

AGENCIA EPISTÉMICA Y REFLEXIÓN: SOBRE FERNÁNDEZ VARGAS, M.A., *PERFORMANCE EPISTEMOLOGY: FOUNDATIONS AND APPLICATIONS*^{*}

FLORENCIA RIMOLDI

IIFs - UNAM

florencia.r@filosoficas.unam.mx

Resumen

La epistemología de la virtud es una de las posiciones más influyentes en la epistemología contemporánea. Según esta, el agente, con sus virtudes o vicios epistémicos, juega un papel central en la evaluación epistémica. El libro *Performance Epistemology: Foundations and Applications*, de Miguel Ángel Fernández Vargas, ofrece una entrada al corazón de la “epistemología basada en el desempeño”, una de las corrientes más importantes dentro de la epistemología de la virtud. En esta reseña discuto la noción de agencia epistémica y exploro la posibilidad de iluminarla a partir de la noción de reflexión. En la primera sección, a propósito de la propuesta de Reed incluida en el libro, muestro cómo una noción no específica de agencia epistémica resulta teóricamente inconveniente. En la segunda sección muestro, en contra de las objeciones presentadas por Kornblith y Grimm (también en el libro), cómo una noción específica de agencia epistémica en términos de reflexión prueba ser teóricamente valiosa. Estas reflexiones son tan solo algunas de las múltiples discusiones que pueden tener lugar a partir de los textos incluidos en esta extraordinaria compilación. Además de presentar una visión actualizada de la epistemología de la virtud, este libro constituye una contribución sustancial al avance de este programa de investigación dentro de la epistemología.

PALABRAS CLAVE: Agencia; Reflexión; Persona; Creencia.

Abstract

Virtue epistemology is among the most influential standpoints in contemporary epistemology. According to this view, the agent, together with her epistemic virtues or vices, plays a central role in epistemic evaluation. Miguel Ángel Fernández's book, *Performance Epistemology: Foundations and Applications*, offers an insider's view into the heart of what is nowadays known as “performance based epistemology”, one of the most prominent research programs among virtue epistemology. In this review I want to discuss the notion of epistemic agency and explore the possibility of illuminating it with the notion of reflection. In section 1 I discuss Reed's proposal (in the book) and show how a non-specific notion of epistemic agency turns out to be theoretically inconvenient. In section 2 I show how, against the objections presented by Kornblith and Grimm (in the book), a specific notion of epistemic agency in terms of reflection turns out to be theoretically fruitful. These arguments and discussions are only a few

^{*} UNAM. Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Becaria del Instituto de Investigaciones Filosóficas, asesorada por el doctor Miguel Ángel Fernández Vargas.

among the many fruitful ones that take place within this extraordinary book. Aside from offering an up-to-date version of virtue epistemology, this book constitutes a substantial advancement of this research program within epistemology.

KEY WORDS: Agency; Reflection; Person; Belief.

Los tópicos de la epistemología se expandieron fuertemente en las últimas décadas. Los debates alrededor del escepticismo, el análisis del conocimiento y la justificación epistémica en términos de internismo *versus* externismo, confiabilismo *versus* evidencialismo, y fundacionismo *versus* coherentismo, han cedido su protagonismo a nuevas discusiones, representadas por posiciones novedosas acerca de qué es conocer y cómo se debe estudiar dicho fenómeno. Entre estas se encuentra la epistemología de la virtud, que pone el énfasis explicativo en la noción de un agente epistémico el cual, mediante sus virtudes o vicios epistémicos, es el sujeto central de la evaluación epistémica.

El libro *Performance Epistemology: Foundations and Applications* de Miguel Ángel Fernández es una lectura obligada para quienes desean estar actualizados respecto del presente de la epistemología de la virtud. El libro aborda la corriente, dentro de la epistemología de la virtud, conocida como “epistemología basada en el desempeño” (PBE por sus siglas en inglés), que es el resultado actual de la evolución de la vertiente confiabilista. La tesis central de la PBE es que la creencia, o, mejor dicho, *creer*, es un tipo de desempeño [*performance*]. En general, el desempeño tiene un propósito, y es en virtud del cumplimiento o incumplimiento de este que es posible evaluarlas. La normatividad epistémica, entonces, sería un caso de un tipo de normatividad más general, asociada al desempeño, y es epistémica en tanto el desempeño a evaluar persiga propósitos epistémicos, como la verdad. Esto también permite explicar el carácter normativo del conocimiento de una manera simple: el conocimiento es el resultado de un desempeño exitoso, basado en una competencia o habilidad (una virtud para esta corriente).

La compilación consta de dos partes. La primera, con contribuciones de Sosa, Kallestrup y Pritchard, Greco, Millar, Graham, Reed y Turri, abarca discusiones conceptuales respecto de temas fundacionales de la PBE. En particular, están conectadas con la cuestión de la naturaleza de las competencias cognitivas y la de las relaciones entre estas y los desempeños epistémicos que permiten dar lugar a la evaluación de la creencia y al conocimiento. La segunda parte, en cambio, incluye discusiones que conciernen a la aplicación de la teoría a problemas epistemológicos que exceden los límites de la teoría de la virtud, con trabajos de Boghossian, Fumerton, Kornblith, Grimm, Engel y Neta.

Hay, además, otro núcleo aglutinante de estos trece artículos: todos ellos toman como punto de partida a la obra de Ernesto Sosa, en particular su versión de la PBE. Pero esto no debe confundirnos respecto del alcance del libro. En primer lugar porque, como menciona Fernández Vargas en su valiosa introducción, Sosa no es *un teórico más de la epistemología de la virtud*, sino que es uno de sus mayores arquitectos desde sus inicios y ahora en su versión PBE. Reflexionar sobre algún aspecto de su teoría es, de manera intencionada o no, reflexionar sobre algún nodo central a la PBE. En segundo lugar, porque los colaboradores de este libro son los protagonistas de una gran parte del debate epistemológico actual más allá de la PBE. Leer sus aportes o críticas a la teoría de Sosa es una excelente oportunidad para apreciar el estado de una parte importante de la discusión contemporánea en epistemología, al permitirnos apreciar no solo el carácter de las críticas internas a la teoría sino también el de las críticas externas.

En esta nota crítica me propongo examinar la noción de agencia epistémica, central a la epistemología de la virtud, y explorar la posibilidad de comprenderla a la luz de la noción de reflexión. La noción de agencia epistémica figura como punto de parada o presupuesto de base para muchas explicaciones teóricas, incluidas las que figuran en esta compilación. Esto es así porque posee la peculiar característica –compartida quizás por la noción de racionalidad– de que parece significar algo tan claro que no requiere más que una captación intuitiva. En términos muy generales, refiere al involucramiento activo de la persona en sus propios procesos epistémicos, y en este sentido parece ser cierto que no requiere mayor explicación. Pero la sensación de claridad se acaba cuando nos preguntamos qué significa exactamente ese involucramiento de la persona y qué se requiere para ejercerlo exitosamente. ¿Se necesita un involucramiento voluntario? ¿Debemos tener algún tipo de control racional sobre nuestras creencias? ¿O quizás el involucramiento se reduce a un “aval” razonado de creencias que de cualquier manera no podemos evitar tener? Deseo discutir en esa dirección tres artículos de esta compilación que, considerados de manera conjunta, son los que permiten reconocer con mayor claridad algunas características (teóricas y de contenido) de la inquietante noción de agencia epistémica. Todos los trabajos del libro merecen ser tratados con el mismo detenimiento, tanto por su valor intrínseco como por su conexión con el tema que deseo esclarecer, pero mientras que los artículos seleccionados analizan explícitamente la noción de agencia, el resto de los trabajos la presuponen. De esta forma, argumentaré, en el contexto de la discusión con los tres trabajos seleccionados, que, aunque

la noción de agencia epistémica, definida de manera vaga, no parece tener la tracción suficiente para explicar su necesidad teórica (Sección 1, *contra* Reed), cuando prestamos atención a su estrecha conexión con la noción de reflexión, podemos hallar una manera de apreciar fácilmente el sentido en el que los estados epistémicos demandan un sentido de agencia (Sección 2, *contra* Kornblith y Grimm).

1. La agencia epistémica: ¿una verdad fundamental de la epistemología?

En “¿Quién sabe?” [*Who Knows?*], Baron Reed se propone generalizar uno de los puntos centrales de la epistemología de la virtud. Según el autor, la idea de que el núcleo explicativo de los estados epistémicos es el *agente epistémico* estaría presente, al menos implícitamente, en toda la epistemología contemporánea, al menos en el caso del conocimiento. Argumenta a favor de esto exhibiendo cómo algunas intuiciones que tuvieron un papel importante en la clarificación de algunas teorías externistas como las de Nozick y Goldman responderían, de hecho, a un compromiso básico con la idea de un agente epistémico¹. En esta sección mostraré que el autor no logra cumplir exitosamente con ese propósito, en la medida en que las intuiciones que están en juego pueden explicarse de maneras alternativas que no requieren la postulación de un agente epistémico.

Reed se inspira en Velleman (1992), quien defiende la relevancia teórica de postular un agente para dar cuenta de la acción más allá de la apelación a creencias y deseos. De la misma forma que en la esfera práctica, Reed afirma que en la esfera intelectual se requiere de un agente epistémico que se involucre activamente en su saber.

Sin embargo –aclara Reed– postular esta actividad por parte del agente no equivale a afirmar que el conocimiento sea una acción propiamente dicha, sino algo menos fuerte: que el conocimiento no forma parte de la esfera de los estados pasivos que tienen lugar en nosotros, como por ejemplo cuando se dice que tenemos una reacción alérgica o que nuestras pupilas se dilatan en la oscuridad. Entre la pasividad inerte y la acción voluntaria, Reed encuentra un espacio intermedio, del que forman parte las creencias y el conocimiento, en el que se pone en juego un cierto carácter intelectual del agente, o “naturaleza cognitiva interna”(p. 110).

¹ Muy brevemente, en la tercera sección de su artículo, generaliza estas conclusiones a las teorías internistas del conocimiento.

Desde el punto de vista teórico, la postulación de un agente epistémico se opone a las explicaciones del conocimiento que postulan la creencia del sujeto cognoscente, o sus procesos o mecanismos mentales, como siendo los conceptos centrales que explican el conocimiento. Estas explicaciones equivaldrían a dejar al conocimiento en la esfera de la pasividad, más cerca de las reacciones alérgicas que de las acciones.

Para defender la necesidad teórica de apelar al agente epistémico, Reed argumenta que los contraejemplos a las teorías disponibles, ya sea que apelen a creencias (Nozick 1981) o a mecanismos subpersonales (Goldman 2000), solo pueden resolverse a partir de esta noción. Iré directamente al caso de la teoría confiabilista de Goldman, la cual es inmune a los contraejemplos planteados a la teoría de Nozick:

[P]odría resultar que el conocimiento deba simplemente estar fundado en una correcta adecuación entre el entorno y alguna facultad cognitiva que pertenezca a la persona. (...) Si esto es así, no hay necesidad de ver a la persona en sí misma, como distinta de estas facultades individuales, involucrada en la posesión del conocimiento. (Reed 2016, p. 114)

Para argumentar en contra de esto, Reed presenta un caso equivalente al imaginado por el propio Goldman en su clásico *What is Justified Belief?*, que lo lleva a modificar su teoría:

Supongamos que a Jones se le dice, sobre la base de una autoridad totalmente confiable, que la mayoría de una cierta clase de creencias-de-memoria están equivocadas. Sus padres fabrican una historia completamente falsa acerca de que Jones sufrió amnesia cuando tenía siete años, pero luego desarrolló *pseudo*-recuerdos de ese período. Aunque Jones escucha lo que sus padres le dicen y tiene excelentes razones para confiar en ellos, continúa creyendo las memorias ostensibles de sus siete años. ¿Están justificadas estas creencias-de-memoria? Intuitivamente no lo están. Pero en la medida en que estas creencias son resultado de su genuina memoria y de percepciones originales, que son procesos adecuadamente confiables, nuestra teoría dice que estas creencias están justificadas. (Goldman 2000, p. 350)²

² Goldman habla de justificación, pero el caso, levemente modificado (incorporando la condición adicional de que las creencias de Jones son verdaderas) funciona como contraejemplo a la idea de que Jones tiene conocimiento.

El argumento de Reed funciona en dos pasos. Primero, concluye que el problema evidenciado en ejemplos como este es que la apelación a mecanismos subpersonales tampoco es suficiente para explicar el conocimiento y que Goldman, al reconocer que Jones no sabe, está exigiendo tácitamente que sea la persona en su totalidad la que esté conectada con su entorno, y no meramente alguno de sus mecanismos. Segundo, afirma que en rigor la postulación de la persona es aún insuficiente para explicar el conocimiento: debemos postular una persona *activa*, un agente epistémico. Goldman parecería conceder este punto cuando intenta dar razones de por qué la creencia de Jones no está justificada:

El estatus (...) de una creencia no es meramente una función de los procesos cognitivos *actualmente* empleados para producirla; también es una función de procesos que podrían y deberían emplearse. (Goldman 2000, p. 351)

¿Quién, sino el agente, “debería” emplear o tener en cuenta estos procesos? Es el agente, argumenta Reed, quien está ignorando evidencia basada en testimonio confiable y que, por todo lo que puede saber, es valiosa epistémicamente. Otro sentido de “debe”, externo, según el cual “debemos” creer solo la verdad, no explicaría por qué Jones “debe” tener en cuenta esa evidencia en la medida en que al ser engañosa lo aleja de la verdad. Esto, según Reed, es evidencia de que la perspectiva subjetiva debe estar presente en una explicación completa del conocimiento con independencia de la confiabilidad objetiva.

No creo que Reed sea exitoso en ninguno de los dos pasos de su argumento. En primer lugar, es necesario clarificar un punto importante respecto de la intuición en juego. La respuesta intuitiva es que Jones no sabe/está justificado en creer las proposiciones que describen sus recuerdos de los siete años. El contenido de la intuición, por lo tanto, no es ni que hay una falla en la racionalidad interna de la persona, ni que no es suficiente apelar a mecanismos subpersonales para explicar el conocimiento, ni tampoco que es Jones el que no está correctamente conectado con su entorno. De esta forma, compartir la intuición de que Jones no sabe no equivale a compartir las explicaciones que Reed ofrece al respecto.

Consideremos el primer paso argumental de Reed. La teoría de Goldman sostiene, en líneas generales, que un sujeto sabe que *p* siempre y cuando la creencia verdadera de que *p* haya sido producida por un mecanismo confiable. El contraejemplo muestra que la teoría falla al

apelar a “algún mecanismo confiable”, pero ¿por qué esto supone la necesidad de postular a la persona en su totalidad? Consideremos un caso de definiciones médicas. Para explicar cuándo una persona “está saludable”, los médicos apelan a una suerte de homeostasis orgánica, un equilibrio entre todos los sistemas del medio interno del organismo. Hay varios mecanismos homeostáticos que permiten regular posibles desequilibrios y si estos fallan pueden desencadenarse distintos síntomas y enfermedades. Cualquier intento por definir la salud de una persona, o caracterizar a un estado suyo como “saludable”, que apelara al buen funcionamiento de algún sistema específico de su organismo fallaría, pues es necesario tener en cuenta el estado de todos los sistemas y las relaciones entre ellos. Pero esto último no exige apelar al nivel personal en la definición de salud, sino a la inclusión de mecanismos subpersonales dedicados específicamente a monitorear y regular los distintos sistemas y aparatos del cuerpo (por ejemplo ciertos mecanismos endócrinos). Del mismo modo, podemos pensar que el contraejemplo a la teoría de Goldman sí nos lleva a postular un mecanismo regulador, u “homeostático”, que pueda monitorear las creencias, pero este mecanismo bien puede ser subpersonal.³

Ahora bien. Podría decirse que el segundo paso del argumento de Reed alcanza, pues las razones que Goldman esgrime para explicar por qué Jones no está justificado apelan, de hecho, a un agente epistémico. Pero esto es incorrecto, por dos razones. En primer lugar, no debemos confundir el reconocimiento de la dimensión normativa de los fenómenos epistémicos (Jones *debería* haber tenido en cuenta cierta evidencia) con la necesidad teórica de postular un agente epistémico. De manera general, este punto es fácilmente apreciable si tenemos en cuenta el paralelismo que Reed traza entre la propuesta de Velleman y la propia. Velleman considera necesario postular un agente, además de las nociones de creencia y deseo, para explicar la acción, pero es obvio que la normatividad de la esfera práctica, y en particular de la acción, es parte del fenómeno que tanto la teoría de Velleman como la teoría tradicional en términos de creencias y deseos quiere explicar. Así como esta última no se compromete con la postulación de un agente, la teoría de Goldman tampoco tiene por qué hacerlo. De hecho, una parte central de su propuesta consiste en poder analizar nociones normativas como conocimiento y justificación en condiciones no normativas, o “sustantivas” (Goldman 2000, p. 340). Pero justo por esto último, la propuesta niega

³ Ver la noción de racionalidad como mecanismo funcional subpersonal en Sosa (2015, cap. 9).

no solo la necesidad teórica, sino la corrección, de postular nociones evaluativas como la de agente epistémico. Por esto, aun cuando Goldman afirma que Jones *debería* tener en cuenta la evidencia testimonial, la solución que propone, a nivel teórico, es una que continúa apelando únicamente a mecanismos confiables y no a agentes epistémicos. Esto es algo que Reed omite por completo en su argumentación.⁴

La segunda razón es que tampoco es claro que Goldman se comprometa con una perspectiva interna, ni que aun si se comprometiera con esta, ella implicara la presencia de un agente epistémico. La agencia epistémica parece implicar la valoración de la perspectiva interna, pero lo contrario no es trivial. La confiabilidad objetiva probablemente también demande al organismo como un todo, específicamente en el caso de organismos con mecanismos *fallibles* de formación de creencias. Reed desdibuja la perspectiva externa asociándola a una suerte de consecuencialismo simple “debemos creer solo verdades” centrado en las creencias y no en los mecanismos confiables. Pero obviamente hay una interpretación alternativa, mucho más afín al confiabilismo de Goldman: Jones debería haber tenido en cuenta el testimonio de los padres porque son usualmente una fuente confiable que, en general, nos acerca a la verdad. Lo que esto exige no es una perspectiva interna *subjetiva*, sino una suerte de mecanismo de monitoreo interno que pueda balancear los resultados de los distintos mecanismos de formación de creencias que pueden estar en juego en una determinada situación.

Por estas razones, el artículo de Reed no cumple su propósito, que es generalizar el punto central de la epistemología de la virtud respecto de la agencia epistémica a la epistemología en su totalidad. Aun así, podría ser que la mejor explicación del caso de Jones fuese, de hecho, que Jones como agente epistémico no está cumpliendo con lo que se espera de él. Pero para esto, debemos precisar la noción de agencia epistémica más allá de la idea general de que esta implica una cierta actividad o involucramiento por parte de la persona y su “naturaleza interna cognitiva”. En la sección siguiente, a propósito de los artículos de Kornblith y Grimm, analizaré una forma de defender este punto que surge de asociar a la agencia epistémica con la *reflexión*.

⁴ La solución tentativa de Goldman es “Si la creencia de S en t es producida por un mecanismo cognitivo confiable, y no hay otro proceso confiable o condicionalmente confiable disponible para S que, de haber sido usado por S adicionalmente al proceso actualmente utilizado, hubiera resultado en que S no creyera que p en t, entonces la creencias de S de que p en t está justificada” (Goldman 2000, p. 351). Cabe la aclaración de que expresiones como “S usa un cierto mecanismo” no implican en absoluto una actividad por parte de S.

2. Agencia y reflexión

Tomaré dos artículos de la segunda sección del libro en los que, si bien se concede que la reflexión podría estar conectada con la noción de agencia, se argumenta en contra de su valor epistémico. Estos son “Agencia Epistémica” [*Epistemic Agency*], de Hilary Kornblith, y “El valor de la reflexión” [*The Value of Reflection*], de Stephen R. Grimm. Mostraré que ambas argumentaciones fallan, dejando aplanado el camino para la restitución de la tesis de Reed.

La relación entre la agencia y la reflexión parece sugerida por Reed al referirse a la racionalidad que debe estar implicada en la instancia de monitoreo:

Todo lo que se requiere es que uno esté monitoreando, desde el punto de vista racional, cómo las propias creencias se están adaptando a los cambios en el entorno. (Reed 2016, p. 117)

Como hemos visto, no hay nada que impida que dicho mecanismo racional de monitoreo pueda ser subpersonal. Pero Reed continúa:

Esto significa, como mínimo, que uno esté al menos tácitamente al tanto de los perfiles epistémicos de esas creencias, de manera que pueda llevar una cuenta no solo de las creencias sino también de qué hace que sean las creencias adecuadas. (Reed 2016, pp. 117-118)

¿Pero qué sería este “estar al tanto de los perfiles epistémicos de las propias creencias”, sino precisamente una actitud reflexiva respecto de las mismas? Reed no ahonda más en esta posible relación entre agencia y reflexión, pero la noción de conocimiento reflexivo de Sosa nos permite establecer algunas conexiones (véase Sosa 1991, 2004, 2009).

En su artículo, Hilary Kornblith examina la visión de Sosa sobre la agencia epistémica a lo largo del tiempo argumentando que esta no solo es problemática en todas sus versiones, sino que además es innecesaria teóricamente. La primera versión surge de la distinción de Sosa entre conocimiento animal y conocimiento reflexivo. Este último, según Sosa, refleja no solo una respuesta directa al hecho que se conoce (como el conocimiento animal) sino “la comprensión de su lugar en un todo más grande que incluye otras creencias y saberes respecto de ese hecho y cómo estos fueron originados” (Sosa 1991, p. 240).

Siguiendo a Kornblith en esta interpretación, la agencia epistémica y la reflexión están íntimamente conectadas en la medida

en que la reflexión representa ese carácter activo de la agencia epistémica del que habla Reed (intermedio entre la pasividad y la acción propiamente dicha), presente en la formación de creencias, y originado en la comprensión reflexiva del estatus epistémico de las mismas. Una suerte de control o autonomía epistémicos, ganados gracias a una instancia evaluativa por parte de la persona respecto de sus propias representaciones del mundo, en la que nos preguntamos por qué las tenemos y si deberíamos tenerlas.

La estrategia del autor consiste en mostrar que la reflexión carece de valor epistemológico, arrastrando consigo a la agencia epistémica a la zona de nociones teóricas ineficaces. Su argumento principal se basa en la idea, defendida por Sosa (1991, p. 240) de que el conocimiento reflexivo aumenta la confiabilidad de las creencias formadas de manera pasiva. El entendimiento provisto por dicho escrutinio reflexivo nos permite identificar aquellos casos de creencias directas formadas de manera fallida, descartarlas y aumentar así la confiabilidad general de nuestros mecanismos de formación de creencias. El valor del conocimiento reflexivo residiría así en su conexión con la confiabilidad. Kornblith (2016, pp. 168-172) argumenta, mediante el uso de evidencia empírica, en contra de esta idea. Dicha evidencia mostraría que cuando los procesos subpersonales de formación de creencias fallan, generalmente existe una influencia irrelevante o poco confiable que juega el papel causal más directo en la explicación de por qué tenemos esas creencias. Sin embargo, no tenemos acceso reflexivo a dichas circunstancias e influencias (porque en general los procesos subpersonales de formación de creencias no son accesibles reflexivamente de manera completa). Más gravemente, solemos racionalizar esas creencias de manera que resulta difícil corregirlas. De esto el autor concluye que:

La idea, entonces, de que al reflexionar sobre el origen de nuestras creencias podemos someterlas a algún tipo de escrutinio apropiado, y por lo tanto incrementar la precisión de las creencias resultantes, está sencillamente mal orientada. (Kornblith 2016, p. 171)

Ahora bien. Kornblith comete un error en la interpretación de la evidencia empírica. Mientras que Sosa habla del valor de un estado llamado “conocimiento reflexivo”, la evidencia refiere en general a la actitud de reflexionar respecto de nuestras creencias, preguntarse por ellas, etc. El valor del primero reside en el entendimiento que se origina y depende de la posibilidad de adoptar una actitud reflexiva respecto de nuestras creencias, pero no se agota en esa mera actitud. Para tener

comprensión o entendimiento se requiere de mucho más que una reflexión espontánea o realizada de cualquier manera. La definición de Sosa de conocimiento reflexivo, en términos de “conocimiento apto, aptamente registrado” (Sosa 2011, p. 24), es solo un ejemplo de lo específica que es dicha noción. De esta forma, la poca confiabilidad de la actitud reflexiva no parece hacer mella sobre la confiabilidad del conocimiento reflexivo (que es, por definición, factivo).

Al cuestionar la eficacia del argumento de Kornblith en contra de la defensa del valor de la reflexión vía su confiabilidad he dejado una puerta abierta para rescatar el valor de la noción de agencia epistémica. Quisiera ahora explorar otra alternativa de hacer esto mismo, que no depende de apoyarse en la idea de confiabilidad, sino en la relación íntima entre creencia y acción. Esta alternativa resultará más interesante para quienes no deseamos comprometernos con la confiabilidad del conocimiento reflexivo, pero tampoco medir el valor de los estados epistémicos únicamente por su relación frecuencial con la verdad.

Stephen Grimm también argumenta que la reflexión carece de valor epistémico. Grimm busca desbaratar un conjunto de argumentos atribuidos a Sosa a favor del valor del conocimiento reflexivo que no tienen que ver con su capacidad de mejorar nuestra relación con la verdad –i.e. con mejorar nuestra confiabilidad– sino con ser un medio necesario para perseguir otras nociones valiosas desde el punto de vista epistémico, como la coherencia y la comprensión (Sosa 2004, p. 312) o una defensa racional de las propias creencias (Sosa 2007, p. 129). Me enfocaré en las objeciones de Grimm a esto último (2016, pp. 189-191).

Grimm restringe la definición relevante de conocimiento reflexivo de Sosa en términos de conocimiento apto a una interpretación internista-racionalista de la misma, que podemos reconstruir como CRI:

CRI: Conocimiento de segundo orden respecto de la confiabilidad de nuestras creencias de primer orden, basado en una “estructura de razones” que requiere que *de hecho* la persona reflexione.⁵

¿Por qué debe haber una “estructura de razones”? Porque de otro modo, afirma Grimm, no sería posible conectar el conocimiento reflexivo con aquellas nociones como la comprensión y la defensa racional de

⁵ Baso esta reconstrucción de CRI en las observaciones y aclaraciones de Grimm entre las páginas 183 y 187.

las propias creencias. De manera que para que el argumento general de Sosa a favor del valor del conocimiento reflexivo funcione, debemos suponer que la persona fue capaz de ubicar su creencia en una red más grande de creencias conectadas positivamente con ella.

¿Por qué la persona debe *de hecho* reflexionar? Grimm afirma que esta actitud reflexiva es la que explica por qué los animales no son capaces de reflexionar. Si el monitoreo racional de las creencias se brinda en un nivel puramente subpersonal, observa Grimm, entonces no hay razones para pensar que los animales no pueden hacerlo. La mejor manera de reconstruir las objeciones de Grimm es dividiendo la posición de Sosa en dos tesis:

- (a) Los humanos *deben* pensar críticamente en sus creencias, en el sentido de preocuparse por la posibilidad de error; y
- (b) Solo CRI permite llevar a cabo esta tarea exitosamente.

El valor de CRI reside, entonces, en su capacidad de satisfacer la norma que nos constriñe a preguntarnos por la corrección de nuestras creencias. Según Grimm, Sosa asume que basta defender algo como (a) para probar el valor de CRI, pues está suponiendo implícitamente la trivialidad de (b). Grimm acepta que (a) parece residir en una suerte de deseo y deber humano por protegerse de la duda, sin embargo, critica (b) en dos sentidos. Primero, porque:

[D]ebemos resistir la idea de que la duda solo puede ser removida (...) subiendo al metanivel. Supongamos que en base a mi experiencia pasada yo creo que mi banco local abrirá este sábado. Entonces tú me dices que varios bancos locales han estado eliminando sus horas de los sábados para ahorrar, llevándome a dudar de mi creencia. ¿Cómo podría resolver mi duda? ¿Por qué no: llamando al banco y preguntando si van a abrir el sábado? Seguramente esta estrategia sería más natural y efectiva que adoptar alguna suerte de metaperspectiva respecto de mis facultades. Pero entonces parece que las dudas pueden resolverse legítimamente sin necesidad de moverse hacia el metanivel. (Grimm 2016, p. 189)

Segundo, porque si para resolver las dudas es necesario tener una metacreencia, entonces surge la pregunta de por qué no debemos dudar de nuestras metacreencias. Sin una respuesta clara a esta pregunta (y Sosa, según Grimm, no logra ofrecerla) se plantea la implausible exigencia epistémica de tener un nivel infinito de metacreencias.

Creo que la primera objeción está sencillamente desencaminada, mientras que la segunda, aunque legítima, tiene una solución simple si damos un paso atrás y nos preguntamos por la norma descrita en (a).

Respecto de la primera objeción, cabe la pregunta de qué entiende Grimm por “subir al metanivel”. Si para ello se requiere la creencia explícita de “Mi creencia de que *p* está segura porque *a*, *b* y *c*”, entonces sin dudas en el ejemplo del banco no es necesario ascender al metanivel para resolver la duda. Pero, como sucede con el conocimiento de primer orden, adquirimos constantemente creencias sin tener el pensamiento ocurrente correspondiente de “creo que *p*”. Una vez que me pregunto reflexivamente por una de mis creencias, la disipación de la duda *es* la creación de la nueva creencia. Por otro lado es obvio, incluso en el caso del banco, que la persona tuvo un acercamiento crítico hacia su creencia de que su banco abre los sábados, y que este acercamiento fue reflexivo en el sentido requerido por la definición de CRI. Si no hubiese tenido un acercamiento crítico no habría llamado al banco para consultar. Ahora bien, dado que de hecho tiene la creencia, dicho acercamiento crítico constituye un reconocimiento de la misma. Ese *reconocimiento* es todo lo que se necesita para que la instancia cuente como reflexiva.

La segunda objeción requiere de un tratamiento diferente, pues debemos dar un paso hacia atrás y preguntarnos por la norma descrita en (a). ¿Por qué debemos abordar críticamente *todas* nuestras creencias? La respuesta no tiene nada de trivial, y de hecho, si el alcance de la norma fuese tan amplio, Grimm tendría toda la razón en preguntar por qué no debemos dudar de nuestras creencias de segundo orden. Pero no es necesario tener una norma tan fuerte para justificar el valor del conocimiento reflexivo. Si atendemos a la relación entre creencia y acción, podremos fácilmente apreciar el origen de una norma alternativa igualmente eficaz para mostrar el punto deseado.

Consideremos brevemente la relación entre creencia y acción. En general, debemos tener creencias verdaderas para tener interacciones exitosas con el mundo. Si las interacciones son de corta duración (abrir una puerta, responder a una pregunta, conectar un cable, etc.) probablemente alcance con la creencia meramente verdadera para garantizar el éxito de la acción. Sin embargo, no todas las interacciones con el entorno tienen el mismo grado de complejidad, y hay muchas que para su consecución requieren extenderse en el tiempo de manera prolongada, para lo cual debemos tener no solo creencias verdaderas, sino creencias lo suficientemente estables para que estas puedan permanecer motivando la acción a lo largo de todo ese período. En muchos casos, sin embargo, la estabilidad se ve puesta en peligro debido

a la presencia de contraevidencia. Si no estamos en condiciones de hacer frente a dicha contraevidencia, dejaremos de tener la creencia y la acción no podrá llevarse a cabo exitosamente.⁶

Podemos apreciar, entonces, un argumento sencillo a favor de la necesidad de contar con una estructura de razones detrás de nuestras creencias *relevantes para la acción*. Si sustituimos (a) por una norma diferente (r)

- (r) Los humanos *deben* tener creencias robustas (i.e. resistentes a la contraevidencia)

podemos fácilmente explicar por qué necesitamos algo como CRI y por qué no se produce el peligro del regreso infinito señalado por Grimm. Primero, necesitamos algo como CRI porque solo una estructura de razones puede hacer frente exitosamente a la contraevidencia,⁷ y porque, como ya he mencionado en respuesta a la primera objeción de Grimm, (i) no podemos hacer esto sin un *reconocimiento* al menos tácito del desafío a la proposición en cuestión; (ii) ese proceso culmina en la formación de una metacreencia, y (iii) en algún punto *reconocemos* a la creencia desafiada como *nuestra*.

Segundo, ¿por qué no debemos tener metacreencias robustas? Por la sencilla razón de que estas no son necesarias para llevar adelante acciones exitosas. Los escenarios en los que, llevando a cabo acciones prolongadas en el tiempo, surgiera evidencia en contra de las metacreencias relevantes son demasiado escasos para dar lugar a una norma.⁸

⁶ En Rimoldi (2014) analizo este punto con más detalle; véase también Williamson (2000, pp. 60-64)

⁷ Creencias “necias” también podrían hacerlo, pero no es posible generalizar la necesidad porque existe una necesidad humana igualmente importante relacionada con la posibilidad de ser sensibles a la contraevidencia abrumadora. Nuevamente, no puedo extenderme aquí en este punto pero véase Rimoldi (2018) y Rimoldi (2014, pp. 192-195).

⁸ Recordemos que la forma de estas metacreencias es de tipo “Mi creencia de que p está apoyada por las razones a, b, y c”. De esta forma, los escenarios que exigen que estas sean robustas se limitan a aquellos en los que hay contraevidencia de tipo “la creencia no está apoyada por la razón a, dado que...”. Estos escenarios, aunque pueden ocurrir (por ejemplo cuando los padres de Jones le dicen que no puede confiar en sus recuerdos de los siete años) son demasiado escasas para dar lugar a una norma *general*. Esto no quita que Jones no deba hallar la manera de contrarrestar dicha evidencia si desea actuar sobre la base de sus recuerdos de los siete años.

Conclusiones

He intentado mostrar a lo largo de esta reseña un punto simple. La noción de agencia epistémica, tan cercana a la epistemología de la virtud, resulta mucho más prometedora cuando nos comprometemos con alguna versión específica de la misma. En particular, cuando intentamos insuflarle contenido a ese sentido vago de actividad propio de la misma y que explicaría por qué el conocimiento o la justificación pertenecen a la persona en su totalidad. Mientras que intenté mostrar cómo un argumento como el de Reed, que no depende de ninguna noción específica de agencia, no consigue tener tracción suficiente, argumenté también que, explicando la noción de actividad en términos de reflexión, tenemos un camino mucho más prometedor para defender el valor teórico de la agencia epistémica. Esto, por supuesto, no quiere decir que sea el único.

Como dije al comienzo, el libro *Performance Epistemology: Foundations and Applications*, de Miguel Ángel Fernández constituye una lectura esencial para todo aquel que se interese en la epistemología de la virtud. Las tesis, argumentos y reflexiones que desarrollé a lo largo de este trabajo no son sino algunas de las múltiples líneas de discusión e investigación que se pueden seguir a partir de, o en contraste con, los artículos del libro en cuestión. Además de presentar un panorama reciente de la epistemología de la virtud, este libro es a su vez una gran contribución al avance y desarrollo de dicho programa de trabajo en epistemología.

Bibliografía

- Fernández Vargas, M. A. (comp.) (2016), *Performance Epistemology: Foundations and Applications*, Oxford, Oxford University Press.
- Goldman, A. (2000), "What is justified belief?", en Sosa, E. y Kim, J. (comps.), *Epistemology: An Anthology*, Oxford, Wiley-Blackwell pp. 340-353.
- Grimm, S. R. (2016), "The Value of Reflection", en Fernández Vargas, M.A. (comp.), *Performance Epistemology: Foundations and Applications*, Oxford, Oxford University Press, pp. 183-195.
- Kornblith, H. (2002), *Knowledge and its Place in Nature*, Oxford, Oxford University Press.
- Kornblith, H. (2016), "Epistemic Agency", en Fernández Vargas, M.A. (comp.), *Performance Epistemology: Foundations and Applications*, Oxford, Oxford University Press, pp. 167-182.

- Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Cap. 3, Oxford, Oxford University Press.
- Reed, B. (2016), "Who Knows?" en Fernández Vargas, M.A. (comp.), *Performance Epistemology: Foundations and Applications*, Oxford, Oxford University Press, pp.106-123.
- Rimoldi, F. (2014) "¿Puede el conocimiento ser un estado mental?", *Análisis Filosófico*, XXXIV (2), pp. 171-201.
- Rimoldi, F. (2018) "El valor del conocimiento: un método y una explicación", en Ruivo, L. (ed.), *Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology 2018: Social Epistemology*, Porto Alegre, Brasil.
- Sosa, E. (1991), "Knowledge and Intellectual Virtue", en *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 225-244.
- Sosa, E. (2004), "Replies", en Greco, J. (ed.), *Ernesto Sosa and His Critics*, Malden, Blackwell.
- Sosa, E. (2007), *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, I*, Nueva York, Oxford University Press.
- Sosa, E., (2009), *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, II*, Nueva York, Oxford University Press.
- Sosa, E. (2011), *Knowing Full Well*, Princeton, Princeton University Press.
- Sosa, E. (2015), *Judgment and Agency*, Oxford, Oxford University Press.
- Velleman, J.D. (1992), "What Happens When Someone Acts?", *Mind*, 101, pp. 461-481.
- Williamson, T. (2000), *Knowledge and Its Limits*, Oxford, Oxford University Press.

Recibido el 14 de febrero de 2018; aceptado el 3 de julio de 2018.