliacionismo, en ciertas circunstancias, se auto-socavase [*self-undermines*], eso no alcanzaría para probar que es falso. La contra-objeción consiste en mostrar principios obviamente verdaderos que, en ciertas circunstancias, se auto-socavan. Graves (2010, p. 225) presenta el siguiente ejemplo:

**EP1** Para cualquier sujeto  $S$ , proposición  $P$  y tiempo  $T$ , si la creencia de  $S$  de que  $P$  en  $T$  es completamente el resultado de una corazonada, una ilusión [*wishful thinking*], un golpe en la cabeza, una afortunada lesión cerebral o una sacudida producto del rayo láser de un alfa-centauro, entonces la creencia de  $S$  de que  $P$  en  $T$  no está justificada. [Traducción mía]

Es claro que **EP1** es verdadero. Parece incluso necesariamente verdadero. También es claro, sin embargo, que en ciertas circunstancias **EP1** prescribe su propio rechazo. Supongamos que llego a creer **EP1** en base a una corazonada. En ese caso, **EP1** prescribe su propio rechazo, pues la norma afirma que si formo una creencia en base a una corazonada no estoy justificado. En esas circunstancias, **EP1** prescribe el rechazo de **EP1**. En la misma línea, Christensen (2009, p. 763) somete a consideración el siguiente principio:<sup>113</sup>

<sup>113</sup>Ver Frances (2010) y Matheson (2014), para otras formulaciones de la misma preocupación.

**Humildad Mínima** Si he pensado casualmente sobre  $P$  por 10 minutos y he decidido que es correcto, y descubro que mucha gente más inteligente que yo y más familiarizada con la evidencia y los argumentos relevantes ha pensado largo tiempo sobre  $P$  e independiente pero unánimemente ha decidido que  $P$  es falsa, debería estar menos confiado en  $P$ . [Traducción mía]

Nuevamente, este principio parece claramente verdadero. Sin embargo, en ciertas circunstancias prescribe su propio rechazo: basta con considerar una situación en la que  $P$  es **Minimal Humility**. De este modo, argumentan Graves y Christensen, que un principio prescriba su propio rechazo en ciertas circunstancias no alcanza para mostrar que es falso.

Así, señala Matheson (2014, p. 4), la imputación contra el conciliacionismo tiene el problema de sobre-generalizar de un modo indeseable. Si el argumento de Elga fuera correcto y esto fuera suficiente para mostrar la falsedad de un principio epistémico (o, en el caso de Elga, la necesidad de restringirlo dogmáticamente) cualquier posición acerca de la justificación epistémica (con un antecedente contingente) resultaría falsa. Considérese el último caso a modo de ejemplo:

**Confiabilismo** Una creencia está epistémicamente justificada si y solo si es el resultado de un proceso confiable de formación de creencias.

Es posible imaginar circunstancias en las que creo **Confiabilismo** pero no he formado mi creencia a través de un proceso confiable. En ese caso, de acuerdo con el confiabilismo, no estoy justificado a creer en el confiabilismo. El problema puede formularse para numerosas posiciones acerca de la justificación epistémica.<sup>114</sup> El punto es siempre el mismo; el que cierto principio epistémico prescriba su propio rechazo en ciertas circunstancias contingentes no alcanza para mostrar que sea falso, y si lo hiciese la objeción sobre-generalizaría de un modo indeseable.

La objeción de Elga parece mostrar, en cambio, que un principio epistémico que prescribe en ciertas circunstancias su propio rechazo no puede ser

<sup>114</sup>Considérese, por ejemplo, un sujeto que cree la tesis evidencialista sin apoyo evidencial alguno.

racionalmente creído en esas circunstancias. De eso no se sigue, sin embargo, que el principio sea falso. Tampoco se sigue que otras creencias fundadas en dicho principio no estén justificadas.<sup>115</sup> Podría argumentarse que el hecho de que un principio no pueda ser racionalmente creído en ciertas circunstancias es suficiente para rechazarlo. Sin embargo, esto presenta un inconveniente: si ese fuera el caso deberíamos rechazar cualquier posición sobre la justificación epistémica con un antecedente contingente.

La segunda manera de impugnar el argumento consiste en rechazar la idea según la cual las teorías sobre el desacuerdo entre pares epistémicos forman parte de un método inductivo fundamental. Antes, sin embargo, es necesario realizar una aclaración. Considero que aun si concediéramos este punto, el argumento de Elga fracasaría. Para mostrarlo basta con examinar el paso de (5) a (6). (5) sostiene que si la posición de un sujeto sobre el desacuerdo prescribe su propio rechazo entonces el método inductivo de dicho sujeto también lo hará. La razón es que su posición sobre el desacuerdo es parte de su método inductivo, de manera que todo lo que dice la primera lo dice también el segundo. De esto se sigue que si la posición de un sujeto acerca del desacuerdo es incoherente entonces su método inductivo también lo será, pero no la inversa, esto es, no se sigue que si el método inductivo de un sujeto es incoherente entonces su posición sobre el desacuerdo también lo será. La razón es que un método inductivo dice mucho más que una posición sobre el desacuerdo entre pares, de manera que es posible imaginar un método inductivo incoherente en el sentido relevante (realiza prescripciones incompatibles) que contenga una posición sobre el desacuerdo absolutamente coherente. Basta con imaginar un sujeto cuyo método inductivo contiene el principio confiabilista arriba mencionado más una posición obstinada acerca del desacuerdo entre pares epistémicos. Dicho método inductivo prescribe en ciertas circunstancias su propio rechazo: si el sujeto forma la creencia en el confiabilismo a través de un proceso de formación de creencias poco

---

<sup>115</sup>Si formo una creencia en el principio confiabilista arriba mencionado a través de un proceso no confiable no estoy justificado a creer en el confiabilismo. De eso no se sigue, sin embargo, que no esté justificado en esas mismas circunstancias en creer que el objeto que tengo delante mío es una computadora, si formé esta creencia a través de un proceso confiable.

confiable entonces el confiabilismo prescribe el rechazo del confiabilismo, es decir, realiza prescripciones incoherentes. Dado que la tesis confiabilista es parte de su método inductivo (éste último dice todo lo que dice aquélla), este realiza prescripciones incoherentes. Sin embargo, de esto no se sigue que su posición sobre el desacuerdo realice prescripciones incompatibles. Como argumenté anteriormente, para las posiciones obstinadas los casos de desacuerdo sobre desacuerdos no resultan problemáticos. En consecuencia, aun cuando un método inductivo que prescribe su propio rechazo fuera incoherente, de esto no sigue que la posición sobre el desacuerdo entre pares que contiene también lo sea, aun si esta última es parte del primero.

Una forma de reformular el argumento de Elga para volverlo plausible es considerar a las posiciones acerca del desacuerdo entre pares epistémicos como métodos inductivos *fundamentales* (y no solamente como *parte* de un método inductivo fundamental, como ocurre en el argumento anteriormente presentado). Si se considera al conciliacionismo como un método inductivo fundamental en sí mismo entonces las consideraciones del párrafo anterior se vuelven irrelevantes y la objeción atendible. Como dije anteriormente, los métodos inductivos fundamentales son reglas para asimilar evidencia, con la particularidad de que no se puede apelar a una regla diferente de ellos mismos para juzgar si el método es correcto. En ese caso, frente al desacuerdo sobre el desacuerdo el conciliacionismo prescribe su propio rechazo y la aceptación de una posición diferente, de manera que proporciona consejos incoherentes.

Sin embargo, el artículo de Elga carece de una defensa de la idea de que una posición acerca del desacuerdo entre pares epistémicos constituye un método inductivo *fundamental*. Esto representa un problema, pues el siguiente escenario parece plausible. Un sujeto cree en el conciliacionismo. Sin embargo, no evalúa la corrección del conciliacionismo de acuerdo con el conciliacionismo mismo, sino que posee un método inductivo más fundamental que utiliza para ese fin. Ese método inductivo determina que el sujeto debe creer en el conciliacionismo salvo en las circunstancias en que este proporcione consejos incoherentes. En este último caso, el método inductivo fundamental prescribe abandonar el conciliacionismo así como todas las creencias fundadas en este, y adoptar la regla alternativa que goce de

mayor apoyo. En ciertas circunstancias, e.g. cuando el sujeto desacuerda con un par epistémico acerca de la respuesta correcta frente al desacuerdo con un par epistémico, el conciliacionismo proporciona consejos incoherentes. Por lo tanto, en esas circunstancias el sujeto debe rechazar el conciliacionismo y las creencias que formó en base a este y adoptar la posición alternativa. La prescripción del método inductivo fundamental no es incompatible con ninguna de las prescripciones del conciliacionismo, pues el primero tiene prioridad sobre el segundo. Por supuesto, si el compromiso con el conciliacionismo es fundamental no es posible juzgar la corrección del conciliacionismo a partir de un método diferente, pero Elga nos debe un argumento de por qué no podría haber un método inductivo más fundamental que el conciliacionismo que determinase, en ciertas circunstancias, que es necesario rechazarlo. Elga no proporciona razón alguna para creer que el conciliacionismo es un método inductivo fundamental; pero si el conciliacionismo no es un método inductivo fundamental el problema no se presenta, de manera que la objeción de Elga se diluye (así como su solución se torna innecesaria).

Sin embargo, existe una tercera línea de respuesta posible. Esta concede que el conciliacionismo es un método inductivo fundamental pero niega que los métodos inductivos fundamentales prescriban su propio rechazo. Esta línea de respuesta puede extraerse del trabajo de [Field \(2000\)](#) –aunque este se ocupa de la objeción planteada en toda su generalidad, no de la cuestión del conciliacionismo en particular. En su presentación de la objeción que nos ocupa Elga menciona que su argumento se apoya en una formulación anterior de Field en el artículo antes citado. Sin embargo, en ese trabajo Field argumenta que el problema [*puzzle*] es en última instancia inocuo. Veamos por qué.

Field considera que la pregunta principal a contestar es si un método inductivo fundamental puede ser visto como empíricamente vulnerable [*empirically defeasible*] o, por el contrario, debe ser visto como empíricamente inmune. El autor plantea el problema de manera general. La primera parte dice así. Queremos que nuestros métodos inductivos sean confiables (en el presente y en el futuro). Podemos investigar empíricamente, a su vez, si nuestro método inductivo fue confiable en el pasado. Es posible que el resul-

tado de esta investigación sea negativo, esto es, es posible que lleguemos a la conclusión de que nuestro método fue poco confiable en el pasado, y que algún otro método fue más confiable. Dado que asumimos que la confiabilidad del método en el pasado es un indicador de la confiabilidad del método en el futuro, podemos concluir que nuestro método será menos confiable que el alternativo en el futuro. En ese caso, parece razonable pensar que deberíamos cambiar de método. Todo lo dicho anteriormente, afirma Field, se aplica a métodos no-básicos pero *también a métodos básicos o fundamentales*.

La segunda parte del problema afirma que la conclusión de la primera parte es incoherente. Si mi método implica que, en virtud de la evidencia empírica  $E$ , no siga el método (y siga en cambio otro método), entonces proporciona instrucciones inconsistentes. Así, la conclusión parece ser que un método fundamental empíricamente vulnerable es inconsistente.<sup>116</sup>

El asunto, de acuerdo con Field, es que la primera parte del problema contiene un error. El error consiste en pensar que si un método inductivo básico fue poco confiable en el pasado lo será en el futuro. Esto es un error porque los métodos inductivos básicos se ‘auto-corrigen’: al obtener evidencia empírica de su falta de confiabilidad pasada lo que hace el método es asimilarla y tenerla en cuenta a la hora de determinar sus aplicaciones futuras. Así, las nuevas aplicaciones del método no serán iguales a las anteriores. Un método inductivo es un método que prescribe ciertas creencias en virtud de cierta evidencia. Si el método inductivo prescribía formar la creencia  $P$  en un grado de 0.8 en virtud de la evidencia  $E$  y luego se obtiene evidencia empírica contra la confiabilidad del método mismo, entonces la próxima vez que se encuentre con la evidencia  $E$  el método tendrá en cuenta la evidencia de su poca confiabilidad pasada y ya no prescribirá el mismo grado de creencia en  $P$ , sino uno diferente. La evidencia acumulada va modificando las aplicaciones futuras del método. La evidencia empírica de la falta de confiabilidad pasada de cierto método inductivo fundamental, de este modo, no constituye evidencia *contra* el método, sino que es incorporada por este, afectando de

---

<sup>116</sup>El artículo de Field busca defender justamente la idea de que los métodos inductivos fundamentales son *a priori*, en el sentido de que son empíricamente inmunes (no son revisables en virtud de evidencia empírica).

este modo sus aplicaciones futuras. En palabras de Field:

Lo que he dicho sugiere que si de hecho cierta regla inductiva es básica para nosotros, en el sentido de que nunca la evaluamos usando una regla diferente de sí misma, entonces debe ser tal que la tratamos como inmune a la evidencia empírica (por lo tanto, *a priori*, dado que seguramente tendrá un estatus default). Así que el error de razonamiento en el problema debe estar en la primera parte. Más aún, es claro ahora exactamente en qué lugar de la primera parte: el error está en suponer que porque la regla ha sido poco confiable en el pasado es probable que sea poco confiable en el futuro. Lo que la discusión muestra es que no hay razón para extrapolar desde el pasado de este modo: pues el uso futuro de la regla toma en cuenta la poca confiabilidad de los usos pasados, de un modo que vuelve las futuras aplicaciones cualitativamente diferentes de las pasadas. (Field, 2000, p. 133) [Traducción mía]

Así, Field concluye que los métodos inductivos fundamentales son inmunes a la evidencia empírica, esto es, si un método es básico para mí no me es posible siquiera reconocer cierta pieza de evidencia empírica como evidencia contra el método. Para ver nuevamente el punto, considérese el ejemplo ya tratado en esta tesis (ver 2.4.1). Supongamos que utilizo la regla perceptiva “Si ves algo rojo, cree que es rojo” y esta es para mí una regla fundamental. Luego encuentro evidencia empírica contra su confiabilidad, a saber, observo que bajo ciertas condiciones de iluminación, objetos que no son rojos se ven rojos. ¿Qué debo hacer con la regla? Parece razonable mantener que la regla (fundamental) fue descartada o refutada. Sin embargo, esto es un error. Si la regla es sensible a evidencia que va más allá de la apariencia de los objetos (en particular, es sensible a evidencia respecto de la iluminación de los objetos) entonces esta no era fundamental después de todo; era operativa una regla más fundamental (una meta-regla) que estipulaba que debo creer que algo es rojo si lo veo rojo, *a menos que la percepción se dé en circunstancias en las cuales la regla es poco confiable*. Por otra parte, si la regla realmente fuera fundamental no queda claro por qué debería modificarla en virtud de

la evidencia respecto de la luz (si la regla fuera realmente fundamental no sería sensible a ese tipo de evidencia). Así, por un lado, si la regla inicial era básica entonces la evidencia sobre la luz no la socava [*undermines*] sino que se incorpora a esta y es tomada en cuenta en las futuras aplicaciones; por otro lado, si la evidencia sobre la luz realmente lleva a modificar la regla, entonces esta no era realmente fundamental (pues de otro modo no sería sensible a un tipo de evidencia que no está mencionada en la regla misma).

Es fácil ver cómo puede utilizarse la idea de Field para contestar la objeción de Elga. Elga argumenta que una posición sobre el desacuerdo es (parte de) un método inductivo fundamental. Cuando un conciliacionista descubre que un par epistémico desacuerda respecto de la verdad del conciliacionismo, este obtiene evidencia de la falta de confiabilidad pasada del conciliacionismo mismo. Ahora bien, si Field está en lo correcto, la situación abre dos posibilidades. Por un lado, el conciliacionista podría modificar su método. En ese caso, el conciliacionismo no podría considerarse un método fundamental, pues es claro que una regla más básica está siendo usada para modificar la regla conciliacionista, una meta-regla que mantiene que hay que ser conciliador *a menos que haya desacuerdo con un par epistémico respecto del conciliacionismo*. Ahora bien, si el conciliacionismo realmente es un método inductivo fundamental lo que ocurre es que el método incorpora la evidencia de la falta de confiabilidad pasada provista por el desacuerdo y esta afecta la aplicación futura del método mismo. En ese caso, sin embargo, ni el conciliacionista se ve obligado a abandonar su postura ni el método ofrece prescripciones incompatibles, de manera que la objeción queda desarticulada.

Una respuesta en la misma línea es ofrecida por Matheson (2014). El problema planteado por Elga es que el conciliacionismo, en ciertas circunstancias, prescribe ciertas creencias y, a la vez, abandonar el conciliacionismo (y hasta adoptar un método rival). En esas circunstancias, no podemos hacer todo lo que prescribe el conciliacionismo, de manera que este provee prescripciones incompatibles. Matheson, sin embargo, argumenta que al recomendar un método rival por sobre sí mismo, el conciliacionismo proporciona prescripciones incompatibles *solo si no existe una meta-regla que permita determinar qué posición sobre el desacuerdo es racional adoptar dada la evidencia*. Pero

esa regla existe. Matheson mantiene que la regla que prescribe abandonar el conciliacionismo no es el conciliacionismo mismo, como sostiene Elga, sino una regla de un nivel superior, más general. El conciliacionismo realiza prescripciones solamente en relación con un tipo particular de circunstancias, a saber, el desacuerdo con un par epistémico. Es esperable que existan reglas para asimilar evidencia más generales, que determinen que en ciertas circunstancias es racional abandonar el conciliacionismo y adoptar una postura rival. En palabras de Matheson:

El evidencialismo puede plausiblemente proveer los recursos para decidir entre estas potenciales prescripciones incompatibles de (CV) [conciliacionismo]. Después de todo, (CV) es una simple afirmación acerca de cómo funciona la evidencia en un tipo particular de circunstancia –casos donde uno ha descubierto que existe cierto tipo de desacuerdo. Así, (CV) solo intenta ser una manera de precisar qué es lo que la evidencia apoya (y cuánto) en un tipo particular de caso. Como tal, es esperable que el evidencialismo pueda ayudar a determinar que hacer cuando (CV) ofrece prescripciones incompatibles. También aquí, una prescripción está ‘por encima’ [*upstream*] de la otra. Una es una prescripción de segundo orden acerca de qué método inductivo seguir. Seguir tu evidencia requiere que sigas la prescripción de segundo orden.  
[Traducción mía]

La respuesta de Matheson se alinea con las últimas dos respuestas presentadas. En definitiva, Matheson niega que el conciliacionismo constituya un método inductivo básico o fundamental, pues mantiene que puede ser evaluado en relación a un método diferente a sí mismo, un método de nivel superior.

A esta altura conviene contestar una posible réplica. Alguien podría objetar que esta última respuesta a la objeción de Elga es en realidad muy similar a la solución que propicia el propio Elga. Argumentar que los métodos inductivos fundamentales son empíricamente inmunes es bastante parecido a

mantener que son dogmáticos en el sentido estipulado por Elga. En definitiva, lo que sucede en ambos casos es que un método, si es fundamental, no puede declararse a sí mismo incorrecto. Sin embargo, este parecido no es más que superficial. Lo que mantiene Field no es que los métodos inductivos son dogmáticos, sino que ni siquiera pueden reconocer cierta pieza de evidencia empírica como evidencia que podría socavarlos. Esto es sensiblemente diferente de la posición mantenida por Elga, según la cual un método fundamental es sensible a evidencia empírica en su contra, pero debe ignorarla o desestimarla, con el sencillo objetivo de preservar la consistencia. Así, los métodos inductivos fundamentales son *dogmáticos* para Elga porque desestiman la evidencia empírica que los socava, mientras que son *empíricamente inmunes* para Field porque son inmunes a dicha evidencia.

Hasta aquí me he ocupado del problema formulado por Elga. Argumenté que (i) aun cuando el conciliacionismo prescribiese en ciertas circunstancias su propio rechazo eso no mostraría que es falso, ni proporcionaría una razón para rechazarlo; (ii) Elga nos debe una defensa/motivación de la premisa que mantiene que una posición sobre el desacuerdo epistémico forma parte de un método inductivo fundamental; y (iii) aun cuando esta premisa fuese cierta es posible argumentar que la objeción fracasa a partir de la idea de que los métodos inductivos fundamentales son empíricamente inmunes.

Una segunda formulación de la objeción pertenece a Weatherson. Esta se orienta en la misma línea que la objeción de Elga, pero difiere en varios detalles que hacen interesante considerarla de un modo separado. Una primera aproximación al planteo es la siguiente:

La Teoría del mismo peso (TMP) [*Equal Weight view*] es en sí misma una posición filosófica. Mientras que algunos de mis amigos creen en ella, otros no.<sup>117</sup> Esto suscita un dilema extraño. Si

<sup>117</sup>Weatherson dirige la objeción específicamente contra la Teoría del mismo peso en particular. Parece además estar pensando en la versión de esta que prescribe al sujeto modificar sus actitudes doxásticas dividiendo la diferencia entre el grado de creencia propio y el de su par. sin embargo, la objeción es generalizable a cualquier posición conciliadora. Segunda aclaración: se asume en el ejemplo que todos los amigos de Weatherson son sus pares epistémicos.

(TMP) es correcta, entonces el hecho de que mis amigos desacuerden al respecto significa que yo no debería estar particularmente confiado en que es verdadera, pues (TMP) mantiene que no debería estar particularmente confiado en ninguna proposición sobre la cual desacuerde con mis amigos. Pero, como argumentaré más abajo, para implementar consistentemente (TMP) debo estar maximalmente confiado en que es verdadera. Así, para aceptar (TMP) tengo que estar, inconsistentemente, a la vez muy confiado en que es verdadera y no muy confiado en que es verdadera. Esto parece un problema, y una razón para abandonarla. (Weatherson, 2013, p. 55) [Traducción mía]

El argumento puede presentarse formalmente del siguiente modo:

1. Hay pares epistémicos que desacuerdan sobre el conciliacionismo, y no existe ningún individuo a quien estos traten como un experto sobre la cuestión y que acepte el conciliacionismo.
2. Si (1) es verdadero entonces de acuerdo con el conciliacionismo mi grado de creencia en el conciliacionismo debe ser menor que 1.
3. Si mi grado de creencia en el conciliacionismo es menor a 1, entonces el conciliacionismo prescribe consejos incoherentes en un amplio rango de casos.
4. Por lo tanto, el conciliacionismo prescribe consejos incoherentes en un amplio rango de casos.

Las primeras dos premisas son plausibles. Por un lado, parece claro que existen pares epistémicos entre los participantes en el debate acerca del desacuerdo entre pares epistémicos. Pero aun si no los hubiere, o resultara difícil determinar esta cuestión empírica, podemos estipular, por mor del argumento, que los hay. Por el otro lado, parece que si (1) es verdadera una posición conciliadora sentencia que el grado de creencia en el conciliacionismo debe ser menor a 1. El conciliacionismo requiere modificar la opinión

propia en virtud del desacuerdo con un par epistémico. Dado que (1) afirma que existe desacuerdo entre pares epistémicos acerca de la corrección del conciliacionismo, un sujeto conciliador debería reducir el nivel de confianza en el conciliacionismo hasta cierto punto.

Es la tercera premisa la que resulta controvertida. Weatherson defiende la premisa (3) a través de un extenso experimento mental.<sup>118</sup>

Supongamos que hay cuatro individuos, Apolo, Telémaco, Adam y Tom. Ayer Adam convenció a Apolo de que (TMP) es verdadera y de que debe formar sus creencias en función de ella. Hoy Apolo y Telémaco están por presenciar un partido de béisbol entre Boca Juniors y River Plate. Ha habido rumores durante todo el día acerca de si el jugador estrella de Boca Juniors, Carlos Tevez, está en condiciones de jugar o no, debido a una presunta lesión. Apolo y Telémaco escucharon todos los reportes relevantes y discuten cual es el grado de creencia apropiado de que Tevez juegue (llamemos  $P$  a la proposición de que Tevez jugará). La creencia de Apolo en  $P$  es de 0.7, mientras que la creencia de Telémaco en  $P$  es de 0.3. De hecho, el grado racional de creencia apoyado por la evidencia es 0.7, y Boca Juniors ha decidido, aunque no anunciado, que Tevez jugará el partido, de manera que  $P$  es verdadero.

De acuerdo con su compromiso con (TMP), Apolo reduce su creencia en  $P$  a 0.5, pues Telémaco es un par epistémico respecto de la cuestión. En ese momento llega Tom y comienza a convencerlos de la verdad de la Teoría de las buenas razones [*Right Reasons View*] (TBR).<sup>119</sup> Apolo parece reacio a darle la razón a Tom, pero Telémaco se convence.

<sup>118</sup>He adaptado mínimamente el ejemplo original (cf. Weatherson, 2013, p. 57-58) para hacerlo un poco más corto y amigable al lector de habla hispana. No he modificado ningún elemento que sea relevante para la cuestión filosófica

<sup>119</sup>La Teoría de las buenas razones mantiene que frente al desacuerdo mutuamente reconocido entre pares epistémicos, aquel que apreció correctamente la evidencia debería mantener su posición, mientras que aquel cometió un error debería tomar el desacuerdo como una razón para modificar su opinión inicial (Kelly, 2005, cf.).

Viendo la reticencia de Apolo Tom le pregunta, “cuán probable tiene que ser algo para que lo afirmes”. Tom responde que eso depende de lo que haya en juego, pero acuerda en que debe ser bastante probable, más que 0.5. Es entonces que Tom responde “pues en ese caso no deberías defender (TMP), pues Telémaco y yo somos pares epistémicos y creemos que (TMP) es falsa. En consecuencia, aun desde tu perspectiva deberías asignar una creencia de 0.5 a (TMP), y eso no es suficiente para afirmarla.”

Apolo acuerda con todo esto, de manera que disminuye su confianza en (TMP) a 0.5. Sin embargo, aun considera que puede usar (TMP) para formar creencias, así que continúa creyendo  $P$  en 0.5. En este punto Tom lo interpela con la siguiente analogía: supón que hay dos expertos que desacuerdan sobre cierta cuestión,  $Q$ . Uno de los expertos, Emma, afirma que la probabilidad de  $Q$  dada la evidencia es 0.5. El otro experto, Rae, mantiene que la probabilidad de  $Q$  dada la evidencia es de 0.7. Asumiendo que tienes la misma evidencia que los expertos pero los consideras expertos evaluando la evidencia, ¿cuál debería ser tu grado de creencia en  $Q$ ? Parece plausible que el grado de creencia apropiado es un promedio entre los grados de creencia de Emma y Rae. En particular, tu creencia debería ser de 0.5 solo si confías plenamente en Emma como experta y no confías en absoluto en Rae como experta.

La situación es parecida a la que enfrenta Apolo. (TMP) dice que el grado de creencia en  $P$  debe ser de 0.5, mientras que (TBR) mantiene que debe ser de 0.7. Apolo está al tanto de esto. Así que su creencia en  $P$  debería ser 0.5 si y solo si está totalmente seguro de que (TMP) es correcta, así como su creencia en  $Q$  debería ser de 0.5 si y solo si está completamente seguro de que Emma es la experta en quien confiar. De hecho, una creencia de 0.5 en  $P$  es incoherente a menos que Apolo tenga la certeza de que (TMP) es la teoría en la cual confiar. Pero Apolo no está seguro de esto.

Su creencia en (TMP) es 0.5, pues así lo requiere (TMP) en su situación. De modo que mientras Apolo mantenga una creencia de 0.5 en  $P$ , está siendo incoherente.

Weatherson formaliza este último argumento del siguiente modo:

5. (TMP) dice que la creencia de Apolo en  $P$  debe ser de 0.5.
6. Si (5) es verdadero, entonces (TMP) ofrece un consejo incoherente a menos que también diga que la creencia de Apolo en (TMP) debe ser 1.
7. (TMP) dice que la creencia de Apolo en (TMP) debe ser 0.5.
8. Por ende, (TMP) ofrece consejos incoherentes.

Hay varias maneras de bloquear el argumento de Weatherson, algunas de ellas consideradas de antemano por el mismo Weatherson.

Una primera contra-objeción sostiene que la premisa (5) es falsa o, al menos, tiene un alcance menor que el que Weatherson le asigna.<sup>120</sup> La premisa (5) afirma que el conciliacionismo dictamina que la confianza en  $P$  (Tevez jugará el partido) debe ser de 0.5 (o, en cualquier caso, menor a la confianza asignada previo al desacuerdo). Pero esto es falso al menos para algunas formulaciones de la tesis conciliacionista. Es cierto que, de acuerdo con varias formas de enunciar el conciliacionismo, este mantiene que el desacuerdo con un par epistémico es *suficiente* para disminuir la confianza en la proposición en cuestión. Si se consideran tan solo esas formulaciones, la premisa (5) es verdadera. Sin embargo, es posible formular el conciliacionismo de una manera diferente. Matheson, por ejemplo, enuncia la tesis conciliadora del siguiente modo:

**Conciliacionismo\*** Si (i) en el tiempo  $T$   $S_1$  está justificado en adoptar la actitud doxástica  $D_1$  hacia la proposición  $P$  y (ii) en un tiempo  $T'$   $S_1$

<sup>120</sup>Weatherson formula la objeción en términos de la (TMP) pero, como dije anteriormente, esta es generalizable a cualquier postura conciliadora. En lo que sigue discutiré el argumento de Weatherson en toda su generalidad (reemplazando '(TMP)' por 'conciliacionismo').

se vuelve justificado en creer que un par epistémico  $S_2$  ha adoptado una actitud doxástica competidora  $D_2$  hacia  $P$ ; entonces en  $T'$   $S_1$  gana un derrotador para adoptar  $D_1$  hacia  $P$ . (Matheson, 2014, p. 10) [traducción mía]

Esta formulación del conciliacionismo vuelve falsa la premisa (5). Lo que sostiene **Conciliacionismo\*** es que el desacuerdo con un par epistémico proporciona un derrotador para la proposición en disputa. Si bien típicamente esto resulta en una disminución de la justificación para creer dicha proposición, esto no es necesariamente el caso. En particular, puede haber evidencia que derrote el derrotador. Si el derrotador proporcionado por el desacuerdo es a su vez derrotado por otras piezas de evidencia, entonces no se requiere una disminución de la confianza en la proposición en cuestión. De acuerdo con Matheson, eso es justamente lo que ocurre en los casos en que existe un desacuerdo sobre la verdad del conciliacionismo mismo: el desacuerdo sobre el conciliacionismo proporciona evidencia de segundo orden que derrota el derrotador proporcionado por el desacuerdo. Así, en relación con el ejemplo expuesto por Weatherson, puede decirse que si bien el desacuerdo con Telémaco respecto de si Tevez jugará el partido le proporciona a Apolo un derrotador para la justificación en dicha proposición, el desacuerdo de Apolo con un par epistémico sobre la verdad del conciliacionismo le proporciona a su vez un derrotador para el derrotador anterior, de manera que Apolo puede continuar creyendo lo que creía acerca de la presencia de Tevez en el partido. Así, bajo esta lectura del conciliacionismo, la premisa (5) es falsa y el argumento queda bloqueado. Por supuesto, la objeción anterior depende de la aceptación de cierta formulación particular del conciliacionismo, así como de sus méritos. No pretendo sobrestimar el peso de esta respuesta. El punto que intento resaltar es simplemente que el alcance la objeción de Weatherson es menor de lo que parecía en una primera instancia.

Una segunda manera de bloquear la objeción de Weatherson también rechaza la premisa (5), pero por motivos diferentes, inspirados en la posición de Field antes mencionada. El argumento de Weatherson presupone que incluso después de que Apolo ha reducido su confianza en el conciliacionismo, el grado

de creencia en que Tevez jugará dictada por el conciliacionismo permanece inalterado. Esto es falso, sin embargo. Al descubrir que un par epistémico desacuerda acerca de la verdad del conciliacionismo, Apolo obtiene evidencia contra la confiabilidad pasada del mismo. Esta evidencia se incorpora a la regla conciliacionista misma y afecta sus aplicaciones futuras; así, luego de revisar su creencia en el conciliacionismo, Apolo debería revisar su creencia en que Tevez jugará, de manera que esta tome en cuenta el cambio en la primera. El argumento de Weatherson mantiene que el conciliacionismo proporciona en ciertas circunstancias consejos incompatibles, pues el sujeto posee una confianza muy baja en el conciliacionismo y aun así utiliza el método para formar creencias. Sin embargo, si el desacuerdo sobre la verdad del conciliacionismo mismo se incorpora al método y afecta sus aplicaciones subsiguientes la incoherencia desaparece, pues el sujeto ya no utiliza para formar creencias un método en el que no posee confianza sino uno revisado que incorpora la evidencia pasada contra su propia confiabilidad.

Weatherson anticipa una objeción similar:

La línea (5) es falsa. Una vez que hemos visto que el grado de creencia de (TMP) es 0.5, el grado de creencia de Apolo en cuestiones de primer orden como  $P$  debería ser, como sugiere la analogía con  $Q$ , el promedio de lo que prescribe (TMP) y lo que prescribe la Teoría de las buenas razones. Por lo tanto, aun de acuerdo con (TMP) el grado de creencia de Apolo en  $P$  debería ser 0.6. (Weatherson, 2013, p. 60) [Traducción mía]

Esta contra-objeción a Weatherson no es idéntica a la contra-objeción presentada más arriba, pero tiene un parecido de familia. La idea es que una vez que revisamos la creencia en el conciliacionismo la creencia en que Tevez jugará debe ser modificada de manera que tome en cuenta ese desacuerdo (en el ejemplo de Weatherson, el desacuerdo con el partidario de la (TBR)). La respuesta de Weatherson es doble. Por un lado, presenta una respuesta dialéctica. Esta sostiene lo siguiente: gran parte de la motivación para mantener una posición como (TMP) consiste en el apoyo intuitivo que recibe de la consideración de ciertos experimentos mentales o ejemplos. Estos parecen

indicar que la reacción inicial frente al desacuerdo con un par es dividir la diferencia, y hay cierta plausibilidad inicial en esta idea. La posición que resulta de aplicar la sugerencia antes mencionada requiere una revisión que nos sitúa a dos tercios entre la opinión de nuestro par y la nuestra. Esto es contraproducente para (TMP), pues esa idea no tiene ninguna plausibilidad y, a su vez, la posición pierde gran parte del apoyo que recibía de varios ejemplos.

La respuesta dialéctica es muy pobre. Por un lado, aun si fuera exitosa solo afectaría a (TMP), pues otras posturas conciliadoras no afirman que la única respuesta conciliadora correcta frente al desacuerdo con un par sea dividir la diferencia. Así, su alcance es demasiado limitado. Pero además, la respuesta es inocua incluso para (TMP). La idea de que esta pierde el apoyo intuitivo que recibe de los casos usuales es simplemente falsa. Los casos a los que se refiere Weatherson son acerca de cuestiones de primer orden, esto es, en ellos no figura como parte de las presuposiciones que los discordantes desacuerdan respecto de la reacción correcta frente al desacuerdo. Pero es solo en esas circunstancias –casos donde el defensor de (TMP) se entera del desacuerdo con un par acerca de la (TMP)– que, de acuerdo con la sugerencia en cuestión, debemos movernos a una posición a dos tercios de la de nuestro par. Las intuiciones sobre los casos usuales permanecen intactas porque son diferentes de los casos en cuestión, en los cuales al desacuerdo de primer orden se le suma el desacuerdo de segundo orden acerca del desacuerdo, y no existe ninguna razón *prima facie* para pensar que (TMP), ni ninguna otra posición conciliadora, debería tratar ambos casos del mismo modo.

La segunda respuesta es sustancial y más difícil de afrontar. De acuerdo con Weatherson, la sugerencia según la cual debemos primero determinar el grado de confianza apropiado en las diferentes teorías acerca del desacuerdo y recién luego asignar un grado de creencia a los juicios de primer orden no puede ser coherentemente sostenida. Supongamos que comenzamos con la pregunta

**Pregunta 1** ¿Es el conciliacionismo verdadero?

Supongamos además que las opiniones se dividen. Un sujeto responde que sí, el otro que no. Tenemos un desacuerdo. Pero,

**Pregunta 2** ¿Cuál es la reacción apropiada frente al desacuerdo sobre **Pregunta 1**?

El conciliacionista mantiene que el desacuerdo requiere que bajemos el nivel de confianza en el conciliacionismo. De manera que en virtud del desacuerdo sobre **Pregunta 1** el conciliacionista debería bajar su grado de confianza en el conciliacionismo. El obstinado, sin embargo, desacordará acerca la respuesta a **pregunta 2**, y así obtenemos una tercera pregunta,

**Pregunta 3** ¿Cuál es la reacción apropiada frente al desacuerdo sobre **Pregunta 2**?

Nuevamente, el conciliacionista debería reducir el grado de confianza que invierte en el conciliacionismo y, nuevamente, el obstinado desacordará acerca de la respuesta a **Pregunta 3**. Se genera así una nueva pregunta.... Iterando este proceso llegamos a la conclusión de que el defensor de una postura conciliadora debe abandonar su posición.

Una primera respuesta señala que Weaterson (al igual que Elga) parece asumir, sin argumento alguno, que el conciliacionismo es una método fundamental. Si el conciliacionismo no es un método fundamental el argumento no funciona. Una vez que desacordamos sobre la verdad del conciliacionismo (**Pregunta 1**) surge **Pregunta 2**. Weatherson asume sin más que la reacción apropiada frente a **Pregunta 2** está determinada por el método conciliacionista, pero esto solo se sigue si el conciliacionismo es un método fundamental, esto es, si el único método inductivo a partir del cual asimilar evidencia en contra o a favor del conciliacionismo es el conciliacionismo mismo. Pero, según argumenté anteriormente, podríamos tener un método más fundamental que permita dar cuenta de la evidencia contra el conciliacionismo provista por el desacuerdo con un par. Weatherson, al igual que Elga, necesita un argumento para mantener que el conciliacionismo es fundamental.

Por otra parte, aun si se concediese que el conciliacionismo forma parte de nuestro método inductivo fundamental el argumento es defectuoso. Como

defendí anteriormente, si el conciliacionismo es fundamental la reacción frente a **Pregunta 2** nunca será la de reducir el nivel de confianza en el conciliacionismo. Si el conciliacionismo es fundamental para mí es imposible que pueda considerar a la evidencia provista por el desacuerdo como evidencia contra el método; si pudiera, sería en virtud de una meta-regla que me indicaría cómo dar cuenta de la evidencia contra el método en cuestión, y entonces el conciliacionismo ya no sería fundamental. En cambio, si el conciliacionismo es un método fundamental incorporará la evidencia contra su propia confiabilidad pasada provista por el desacuerdo y alterará sus prescripciones futuras. De esta manera, es posible escapar a la idea de que esta posición ofrece en los casos de desacuerdo sobre desacuerdo, consejos incoherentes.

## 5.2. Una posición coherente

Sin dudas la cuestión de la coherencia de las posiciones conciliadoras reviste interés para todos aquellos dedicados a la cuestión del desacuerdo entre pares epistémicos. Sin embargo, no es el interés que tiene el problema en sí mismo lo que me llevó a dedicarle un capítulo de esta tesis. La motivación para discutir la cuestión consiste en que la objeción es potencialmente dañina para la posición defendida en el capítulo 2. Esta posición es parcialmente conciliadora, en tanto requiere, al menos en ciertas ocasiones (desacuerdos débiles), reducir el grado de confianza en la propia creencia. La objeción en cuestión afecta a las posiciones conciliadoras. Así, vale la pena examinar si la objeción discutida afecta negativamente la teoría defendida en los capítulos anteriores. En lo que sigue, argumentaré que la posición defendida en esta tesis es inmune a la objeción de incoherencia que, presuntamente, afecta a las posiciones conciliadoras.

La objeción formulada por Elga y Weatherson mantiene, dicho brevemente, que las posiciones conciliadoras ofrecen recomendaciones inconsistentes en escenarios donde está en juego el desacuerdo con un par epistémico acerca de la posición correcta ante el desacuerdo con un par epistémico. De este modo, la objeción parece amenazar en principio a todas aquellas posiciones que recomiendan una actitud conciliadora ante esta situación. Para averiguar si la

posición defendida en esta tesis consigue evadir el problema conviene entonces examinar cuál es su recomendación ante el desacuerdo con un par epistémico acerca de la actitud correcta frente el desacuerdo con un par epistémico.

La posición que defendí en esta tesis mantiene que el desacuerdo entre pares epistémicos débiles, que denominé desacuerdo fuerte, prescribe una reacción obstinada, mientras que el desacuerdo entre pares epistémicos fuertes, que denominé desacuerdo débil, requiere una actitud conciliadora. La pregunta que se presenta es ¿en qué categoría debería situarse al desacuerdo acerca del desacuerdo? ¿es este un desacuerdo fuerte o uno débil? Si el desacuerdo sobre el desacuerdo es un tipo de desacuerdo fuerte la objeción es bloqueada desde el inicio, pues en esos casos la teoría prescribe una reacción obstinada. Si el desacuerdo sobre el desacuerdo es un tipo de desacuerdo débil, en cambio, la objeción parece volverse problemática, pues la teoría prescribe en esos casos una actitud conciliadora.

La objeción, tal como es presentada tanto por Elga como por Weatherston, presupone que una posición sobre el desacuerdo entre pares epistémicos es parte de un método inductivo fundamental. Esto es mencionado explícitamente por Elga y, argumenté, es presupuesto por Weatherston (al menos es un supuesto necesario para que la objeción, tal como es formulada por Weatherston, resulte exitosa). Ahora bien, si una posición sobre el desacuerdo entre pares epistémicos es parte de un método inductivo fundamental entonces esta forma parte de lo que he denominado la perspectiva epistémica de un sujeto: determina el modo de responder a un curso de experiencia dado, y es tal que su estatus no puede juzgarse respecto de ningún otro método más allá de sí mismo. Si la posición sobre el desacuerdo entre pares epistémicos es parte de un método inductivo fundamental y este es a su vez parte de una perspectiva epistémica, entonces la posición sobre el desacuerdo entre pares epistémicos es parte de una perspectiva epistémica. El desacuerdo sobre el desacuerdo, por lo tanto, debe ser considerado un caso de desacuerdo fuerte, esto es, un caso de desacuerdo entre sujetos que a pesar de ser pares epistémicos poseen perspectivas epistémicas significativamente diferentes. En los casos de desacuerdo fuerte, recuérdese, la teoría defendida en esta tesis recomienda ser obstinado. Como se dijo anteriormente, si la teoría recomienda,

ante el desacuerdo sobre el desacuerdo, una reacción obstinada, el problema no se presenta siquiera.

Si, por el contrario, las posiciones sobre el desacuerdo entre pares epistémicos no forman parte de un método inductivo fundamental, la teoría permanece del mismo modo inmune a la objeción. Podría mantenerse que las posiciones sobre el desacuerdo entre pares epistémicos no forman parte de un método inductivo fundamental, de manera que es posible que dos pares epistémicos desacuerden sobre el desacuerdo y, a la vez, compartan suficientemente su perspectiva epistémica. Así, los desacuerdos sobre desacuerdos serían desacuerdos débiles. En esos casos, la teoría prescribe una actitud conciliadora. Si esto es correcto, parece que mi posición prescribe en esas circunstancias una disminución de la confianza en la teoría misma. Este argumento es incorrecto, sin embargo. El mismo presupone que se utiliza la teoría sobre la que se desacuerda para resolver el desacuerdo mismo. Sin embargo, eso solo ocurriría si las teorías sobre el desacuerdo fuesen fundamentales (es decir, si no pudiesen juzgarse más que a partir de sí mismas). Pero en el escenario propuesto las teorías sobre el desacuerdo no son fundamentales, de manera que el desacuerdo sobre el desacuerdo no se resolverá apelando a la teoría que está en disputa sino a un método inductivo de un nivel superior, una meta-regla. Así, aun si se considera que los desacuerdos sobre desacuerdos son desacuerdos débiles, la teoría defendida en esta tesis logra evadir la objeción de incoherencia.

# Capítulo 6

## Conclusión

Para concluir esta tesis conviene pasar en limpio sus lineamientos principales. En el capítulo 1, motivé el interés de la cuestión del desacuerdo para la epistemología social. Entre otras cosas, esta rama de la epistemología busca investigar el impacto de cierto tipo de evidencia, obtenida a través de la interacción con otros individuos, en las propiedades epistémicas de nuestros estados doxásticos. Asimismo, me ocupé de precisar el fenómeno a estudiar, arribando a una primera aproximación a la pregunta:

¿Cómo debería un sujeto  $S$  ajustar sus actitudes doxásticas hacia una proposición  $P$  en virtud del desacuerdo reconocido con un par epistémico reconocido  $T$ ?

En el capítulo 2 presenté mi posición sobre la cuestión. Comencé por mostrar que existen desacuerdos intuitivamente relevantes para la cuestión, esto es, que no pueden ser explicados en términos de la ignorancia de información o la falta de competencia por parte de alguno de los involucrados, que resultan intratables en los términos presentes en la bibliografía. Muchos de estos desacuerdos presuponen diferencias fundamentales entre los discordantes respecto de cosas como la naturaleza de la evidencia, las reglas de evidencia y las metas epistémicas valorables, diferencias que permiten la adopción de distintas actitudes doxásticas racionales hacia la misma proposición, sin que exista una única posición objetivamente correcta al respecto. A partir de estos casos argumenté, en primer lugar, en contra de la idea de neutralidad

---

evidencial, según la cual todo desacuerdo puede resolverse racionalmente, al menos en principio, apelando a la evidencia como árbitro neutral entre actitudes doxásticas. En segundo lugar, defendí que la relación de apoyo evidencial es triádica; un cuerpo de evidencia  $E$  apoya una proposición  $P$  relativo a una perspectiva epistémica  $R$ . Una perspectiva epistémica, a su vez, constituye un conjunto de compromisos o políticas epistémicas que incluyen una mirada sobre la naturaleza de la evidencia, una regla de evidencia y un conjunto de metas epistémicas prioritarias.

Estas reflexiones me llevaron a realizar distinciones más finas en cuanto a los tipos de pares epistémicos y de desacuerdos existentes, permitiendo reformular la pregunta de un modo más propicio a su resolución. Denominé desacuerdos fuertes a los desacuerdos que presuponen diferencias fundamentales de perspectiva epistémica y desacuerdos débiles a los otros, y mantuve que es necesario responder por la reacción doxástica epistémicamente apropiada frente a cada caso de manera separada.

Con este fin, presenté el argumento estándar en favor del conciliacionismo y examiné su éxito en relación con ambos tipos de desacuerdo. El argumento requiere dos principios, **Unicidad** e **Independencia**. En primer lugar, mostré que el conciliacionismo no requiere la verdad de **Unicidad**, sino que los sujetos involucrados la crean justificadamente. En segundo lugar, defendí que **Unicidad** no requiere necesariamente una reacción conciliadora; para garantizar la conciliación es necesario también **Independencia**. En tercer lugar, argumenté contra la verdad de **Unicidad**, en favor de la posición que denominé Permisivismo Intersubjetivo, de acuerdo con la cual existen al menos algunos casos en los que un mismo cuerpo de evidencia sanciona diferentes actitudes doxásticas racionales hacia una misma proposición, en relación con diferentes perspectivas epistémicas, no existe una única perspectiva epistémica objetivamente correcta entre las alternativas en disputa y los sujetos no pueden saber que la evidencia es en ese caso intersubjetivamente permisiva.

Resultó que el argumento conciliacionista estándar es exitoso en el caso de los desacuerdos débiles, pero queda bloqueado en el caso de los desacuerdos fuertes. Existen casos de desacuerdo fuerte en los cuales la evidencia es

intersubjetivamente permisiva. En esos casos, aunque la evidencia es intersubjetivamente permisiva, los sujetos no pueden saberlo. La razón es que el carácter fundamental de sus perspectivas epistémicas, que las hace inmodestas e inmunes a evidencia empírica contra su propia confiabilidad, impide al sujeto considerar a la perspectiva alternativa como igual o mejor que la propia desde el punto de vista epistémico. Así, aunque **Unicidad** falla en esos casos, los sujetos están justificados en creer que es válida. Sin embargo, esto no los lleva a conciliar. Para garantizar la conclusión conciliadora es necesaria **Independencia**, pero nuevamente el carácter fundamental de las perspectivas epistémicas involucradas permite argumentar que **Independencia** no es operativa. El motivo es que una perspectiva epistémica fundamental no puede evaluarse más que a partir de sí misma, de manera que requerir **Independencia** cuando existe desacuerdo sobre perspectivas fundamentales es ilegítimo. En otras palabras, la idea principal es que el reconocimiento de que mi oponente posee la misma información y virtudes epistémicas me proporciona en principio una razón para conciliar, pero el reconocimiento de que su perspectiva epistémica es radicalmente diferente de la mía aporta un derrotaador para esta razón. Así, llegué a la conclusión de que la reacción doxástica epistémicamente apropiada frente al descubrimiento de un desacuerdo fuerte entre pares es la de ser obstinado.

Por el contrario, frente al descubrimiento de un desacuerdo débil debemos ser conciliadores. En esos casos la perspectiva epistémica es compartida, de manera que es imposible que la evidencia sea intersubjetivamente permisiva (defendí además que el Permisivismo Intrasubjetivo es una posición incoherente). Así, relativo a un cuerpo de evidencia y una única perspectiva epistémica, existe una única actitud doxástica racional hacia una proposición. No solo **Unicidad** es válida en estos casos, sino también **Independencia**: dado que la perspectiva epistémica es compartida, es viciosamente circular descartar la opinión de mi par aludiendo meramente que aquel formó una actitud diferente. Si esto es correcto, el descubrimiento de un desacuerdo débil me proporciona una razón para modificar mi actitud doxástica inicial, esto es, una razón para ser conciliador.

---

En los siguientes capítulos utilicé las definiciones y argumentos desarrollados hasta aquí para solucionar problemas y responder preguntas existentes en la bibliografía sobre la cuestión.

En el capítulo 3 defendí, contra la opinión comúnmente aceptada, que en algunos casos es racional retener mi actitud doxástica frente al desacuerdo reconocido con un superior epistémico. Asimismo, presenté y respondí un dilema planteado por Sanford Goldberg, según el cual el hecho de la diversidad filosófica, asumiendo ciertos supuestos plausibles acerca de la justificación epistémica, implica un tipo de escepticismo filosófico. Además, indiqué de qué manera la posición desarrollada en el capítulo 2 permite bloquear el Escepticismo Meta-Filosófico de Frances.

En el capítulo 4 abordé el problema del número de desacuerdos y la dependencia epistémica. En primer lugar, argumenté que en los casos de desacuerdo fuerte el número de discordantes es indiferente para la revisión doxástica, sean estos dependientes o no. La razón es que los desacuerdos fuertes no proporcionan una razón para conciliar, de modo que un millón de desacuerdos fuertes pueden ser considerados, a la hora de revisar creencias, como uno solo. La cuestión de los desacuerdos débiles es más compleja. Para afrontar el problema presenté una definición propia de la idea de dependencia epistémica, de acuerdo con la cual la actitud doxástica de un sujeto  $S_1$  depende epistémicamente de otro sujeto  $S_2$  si y solo si existen posibles cambios en la evidencia que usa o tiene  $S_2$  y/o en su modo de apreciar dicha evidencia, que producen cambios en las propiedades epistémicas de la actitud doxástica de  $S_1$ . Con esta idea en mano, defendí que el número es indiferente para la revisión doxástica en los casos de desacuerdo débil, si existe dependencia epistémica completa. La razón para conciliar consiste en el descubrimiento de una manera alternativa de apreciar la evidencia por parte de un par, pero cuando la dependencia epistémica es completa no hay apreciación alternativa alguna. Así, no hay razón adicional para conciliar.

Por último, en el capítulo 5 examiné un problema general para las posiciones conciliadoras según el cual estas prescriben en ciertas circunstancias su propio rechazo, y argumenté que este no afecta a la postura defendida en esta tesis. Si los desacuerdos acerca del desacuerdo son desacuerdos fuer-

tes, entonces mi posición manda una reacción obstinada, de manera que no corre peligro de proporcionar prescripciones incompatibles. Si, en cambio, los desacuerdos acerca del desacuerdo son desacuerdos débiles, entonces las teorías sobre el desacuerdo no forman parte de una perspectiva epistémica fundamental, lo cual queda claro porque dos sujetos con la misma perspectiva epistémica fundamental podrían estar en desacuerdo acerca del desacuerdo. Así se evita la incoherencia, aun cuando mi posición requiere conciliación en esos casos.

# Bibliografía

Alston, William P. 2005. *Beyond “justification”: Dimensions of epistemic evaluation*. Cambridge University Press.

Arens, William. 1979. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford University Press.

Audi, Robert. 1983. Foundationalism, epistemic dependence, and defeasibility. *Synthese*, **55**(1), 119–139.

Aumann, Robert J. 1976. Agreeing to disagree. *The Annals of Statistics*, **4**(6), 1236–1239.

Ballantyne, Nathan, & Coffman, Ej. 2012. Conciliationism and uniqueness. *Australasian Journal of Philosophy*, **90**(4), 657–670.

Bealer, George. 1998. Intuition and the Autonomy of Philosophy. *Pages 201–240 of: DePaul, Michael, & Ramsey, William (eds), Rethinking intuition: The psychology of intuition and its role in philosophical inquiry*.

BonJour, Laurence. 1998. *In defense of pure reason: A rationalist account of a priori justification*. Cambridge University Press.

Bourget, David, & Chalmers, David J. 2014. What do philosophers believe? *Philosophical Studies*, **170**(3), 465–500.

Cappelen, Herman. 2012. *Philosophy without intuitions*. Oxford University Press.

Cappelen, Herman, & Hawthorne, John. 2009. *Relativism and monadic truth*. Oxford University Press.

Carnap, Rudolph. 1950. *Logical Foundations of Probability*. Chicago University Press.

Carter, J. Adam, & Pritchard, Duncan. Forthcoming. Epistemic Situationism, Epistemic Dependence and the Epistemology of Education. In: Alfano, M. y Fairweather, A. (ed), *Epistemic Situationism*. Oxford University Press.

Chalmers, David J. 2011. Verbal disputes. *Philosophical Review*, **120**(4), 515–566.

Christensen, David. 2007. Epistemology of disagreement: The good news. *The Philosophical Review*, **116**(2), 187–217.

Christensen, David. 2009. Disagreement as evidence: The epistemology of controversy. *Philosophy Compass*, **4**(5), 756–767.

Christensen, David. 2010. Higher-Order Evidence<sup>1</sup>. *Philosophy and Phenomenological Research*, **81**(1), 185–215.

Christensen, David. 2011. Disagreement, question-begging, and epistemic self-criticism. *Philosopher's Imprint*, **11**(6), 756–767.

Christensen, David. 2014. Conciliation, Uniqueness and Rational Toxicity. *Noûs*.

Cohen, Stewart. A defense of the (almost) equal weight view. In: Christensen, David, & Lackey, Jennifer (eds), *Epistemology of Disagreement: New Essays*. Oxford University Press.

Conee, Earl, & Feldman, Richard. 2004. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford University Press.

Cruz, Joe, & Pollock, John. 2004. The Chimerical Appeal of Epistemic Externalism. *Pages 125–42 of: The Externalist Challenge*. De Gruyter.

- Cummins, Robert C. 1998. Reflection on reflective equilibrium. *Pages 179–200 of: DePaul, Michael y Ramsey, William (ed), Rethinking intuition: The psychology of intuition and its role in philosophical inquiry.* Rowman & Littlefield Lanham.
- David, Marian. 2001. Truth as the epistemic goal. *Pages 151–69 of: Knowledge, truth, and duty: essays on epistemic justification, responsibility, and virtue.* New York: Oxford University Press.
- Douven, Igor. Uniqueness revisited. *American Philosophical Quarterly*, **46**(4), 347–361.
- Durham, William H. 1992. *Coevolution: Genes, culture, and human diversity.* Stanford University Press.
- Elga, Adam. 2007. Reflection and disagreement. *Noûs*, **41**(3), 478–502.
- Elga, Adam. 2009. Lucky to be rational. *In: Bellingham Summer Philosophy Conference.*
- Elga, Adam. 2010. How to Disagree about How to Disagree. *Pages 175–186 of: Disagreement.* Oxford University Press.
- Enoch, David. 2010. Not just a truthometer: Taking oneself seriously (but not too seriously) in cases of peer disagreement. *Mind*, **119**(476), 953–997.
- Feldman, Richard. 2006. Epistemological puzzles about disagreement. *Pages 216–36 of: Epistemology Futures.* Oxford University Press.
- Feldman, Richard. 2007. Reasonable Religious Disagreements. *Pages 194–214 of: Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular.* Oxford University Press.
- Field, Hartry. 2000. Apriority as an Evaluative Notion. *Pages 117–149 of: Boghossian, Paul, & Peacocke, Christopher (eds), New essays on the a priori.* Oxford University Press.

- Foley, Richard. 1987. *The theory of epistemic rationality*. Harvard University Press.
- Frances, Bryan. 2010. The reflective epistemic renegade. *Philosophy and Phenomenological Research*, **81**(2), 419–463.
- Frances, Bryan. 2013. Philosophical Renegades. *Pages 121–166 of: The Epistemology of Disagreement: New Essays*. Oxford University Press.
- Gettier, Edmund L. 1963. Is justified true belief knowledge? *Analysis*, **23**(6), 121–123.
- Gibbard, Allan. 1992. *Wise choices, apt feelings: A theory of normative judgment*. Harvard University Press.
- Goldberg, Sandy. 2011. The division of epistemic labor. *Episteme*, **8**(01), 112–125.
- Goldberg, Sanford C. 2009. Reliabilism in philosophy. *Philosophical Studies*, **142**(1), 105–117.
- Goldman, Alvin. 2010. Why Social Epistemology is Real Epistemology. *Pages 1–28 of: Social Epistemology*. Oxford University Press.
- Goldman, Alvin I. 1976. Discrimination and perceptual knowledge. *The Journal of Philosophy*, 771–791.
- Goldman, Alvin I, & Pust, Joel. 1998. Philosophical theory and intuitional evidence. *Pages 179–200 of: DePaul, Michael y Ramsey, William (ed), Rethinking intuition: The psychology of intuition and its role in philosophical inquiry*. Rowman & Littlefield Lanham.
- Grandy, Richard E. 2000. On the cognitive analysis of scientific controversies. *Pages 67–77 of: Machamer, Peter, Pera Marcello y Baltas Aristides (ed), Scientific Controversies: Philosophical and Historical Perspectives*.
- Graves, Shawn M. 2010. *When peers disagree: An essay in the epistemology of peer disagreement*. Ph.D. thesis, University of Rochester.

- Gutting, Gary. 1982. *Religious Belief and Religious Skepticism*. University of Notre Dame Press.
- Hardwig, John. 1985. Epistemic dependence. *The Journal of Philosophy*, **82**(7), 335–349.
- Hardwig, John. 1991. The role of trust in knowledge. *The Journal of Philosophy*, **88**(12), 693–708.
- Hardwig, John. 1994. Toward an ethics of expertise. *Pages 83–101 of: Wueste, Daniel (ed), Professional ethics and social responsibility*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Horowitz, Sophie. 2014. Immoderately rational. *Philosophical Studies*, **167**(1), 41–56.
- Huemer, Michael. 2001. *Skepticism and the Veil of Perception*. Rowman & Littlefield.
- Huemer, Michael. 2005. *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave MacMillan.
- Huemer, Michael. 2011. Epistemological Egoism and Agent-Centered Norms. *Pages 17–33 of: Evidentialism and Its Discontents*. Oxford University Press.
- IEP. Accedido: 03-16-2015. *Defeaters in Epistemology*.
- IEP. Accedido: 07-05-2015. *Internalism and Externalism in Epistemology*.
- James, William. 1897. *The will to believe and other essays in popular philosophy*. Vol. 6. Harvard University Press.
- Jehle, David, & Fitelson, Branden. 2009. What is the “equal weight view”? *Episteme*, **6**(03), 280–293.
- Joyce, James M. 1998. A nonpragmatic vindication of probabilism. *Philosophy of Science*, **65**(4), 575–603.

- Junges, Alexandre Luis. 2013. Desacordo racional e controvérsia científica. *Scientiae Studia*, **11**(3), 613–635.
- Kaplan, David. 1989. Demonstratives. *Pages 481–563 of*: Almog, Jeff. Perry, John y Wettstein Howard (ed), *Themes from Kaplan*. Oxford: Oxford University Press.
- Kelly, Thomas. 2005. The epistemic significance of disagreement. *Pages 167–196 of*: *Oxford studies in epistemology*. Clarendon Press.
- Kelly, Thomas. 2010. Peer Disagreement and Higher Order Evidence. *Pages 111–174 of*: Feldman, Richard y Warfield, Ted (ed), *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Kelly, Thomas. 2013a. Disagreement and the Burdens of Judgment. *Pages 31–53 of*: Christensen, David y Lackey, Jennifer (ed), *The epistemology of disagreement: New essays*. Oxford University Press.
- Kelly, Thomas. 2013b. Evidence Can Be Permissive. *Pages 298–311 of*: Steup, Matthias, Turri John y Sosa Ernest (ed), *Contemporary Debates in Epistemology*. Blackwell.
- King, Nathan L. 2009. *The Epistemology of Disagreement: Puzzles, Solutions, and Applications*. Ph.D. thesis, Brigham Young University.
- Knobe, Joshua, & Nichols, Shaun (eds). 2008. *Experimental philosophy*. Oxford University Press.
- Konigsberg, Amir. 2013. The Problem with Uniform Solutions to Peer Disagreement. *Theoria*, **79**(2), 96–126.
- Kornblith, Hilary. 1980. Beyond foundationalism and the coherence theory. *The journal of Philosophy*, **77**(10), 597–612.
- Kornblith, Hilary. 2010. Belief in the Face of Controversy. *Pages 29–52 of*: Feldman, Richard y Warfield, Ted (ed), *Disagreement*. Oxford University Press.

- Kuhn, Thomas S. 1977. Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice. *Pages 320–339 of: The essential tension*. University of Chicago Press.
- Lackey, Jennifer. 2010a. A justificationist view of disagreement's epistemic significance. *Pages 298–326 of: Haddock, Adrian, & Pritchard, Duncan*. (eds), *Social Epistemology*.
- Lackey, Jennifer. 2010b. What Should We Do When We Disagree? *Pages 274–293 of: Gendler, Tamar Szabó y Hawthorne, John* (ed), *Oxford studies in epistemology*, vol. 3. Oxford University Press.
- Lackey, Jennifer. 2013. Disagreement and Belief Dependence: Why Numbers Matter. *Page 243 of: Christensen, David, & Lackey, Jennifer* (eds), *The Epistemology of Disagreement: New Essays*.
- Lasonen-Aarnio, Maria. 2014. Higher-Order Evidence and the Limits of Defeat. *Philosophy and Phenomenological Research*, **88**(2), 314–345.
- Laudan, Larry. 1986. *Science and values: The aims of science and their role in scientific debate*. University of California Press.
- Lee, Matthew. 2013. Conciliationism without Uniqueness. *Grazer Philosophische Studien*, **88**(1), 161–188.
- Lewis, David. 1971. Immodest Inductive Methods. *Philosophy of Science*, **38**(1), 54–63.
- Lewis, David. 1983. *Philosophical papers, volumen I*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, David. 2013. *Counterfactuals*. Routledge.
- Lipton, Peter. 1993. Is the best good enough? *Pages 89–104 of: Proceedings of the Aristotelian Society*.
- Lo Guercio, Nicolás. 2012. Philosophical peer disagreement. *Logos & Episteme*, **3**(3), 459–467.

- Lo Guercio, Nicolás. 2013. A puzzle for philosophers. *Manuscrito*, **36**(2), 215–228.
- Ludwig, Kirk. 2010. Intuitions and relativity. *Philosophical Psychology*, **23**(4), 427–445.
- Lugg, Andrew. 1978. Disagreement in science. *Journal for General Philosophy of Science*, **9**(2), 276–292.
- Lugg, Andrew. 1980. Theory choice and resistance to change. *Philosophy of science*, 227–243.
- MacFarlane, John. 2014. *Assessment sensitivity: Relative truth and its applications*. Oxford University Press.
- Machamer, Peter K, Pera, Marcello, & Baltas, Aristeidēs (eds). 2000. *Scientific controversies: philosophical and historical perspectives*.
- Maitzen, Stephen. 1995. Our Errant epistemic aim. *Philosophy and Phenomenological Research*, **55**(4), 869–876.
- Mamiani, Maurizio. 2000. The Structure of Scientific Controversies: Hooke Vs. Newton about Colors. *Pages 143–152 of: Machamer, Peter, Pera, Marcello, & Baltas, Aristides (eds), Scientific Controversies: Philosophical and Historical Perspectives*. Oxford University Press.
- Matheson, Jonathan. 2014. Are Conciliatory Views of Disagreement Self-Defeating? *Social Epistemology*, 1–15.
- Matheson, Jonathan D. 2010. *Dealing with disagreement: uniqueness and conciliation*. Ph.D. thesis.
- McMyler, Benjamin. 2011. *Testimony, trust, and authority*. Oxford University Press.
- Moran, Richard. 2006. *Getting told and being believed*. Oxford: Clarendon Press.
- Pollock, John L. 1987. Epistemic norms. *Synthese*, **71**(1), 61–95.

- Poole, Fitz. 1983. Cannibals, tricksters, and witches. *Pages 6–32 of*: Brown, P., & Tuzin, D. (eds), *The ethnography of cannibalism*. Society for Psychological Anthropology.
- Psillos, Stathis. 2005. *Scientific realism: How science tracks truth*. Routledge.
- Pust, Joel. 2000. *Intuitions as evidence*. Routledge.
- Putnam, Hilary. 1975. The Meaning of Meaning. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, **7**, 131–193.
- Putnam, Hilary. 1979. *Philosophical Papers: Volume 1, Mathematics, Matter and Method*. Vol. 1. Cambridge University Press.
- Rosen, Gideon. 2001. Nominalism, naturalism, epistemic relativism. *Noûs*, **35**(15), 69–91.
- Rosen, Gideon, & Dorr, Cian. Composition as fiction. *Pages 151–174 of*: Gale, Richard M. (ed), *The Blackwell guide to metaphysics*.
- Russell, Bertrand. 2001. *The problems of philosophy*. Oxford University Press.
- Salmon, Merrilee H. 2000. Art or Science? A Controversy about the Evidence for Cannibalism. *Pages 199–212 of*: Machamer, Peter, Pera Marcello y Baltas Aristides (ed), *Scientific Controversies: Philosophical and Historical Perspectives*. Oxford University Press.
- Sanday, Peggy Reeves. 1986. *Divine hunger: cannibalism as a cultural system*. Cambridge University Press.
- Schantz, Robert. 2004. *The Externalist Challenge*. De Gruyter.
- Schoenfield, Miriam. 2014. Permission to believe: Why permissivism is true and what it tells us about irrelevant influences on belief. *Noûs*, **48**(2), 193–218.

- Solomon, Miriam. 1992. Scientific rationality and human reasoning. *Philosophy of Science*, **59**(3), 439–455.
- Solomon, Miriam. 2001. *Social empiricism*. Cambridge Univ Press.
- Sosa, Ernest. 2007. Experimental Philosophy and Philosophical Intuition. *Philosophical Studies*, **132**(1), 99–107.
- Sosa, Ernest. 2010. The epistemology of disagreement. *Pages 278–297 of: Haddock, Adrian., & Pritchard, Duncan. (eds), Social Epistemology*.
- Sosa, Ernesto. 1998. Minimal intuition. *Pages 257–270 of: DePaul, Michael y Ramsey, William (ed), Rethinking intuition: The psychology of intuition and its role in philosophical inquiry*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Springer, James. 1980. Review of *The man-eating Myth*. *Anthropological Quarterly*, **53**(2), 148–150.
- Steup, Matthias. 2001. *Knowledge, Truth and Duty*. Oxford University Press.
- Steup, Matthias, Turri, John, & Sosa, Ernest. 2013. *Contemporary debates in epistemology*. John Wiley & Sons.
- Stevenson, Charles Leslie. 1963. *Facts and values*. Yale University Press.
- Swain, Stacey, Alexander, Joshua, & Weinberg, Jonathan M. 2008. The instability of philosophical intuitions: Running hot and cold on Truetemp. *Philosophy and phenomenological research*, **76**(1), 138–155.
- Thomson, Judith Jarvis. 1976. Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. *The Monist*, **59**(2), 204–217.
- Tuzin, Donald, & Brown, Paula (eds). 1983. *The ethnography of cannibalism*. Society for Psychological Anthropology, Washington.

Van Inwagen, Peter. 1996. It Is Wrong, Everywhere, Always, for Anyone, to Believe Anything Upon Insufficient Evidence? *Pages 137–154 of: Jordan, Jeff, & Howard-Snyder, Daniel (eds), Faith, Freedom and Rationality.* Savage, Maryland: Rowman and Littlefield.

Van Inwagen, Peter. 1997. Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity. *Noûs*, **31**(11), 305–319.

Wasserman, Ryan. 2015. Material Constitution. *In: Zalta, Edward N. (ed), The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, spring 2015 edn.

Weatherson, Brian. 2013. Disagreements, philosophical and otherwise. *Pages 54–73 of: Christensen, David, & Lackey, Jennifer (eds), The epistemology of disagreement: New essays.*

Wedgwood, Ralph. 2010. The moral evil demons. *Pages 216–246 of: Feldman, Richard, & Warfield, Ted (eds), Disagreement.*

Weinberg, Jonathan M, Nichols, Shaun, & Stich, Stephen. 2001. Normativity and epistemic intuitions. *Philosophical topics*, **29**(1/2), 429–460.

White, Roger. 2005. Epistemic permissiveness. *Philosophical perspectives*, **19**(1), 445–459.

White, Roger. 2009. On treating oneself and others as thermometers. *Episteme*, **6**(03), 233–250.

White, Roger. 2013. Evidence Cannot Be Permissive. *Pages 312–323 of: Steup, Matthias, Turri John y Sosa Ernest (ed), Contemporary Debates in Epistemology.* Blackwell.

Williamson, Timothy. 2007. *The philosophy of philosophy.* Blackwell Publishing.