



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

TEORÍAS DE LA AGENCIA EPISTÉMICA COOPERATIVA:
UNA INFERENCIA ELIMINATIVA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
DUBIAN ANDRÉS CAÑAS MORA

DIRECTORA:
DRA. MARÍA DE LOS ÁNGELES ERAÑA LAGOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CIUDAD DE MÉXICO, SEPTIEMBRE DE 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

In memoriam

Maite Ezcurdia

“The sociologist is promiscuous, experiencing many loves without ever falling in love. This is neither a happy nor an endearing state. But while promiscuity is not a recipe for love, it is for education. A well-educated person is not just a faithful specialist but one who knows how to take another's point of view even to invade another's world of knowledge.”

Harry Collins & Steven Yearley (1992).

Contenido

Agradecimientos	v
Abreviaciones	vii
Introducción	1
Capítulo Primero	
1. El conocimiento como constitutivamente social	11
2. El dilema de la dependencia epistémica y las soluciones disponibles	18
3. Formas de individualismo vicario	24
3.1. Epistemología social mínima	25
3.2. Conocimiento extendido	27
3.3. Comunitarismo	34
Capítulo Segundo	
4. Desafíos al colectivismo del agente epistémico	45
5. Argumento de la adscripción epistémica	47
6. Argumento del disyuntivismo intencional	55
7. Argumento de la mente grupal	62
8. Epistemología colectiva	68
Capítulo Tercero	
9. Agencia epistémica como problema específico	71
10. Concepciones de agencia epistémica	73
11. Criterios para una teoría de la agencia en dependencia cooperativa	75
12. Ni colectivismo ni conocimiento extendido	78
12.1. Epistemología colectiva y sus problemas	79
12.2. Conocimiento extendido y sus problemas	87
Conclusiones Comunitaristas	
13. La fecundidad del comunitarismo	109
13.1. Relativismo epistémico	110
13.2. Instituciones y comunidades	118
14. Conclusión final	125
Notas	127
Referencias	135

Agradecimientos

Este trabajo fue escrito dentro del Programa de Estudiantes Asociados del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, contando con el apoyo del Programa de Becas Nacionales de CONACYT (para cursar la Maestría en Filosofía de la UNAM) y del Programa de Becas Mixtas de CONACYT (para realizar una estancia de investigación en la Universidad de Viena).

Agradezco a Ángeles Eraña por dirigir este trabajo con interés y compromiso auténticos, especialmente por su confianza y paciencia durante los mínimos locales de la trayectoria de la investigación. Probablemente, una tesis con estas características no habría sido producida bajo la dirección de otras personas. Agradezco a Alfonso Anaya por su revisión detallada y exhaustiva del manuscrito del texto que permitió mejorarlo sustancialmente en su versión final. También doy gracias a Miguel Ángel Fernández, cuyo curso sobre escepticismo me proporcionó recursos importantes para la elaboración del capítulo tercero y cuyo seminario de epistemología me ofreció el espacio adecuado para discutir avances del texto colectivamente. En el mismo sentido, agradezco al grupo de lectura de filosofía de la ciencia por las largas sesiones dedicadas al estudio del uso de inferencias explicativas en debates recientes sobre realismo científico y metafísica de la ciencia. Ahora ha sido el turno de emplearlas en epistemología.

Un agradecimiento especial merece Martin Kusch por recibirme gentilmente como estudiante visitante dentro del ERC-Project “The Emergence of Relativism” en la Universidad de Viena durante el semestre de invierno de 2018. Nuestras reuniones no sólo fueron espacios decisivamente útiles de discusión y orientación sobre el desarrollo de este trabajo. También confirmaron mi convicción de que la sociología del conocimiento ofrece recursos teóricos valiosos para reflexionar sobre los problemas filosóficos. Esta tesis es una forma de reconocimiento en idioma español de la deuda intelectual que como estudiante tengo con su propio trabajo y el de David Bloor. Agradezco igualmente a Katherina Kinzel por sus instructivas sugerencias académicas y por permitirme pasar de las “telarañas” de la epistemología analítica a las “mieles” de la historia y filosofía de la ciencia en nuestras conversaciones. Finalmente, gracias a Eser Bakdur por su disposición en continuar nuestras discusiones filosóficas por fuera

de la oficina y el seminario de Kusch, siempre acompañadas de café costoso y buen humor.

También debo mencionar aquellos amigos y colegas que contribuyeron a la realización de este trabajo de manera directa. Gracias a Francisco Martínez, Diego Rodríguez, Alejandro Vázquez del Mercado, María Martínez, Cristian Gutiérrez, Florencia Rimoldi, Óscar Monroy, José Navarro y Daniel Garibay, por sus valiosos comentarios, críticas y sugerencias durante la etapa más madura de la investigación. Por contribuir de distintas maneras a mi formación académica en general, este trabajo también está en deuda con Maite Ezcurdia, Sergio Martínez, Vincenzo Politi, Delia Belleri y Daniel Drucker.

En el terreno personal, debo agradecer a Ivette, Erika, Lenin, Santiago, Natalia, Diana, Afra, Lina, Mónica, Tatiana, David y Emmanuel, por su cálida amistad. A Luz Estela Hernández, Carlos Pineda y Suphi Azazoglu, por su apreciable compañía y apoyo durante mi concentración en Viena. Finalmente, por hacer posible mis estudios en México, extendiendo mis agradecimientos a Hna. Sandra Puetate, Guillermo Mora, las familias Cañas Mora y Monroy Pérez, la comunidad del Instituto de Investigaciones Filosóficas y de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y al pueblo mexicano en general.

Du.

Abreviaciones

- AAE:** Argumento de la adscripción epistémica (p. 48)
- AE:** Agencia epistémica (p. 73)
- AMG:** Argumento de la mente grupal (p. 63)
- ARC:** Argumento de la racionalidad colectiva (p. 57)
- CA:** Colectivismo del agente epistémico (p. 18)
- CE:** Conocimiento extendido (p. 33)
- CM:** Comunitarismo (p. 36)
- CS:** Condición sumativa (p. 52)
- CVJ:** Creencia verdadera justificada (p. 19)
- D1:** Dependencia testimonial (p. 19)
- D2:** Dependencia cooperativa (p. 20)
- DCA:** Distinción entre creencia y aceptación (p. 57)
- DDE:** Dilema de la dependencia epistémica (p. 22)
- EA:** Externismo activo (p. 29)
- ESM:** Epistemología social mínima (p. 25)
- FP:** Fiabilismo de procesos (p. 27)
- FV:** Fiabilismo de virtudes (p. 30)
- IA:** Individualismo del agente epistémico (p. 18)
- PA:** Principio de aceptación (p. 88)
- RE:** Relativismo epistémico (p. 42)
- SC:** Lo social como constitutivo del conocimiento (p. 11)

Introducción

Este trabajo es un estudio sobre el conocimiento cooperativo, un fenómeno que ha recibido poca atención en epistemología en comparación con otras formas de conocimiento (como la percepción y el testimonio) y otras disciplinas (por ejemplo, los estudios de la ciencia). El conocimiento cooperativo es aquel tipo de conocimiento proposicional producido a través de metodologías colaborativas y constituye la muestra más clara del hecho de que los seres humanos son “enormemente gregarios y profundamente interdependientes” (Barnes 2000, p. ix) incluso en sus prácticas epistémicas. Para ilustrar esto, considérese el siguiente caso hipotético motivado por los resultados de la investigación en astrofísica de las últimas décadas:

El investigador asistente A sabe el reporte experimental m ;

el doctorando B sabe el reporte experimental n que replica los resultados de m ;

el investigador senior C sabe que el experimento de B es exitoso de acuerdo con la teoría de diseño del interferómetro q ; esto es, sabe que si q , entonces n .

El investigador asociado D sabe (1) que A sabe que m , y (2) que si m , entonces se obtiene una confirmación de la hipótesis de que existen ondas gravitacionales o , tal como ha sido derivada de la teoría de la relatividad general T .

El investigador principal H sabe que (1) que B sabe que n , (2) que D sabe que o , (3) que C sabe que q ; y (4) que si n y o , entonces una colisión de dos agujeros negros ha sido detectada p^* .

Por último, uno de los pares revisores de *Classical and Quantum Gravity* F sabe que H sabe que p^* , y finalmente se acepta publicar el artículo sobre p^* .

El trabajo de Hardwig (1985) sobre dependencia epistémica es derrotero de la epistemología del conocimiento cooperativo. Al identificar el *testimonio* y la *cooperación* como las formas fundamentales de dependencia epistémica, Hardwig muestra tres aspectos importantes en relación con la epistemología tradicional: (i) la definición tradicional de conocimiento se compromete con un tipo de individualismo sobre el sujeto epistémico que desconoce el carácter interpersonal de mucho de lo que tomamos por conocimiento; (ii) el conocimiento testimonial y el conocimiento cooperativo no

pueden comprenderse sin tener en cuenta ese carácter interpersonal de la dependencia epistémica; y (iii) el conocimiento testimonial y el conocimiento cooperativo no pueden ser poseídos por el sujeto del individualismo tradicional, incluso el conocimiento cooperativo no podría ser poseído por el sujeto de ningún individualismo en absoluto.

Las características distintivas del conocimiento cooperativo son dos, a saber: (i) la *creencia* de que p^* no es *producida individualmente* de manera competente y (ii) la *evidencia relevante* para esa creencia no es *poseída individualmente*. Así, una explicación del conocimiento cooperativo exige hacer unos ajustes a los compromisos que el epistemólogo asume en relación con las condiciones del conocimiento y las características del sujeto epistémico. Como detallo más adelante, el conocimiento cooperativo no sería poseído individualmente si se conserva la definición tradicional de conocimiento o sería poseído individualmente si se modifica la definición tradicional. En el primer caso, los epistemólogos pueden mantener el supuesto según el cual sólo los sujetos individuales son capaces de conocimiento cooperativo a expensas de abandonar la definición tradicional. Esta es la posición de la epistemología social. En el segundo caso, los epistemólogos pueden rechazar dicho supuesto a costa de preservar esa definición, lo que implica postular a los grupos como los sujetos epistémicos en sentido estricto. Esta es la posición de la epistemología colectiva y la sugerencia del mismo Hardwig. Tal como ha sido formulada, la anterior disyuntiva recibe el nombre de *dilema de la dependencia epistémica* y la pregunta básica que plantea es la siguiente: ¿quién es capaz de conocimiento cooperativo? ¿El grupo o el individuo?

El propósito general de este trabajo es ofrecer un estudio crítico sobre las explicaciones disponibles del conocimiento cooperativo en términos del agente epistémico capaz de poseerlo. Las dos variantes rivales respecto del espacio de posibilidades relevantes derivado del *dilema de la dependencia epistémica* son la epistemología social (que acepta la tesis del individualismo del agente epistémico, pero reemplaza la definición tradicional de conocimiento) y la epistemología colectiva (que rechaza la tesis del individualismo del agente epistémico, pero conserva la definición tradicional de conocimiento). De manera correspondiente, las teorías disponibles dentro de la epistemología social son el *conocimiento extendido* y el *comunitarismo*, mientras que la *epistemología colectiva* constituye una posición uniforme perfilada como rival legítimo de la epistemología social en su conjunto. Atendiendo a sus respectivos principios explicativos, las tres

teorías disponibles para explicar el conocimiento cooperativo se clasifican de acuerdo con la siguiente tabla:

Espacio de posibilidades relevantes	Epistemología Social		Epistemología Colectiva
	IA: Individualismo del agente epistémico		CA: Colectivismo del agente epistémico
	~CVJ: Definición tradicional de conocimiento		CVJ: Definición tradicional de conocimiento
Teorías disponibles	Conocimiento extendido	Comunitarismo	Colectivismo
Principio 1	IA: Individualismo del agente epistémico	IA: Individualismo del agente epistémico	CA: Colectivismo del agente epistémico
Principio 2	EA: Externismo activo	CM: Instituciones y comunidades	AC: Agencia colectiva
Principio 3	FV: Fialismo de virtudes	RE: Relativismo epistémico	CVJ: Definición tradicional de conocimiento

Como se puede apreciar, los principios explicativos que pertenecen a la clase “principio 1” informan cuál es el sujeto capaz de conocimiento cooperativo y dan el criterio de pertenencia de las teorías disponibles en alguno de los dos conjuntos que constituyen el espacio de posibilidades relevantes. La clase “principio 2” está integrada por los principios que informan la manera como el sujeto capaz de conocimiento cooperativo es *constitutivamente social*. Por último, la clase “principio 3” está compuesta por los principios que dan cuenta de la manera como el sujeto capaz de conocimiento cooperativo es un *sujeto epistémico*, es decir, explican cuáles son los estándares epistémicos que satisface el conocimiento cooperativo poseído por el sujeto relevante.

Sobre esta base, el estudio crítico de este trabajo realiza fundamentalmente dos cosas. De un lado, hace una evaluación de los límites y alcances de las teorías en consideración mediante la examinación de sus compromisos teóricos. De otro lado, agrupa a un conjunto de teorías filosóficas con orígenes e intereses diversos en torno a un problema determinado. Así, este trabajo no ofrece un mero compendio descriptivo de algunas posiciones recientes en las epistemologías social y colectiva. Antes bien, explica la manera como cada una podría emplearse para responder al *dilema de la dependencia epistémica* y argumenta cuál de ellas compite por el estatus de la explicación adecuada. De igual manera, este trabajo pretende proporcionar una clasificación completa de las teorías que pueden decir algo relevante sobre el dilema de Hardwig. Para ello propone algunos criterios de clasificación que ubican las posiciones específicas en una determinada categoría de acuerdo con sus compromisos teóricos correspondientes.

Sin embargo, la contribución de este trabajo tiene un alcance un poco más amplio. En primer lugar, relaciona el debate sobre el conocimiento cooperativo con la discusión más reciente sobre agencia epistémica. La razón de llevar a cabo esta labor es que

determinar cuál es la mejor respuesta al dilema de Hardwig implica tener en cuenta el tipo de agencia del sujeto capaz de conocimiento cooperativo. Así, este trabajo se ocupa fundamentalmente de dos problemas conexos, uno general (G) y otro específico (E):

G: *¿Cuál es el sujeto capaz de conocimiento cooperativo?*

E: *¿Cuál es la agencia requerida por el sujeto capaz de conocimiento cooperativo?*

El problema general requiere responder a la pregunta sobre si el individuo o el grupo es el sujeto capaz de conocimiento cooperativo dado que la creencia de que p^* no es producida individualmente de manera competente y su evidencia relevante no es poseída individualmente. Por su parte, el problema específico tiene que ver con la agencia epistémica en dependencia cooperativa. Este problema exige comprender cómo el sujeto capaz de conocimiento cooperativo se comporta como un agente epistémico y es susceptible de imputaciones de responsabilidad epistémica ante la presencia de derrotantes en situaciones de desacuerdo y cambio epistémicos. La razón de considerar el problema específico como derivado del problema general es que mi evaluación de las teorías en consideración muestra que todas están en paridad explicativa respecto de G, pero dicha paridad no es definitiva si se tiene en cuenta lo que cada una de ellas puede decir sobre E. Esto significa que la mejor explicación sobre el conocimiento cooperativo en términos del sujeto capaz de poseerlo es aquella que logra integrar de manera satisfactoria una concepción del *agente* capaz de conocimiento cooperativo a la respuesta sobre el problema general.

En segundo lugar, este trabajo toma partido por una de las teorías en consideración. Aquí defiendo que el *comunitarismo* es la única alternativa relevante que podría explicar el conocimiento cooperativo en términos del agente capaz de poseerlo. Sin embargo, mi defensa no se ajusta a las formas convencionales de argumentación filosófica. En este trabajo no demuestro directamente que el *comunitarismo* es verdadero, sino que únicamente establezco una ventaja parcial: si la discusión sobre el conocimiento cooperativo es conjuntamente exhaustiva, y tanto la *epistemología colectiva* como el *conocimiento extendido* fracasan en responder al problema específico, entonces el *comunitarismo* tendría el camino libre para probar por sus propios medios que ofrece una solución satisfactoria al problema sobre la agencia epistémica en dependencia cooperativa. En otras palabras, si se *eliminan* las demás explicaciones potenciales, es

racional aceptar la versión comunitarista de la epistemología social como el único candidato a explicación.

Para que esto no resulte extraño, la estrategia general de argumentación que empleo es un razonamiento de elección de teorías denominado *inferencia eliminativa* (Forber 2011). Esta inferencia permite concluir que una explicación sobre un hecho sería potencialmente la única explicación si las demás explicaciones rivales dentro de un espacio restringido de posibilidades han sido refutadas. La inferencia eliminativa en el ámbito del razonamiento científico consta fundamentalmente de dos pasos: (i) la construcción de un *espacio de posibilidades* que selecciona las explicaciones alternativas relevantes sobre un hecho, y (ii) la eliminación de todas las explicaciones que son inconsistentes con la evidencia a fin de conservar *una sola explicación* como candidato. Sobre esta base, se pueden concluir dos cosas en relación con la teoría que no fue eliminada. En un sentido fuerte, se concluye que la teoría es la única explicación sólo si también ha sido sometida a contrastación y no es inconsistente con la evidencia. Esta es la versión estándar de la inferencia eliminativa, conocida también como “inferencia holmesiana” (Bird 2005, 2007, 2010). En un sentido débil, se concluye que la teoría es la única que podría explicar el fenómeno, aun cuando no haya sido sometida a contrastación y haya razones que apoyen su plausibilidad además del hecho de que sus rivales han sido refutadas. El argumento general de este trabajo consiste en una versión débil de la inferencia eliminativa, cuya estructura es la siguiente:

- (1) El sujeto capaz de conocimiento cooperativo (G) y la agencia epistémica en dependencia cooperativa (E) tienen una explicación;
- (2) la *epistemología colectiva*, el *conocimiento extendido* y el *comunitarismo* son las únicas teorías que podrían explicar G y E, donde las tres teorías de hecho explican G;
- (3) la *epistemología colectiva* y el *conocimiento extendido* han sido falsadas porque son inadecuadas e incoherentes al dar cuenta de E;
- (4) por lo tanto, el *comunitarismo* es la única teoría que explica G y podría explicar E.

Este recurso argumentativo disuelve la paridad explicativa de las teorías en consideración frente al problema general mostrando que, respecto del problema específico, todas ellas se han eliminado excepto una. Adicionalmente, permite aceptar

racionalmente la teoría sobreviviente como el único candidato a explicación toda vez que sus rivales han sido descartadas. Así, el resultado de este trabajo sería doble. Por una parte, ofrece una delimitación del terreno de las teorías relevantes sobre la agencia epistémica en dependencia cooperativa en el campo de los análisis sociales del conocimiento. Por otra parte, permite la aceptación del *comunitarismo* como la única teoría disponible cuya verdad ha de ser probada en la investigación subsecuente.

Para lograr ambos objetivos, he dividido este trabajo conforme al orden estructural de nuestra inferencia eliminativa. El trabajo consta de tres capítulos. En los dos primeros desarrollo las premisas (1) y (2), mientras que en último capítulo y en las conclusiones desarrollo la premisa (3) y la conclusión (4) respectivamente. Si bien he procurado escribir un texto que pueda leerse de corrido, me he visto forzado a hacer un par de cosas. La primera es un uso considerable de notas al margen. En ellas sólo intento explicar de manera más clara y detallada algunos puntos relevantes del texto principal que surgieron de la discusión de los argumentos con mis colegas. De cualquier modo, espero que las notas sean un punto de apoyo más que un distractor. La segunda es el empleo de una numeración que separa los temas por sesiones a fin de que el lector pueda moverse mejor a través de estas páginas, tal como puede verse en la siguiente descripción detallada de su contenido.

El **capítulo primero** realiza dos tareas. La primera consiste en justificar la premisa (1) de nuestra inferencia eliminativa, de acuerdo con la cual el sujeto capaz de conocimiento cooperativo y la agencia requerida por ese sujeto tienen una explicación. Para ello presento inicialmente tres maneras de entender la tesis general de que el conocimiento es un fenómeno constitutivamente social. Esta tesis general constituye la motivación de los análisis sociales del conocimiento y justifica en últimas que los dos problemas de los que se ocupa este trabajo sean problemas epistemológicos legítimos susceptibles de análisis ([Sección 1](#)). Luego formulo sistemáticamente el *dilema de la dependencia epistémica* como un problema que los análisis sociales del conocimiento deben atender. Aquí explico en qué consiste la dependencia epistémica, cuáles son los dos tipos relevantes de dependencia epistémica, qué desafíos presentan ambos tipos para el individualismo tradicional sobre el sujeto epistémico, y cuáles son los compromisos teóricos detrás de las *soluciones posibles* al problema sobre el sujeto capaz de conocimiento cooperativo. Estas soluciones son la epistemología social y la

epistemología colectiva entendidas como las dos variantes que constituyen el espacio de posibilidades relevantes (Sección 2).

La segunda tarea es justificar la premisa (2) de nuestra inferencia eliminativa a través de caracterizar críticamente las *soluciones disponibles* al *dilema de la dependencia epistémica* (Sección 3). Sin embargo, la parte restante de este capítulo sólo se ocupa de las variantes de la epistemología social, dejando la *epistemología colectiva* como tema del capítulo segundo. Al considerar las soluciones disponibles dentro de la epistemología social, primero presento la *epistemología social mínima* de Kitcher como una respuesta inicial al dilema de Hardwig (Sección 3.1). Luego introduzco el *conocimiento extendido* de Palermos y Pritchard como una versión mejorada de la respuesta anterior, lo que permite tomar ambas propuestas conjuntamente y concentrar mi evaluación subsiguiente exclusivamente en la segunda. En lo fundamental, esta variante se caracteriza por sustituir radicalmente la definición tradicional de conocimiento mediante la introducción de un externismo de la justificación en términos del *fiabilismo de virtudes* caracterizado a partir de la tesis del *externismo activo* (Sección 3.2). Después de esto, presento el *comunitarismo* como la segunda variante destacable de la epistemología social. A diferencia de la visión anterior, el *comunitarismo* se caracteriza por sustituir moderadamente la definición tradicional de conocimiento mediante la introducción del *relativismo epistémico* sobre la base de la teoría de las *instituciones sociales* (Sección 3.3).

El **capítulo segundo** se encarga exclusivamente de presentar la *epistemología colectiva* como un serio rival de la epistemología social. Dadas las reservas que muchos epistemólogos tienen frente a la postulación de entidades colectivas como sujetos epistémicos, he procurado defender la *epistemología colectiva* del conjunto de argumentos más decisivos en contra de la tesis del colectivismo del agente epistémico (Sección 4). La primera línea de crítica se concentra en las adscripciones de conocimiento (Sección 5), la segunda en la postulación de mentes grupales como repositorios de creencias colectivas, y la tercera en las propiedades de la intencionalidad y la agencia (Secciones 6 & 7). Aquí muestro que ninguna de estas críticas es concluyente y, por lo tanto, que la *epistemología colectiva* se salva de este tipo de refutación y nada impide que sea una solución plausible al *dilema de la dependencia epistémica*. Luego de esta defensa, no sólo indico la manera como la *epistemología*

colectiva respondería al problema general. También sugiero que el colectivismo incluso estaría en cierta ventaja comparativa al rescatar una concepción de agencia epistémica típicamente atribuida a los sujetos capaces de conocimiento (Sección 8). Esta ventaja abre la puerta a que la elección de la explicación adecuada deba decidirse con base en el problema específico sobre la agencia epistémica en dependencia cooperativa.

El **capítulo tercero** justifica la premisa (3) de nuestra inferencia una vez hecha la selección de las explicaciones disponibles sobre el problema general. En este capítulo argumento que tanto la *epistemología colectiva* como el *conocimiento extendido* deben eliminarse a la luz de su incapacidad de dar cuenta del problema específico sobre la agencia epistémica en dependencia cooperativa. Primero explico en qué consiste dicho problema y la manera como será abordado (Sección 9). Luego aclaro los recursos conceptuales y evaluativos que empleo en mis críticas contra ambas teorías. Los primeros tienen que ver con la concepción de agencia epistémica que reúne diferentes elementos sobre la noción de agencia encontrados de manera dispersa en una parte de la literatura existente, incluyendo la sociológica (Sección 10). Los segundos son los criterios de evaluación a partir de los cuales propongo que la *epistemología colectiva* y el *conocimiento extendido* son malas teorías de la agencia epistémica en dependencia cooperativa. Estos criterios son *adecuación* (según el cual la teoría debe ser consistente con la evidencia sobre la dinámica social) y *coherencia* (según el cual la teoría debe usar el mismo conjunto de principios para explicar tanto el problema general como el específico) (Sección 11). Con ambos recursos a disposición, expongo finalmente mis críticas contra ambas teorías a fin de mostrar que los principios explicativos de cada una no permiten satisfacer ambos criterios al dar cuenta de la agencia epistémica en dependencia cooperativa ante la presencia de derrotantes en situaciones de desacuerdo y cambio epistémicos (Sección 12). Primero detallo los problemas de los que la *epistemología colectiva* adolece, a saber: el problema de mentes grupales como sujetos vicarios, el problema de individuación de los sujetos grupales, y un problema más general acerca de la formación de estados intencionales colectivos (Sección 12.1). Luego me concentro en mayor medida en señalar las dificultades que el *conocimiento extendido* enfrenta. Estas dificultades derivan de un dilema más amplio cuyos cuernos son dos problemas centrales: de un lado, el problema de la posición condicional en relación con la agencia epistémica cooperativa en ausencia de derrotantes; de otro lado, el problema de la circularidad epistémica en relación con la agencia epistémica

cooperativa en presencia de derrotantes. Adicionalmente, esta teoría confronta cuatro problemas referidos a la integración coherente del *externismo activo* y el *fiabilismo de virtudes* para explicar la agencia epistémica cooperativa. Me refiero al problema de distinción de tipos entre procesos de formación de creencias y creencias producidas, al problema del criterio apropiado de habilidad cognitiva, y a los problemas de generalidad y de (potencial) relativismo (Sección 12.2). Como se puede apreciar, este capítulo sería la parte más importante de este trabajo en términos argumentativos.

Por último, en las **conclusiones comunitaristas** argumento que el *comunitarismo* no sólo es el único candidato a explicación de la agencia epistémica en dependencia cooperativa, sino que es un *serio* candidato. Para ello examino una objeción según la cual el *comunitarismo* no podría usarse para dar cuenta del problema específico porque no es una teoría que satisfice la virtud de la *fecundidad* (Sección 13). Si esta teoría no es fecunda, entonces no podría tomarse seriamente como base para desarrollar un programa de investigación acerca de la agencia epistémica en dependencia cooperativa. Ante esta objeción, mi respuesta es que las razones para rechazar la fecundidad del *comunitarismo* no son convincentes. Mi estrategia es argumentar a favor del *comunitarismo* como explicación potencial del problema específico mediante una defensa de sus principios explicativos (Secciones 13.1 & 13.2). Si esta defensa es correcta, entonces no sólo estaría justificada la *aceptación* presente de la teoría comunitarista con base en nuestra inferencia eliminativa, sino también su *aplicación* futura a partir de mis consideraciones sobre su fecundidad.

El argumento general de este trabajo puede no resultar últimamente convincente para algunos. Por una parte, alguien puede sospechar del poder explicativo real del *comunitarismo* en relación con el problema de la agencia epistémica en dependencia cooperativa. Por otra parte, la racionalidad misma de la inferencia eliminativa es algo que puede ponerse en cuestión. Ante ambas preocupaciones, dejo a consideración del lector el siguiente par de observaciones antes de proceder con el estudio completo del texto.

La primera observación es que desarrollar una prueba directa según la cual el *comunitarismo* es verdadero exige emprender un trabajo investigativo más amplio. Este excedería los límites de una disertación de maestría en extensión formal y novedad teórica. Si este trabajo no se ve como el resultado parcial de una investigación en curso,

entonces la inferencia eliminativa es un recurso metodológico adecuado para que sea visto como el resultado final de una investigación concluida. La segunda observación es que la inferencia eliminativa es típicamente empleada en la práctica científica como mecanismo de elección de teorías. Este hecho sugiere, al menos para quienes se mueven en el terreno del naturalismo, que un razonamiento de este tipo puede incluirse legítimamente dentro de las formas de argumentación filosófica que generan resultados más modestos a los generalmente esperados. A falta de demostraciones directas y decisivas sobre un asunto en particular, los filósofos pueden asumir una actitud *panglosiana* frente a las metodologías disponibles que parte del reconocimiento de las propias limitaciones, las cuales tendrían que ver en este caso con las competencias filosóficas del autor.

Capítulo Primero

1. El conocimiento como constitutivamente social

La tesis de que el conocimiento es constitutivamente social requiere esclarecer dos cosas. Por un lado, qué significa que lo social es constitutivo y, por otro lado, qué es exactamente lo social. Quienes defienden esta tesis están de acuerdo entre sí en relación con el primer punto, pero difieren en relación con el segundo. Que lo social sea constitutivo del conocimiento significa que lo epistémico es social. Para entender esta afirmación, la misma se puede formular en los siguientes términos:

(SC): Lo social es constitutivo del conocimiento, esto es, lo social no es *externo* ni *contrario* al conocimiento.

Un número importante de autores ha dado por sentado que las propiedades epistémicas de lo que es conocido y de los sujetos que conocen no son sociales. Aun cuando los sujetos epistémicos y los objetos de conocimiento tienen propiedades sociales, estas propiedades no definen su estatus como objetos o sujetos de conocimiento. Dado que la epistemología se ocupa de estudiar las propiedades epistémicas de quienes conocen y de lo que conocen, y las propiedades sociales son diferentes de las propiedades epistémicas, entonces la epistemología no estudia las propiedades sociales. En consecuencia, lo social es algo externo al conocimiento.¹

En segundo lugar, se ha pensado que las propiedades sociales, aunque externas, pueden interferir en el conocimiento o ejercer influencia sobre él de manera negativa. Esto significa que las propiedades sociales impiden la consecución del conocimiento cuando intervienen, lo cual se puede entender de dos maneras: en relación con el estatus de lo que es conocido y en relación con el estatus de los sujetos que conocen. Primero, si las propiedades sociales influyen las creencias, entonces estas adquieren el estatus de ideología en vez de conocimiento. En otras palabras, atribuir propiedades sociales a una creencia impide atribuirle propiedades epistémicas. Segundo, si las propiedades sociales influyen la actividad cognitiva del sujeto, entonces este último (i) es un sujeto irracional, en el sentido de no razonar de manera correcta, y (ii) forma en consecuencia creencias con el estatus de ideología y no de conocimiento. En otras palabras, las propiedades sociales pueden impedir que el sujeto tenga conocimiento y

sea susceptible de atribución epistémica. En general, este argumento adquiere entonces la siguiente forma: la creencia y los sujetos pueden tener propiedades sociales o propiedades epistémicas. Si tienen propiedades epistémicas, entonces la creencia es conocimiento o el sujeto conoce. Si tienen propiedades sociales, entonces la creencia no es conocimiento o el sujeto no conoce. En consecuencia, las creencias califican como conocimiento o no lo hacen y los sujetos conocen o no conocen. La influencia de lo social proporciona el antecedente del segundo condicional, de donde se concluye que las creencias no califican como conocimiento o los sujetos no son objeto de atribución epistémica.²

Quienes defienden de manera expresa SC (Bloor 1991, 2004, 2011b; Hesse 1980; Longino 1990; Fuller 1988; Shapin 1992; Kusch 2002) han argumentado que esta línea argumentativa es errónea, para lo cual han ofrecido razones de por qué las propiedades sociales no son externas ni contrarias al conocimiento. Sin embargo, dichas razones no son generales, sino que involucran una especificación de las propiedades sociales que no son externas ni contrarias, esto es, una caracterización de las propiedades que son constitutivas del conocimiento y del modo como lo son. Esto conduce a esclarecer el segundo punto, a saber, qué es exactamente lo social. Al respecto, no existe una sola manera de hacerlo, sino que al menos las siguientes tres propuestas pueden ofrecerse:

(SC1): Precondición: El conocimiento tiene como condición de posibilidad el lenguaje y la interacción social. En otras palabras, si el lenguaje es algo público, entonces no existen creencias privadas; y si los sujetos dependen epistémicamente unos de otros, entonces no existen sujetos epistémicos autónomos.

Para algunos autores (Bloor 1983, 1997; Wittgenstein 2001; Kripke 1982; Kusch 2006), las creencias privadas presuponen el lenguaje privado y el lenguaje privado no estaría sujeto a reglas porque la normatividad es pública. Sin embargo, el lenguaje está sujeto a reglas y, si las reglas son públicas, el lenguaje es público. Y ser público es una propiedad social. Ahora, si las creencias presuponen el lenguaje, entonces la propiedad social de ser público es constitutiva de lo que es conocido. ¿Aceptaría esto quien rechaza SC? Parcialmente. No lo aceptaría si cree que pueden existir creencias privadas y sujetos epistémicos autónomos. Sin embargo, quien rechaza SC puede aceptar SC1 concediendo que las creencias son públicas, pero señalando que ellas requieren algo adicional para tener el estatus de conocimiento. Afirmar entonces que lo social es

precondición de las creencias es decir que el conocimiento es constitutivamente social de una manera trivial.

Ahora bien, la idea de sujetos autónomos tiene que ver con que los sujetos son capaces de adquirir conocimiento a través del solo uso de sus facultades cognitivas como fuentes de conocimiento, sin ser el testimonio una de esas fuentes. Esto se puede entender de dos maneras. Primero, la visión excluyente propone que el sujeto sólo puede conocer *sin* testimonio porque este último se considera una fuente de la falsedad y el error. Segundo, la visión reductiva sostiene que el sujeto conoce *a través del* testimonio entendido en términos de mecanismo de transmisión. En el primer caso, se afirma que el sujeto puede adquirir conocimiento directo a través de sus facultades primarias de percepción, razonamiento y memoria, evitando así el testimonio. Por ejemplo, cuando un sujeto abre su sombrilla y forma la creencia de que “la sombrilla está mojada” (por percepción) y forma las creencias de que “está lloviendo afuera” y “alguien estuvo afuera con la sombrilla” (por razonamiento). Luego el sujeto puede justificar ambas creencias formando la creencia de que “su madre estuvo afuera con su sombrilla” (por memoria) y formando la creencia de que “está lloviendo afuera” al abrir la ventana (por percepción). En este caso, el sujeto puede saber que su sombrilla está mojada, así como las razones que justifican su creencia, *sin* testimonio.

En el segundo caso, se afirma que el sujeto no puede adquirir conocimiento directo sobre muchas proposiciones, sino que forma su creencia en las mismas a través del testimonio y las conoce sólo en la medida en que hace uso de sus “facultades primarias”. Siguiendo el ejemplo anterior, supóngase que el sujeto no puede abrir su ventana y, en consecuencia, no puede adquirir la creencia de que “está lloviendo afuera” (por percepción). Sin embargo, luego de recordar que su madre estuvo usando la sombrilla afuera, la busca y pregunta “¿por qué está mojada la sombrilla?” Y ella le responde que “está lloviendo afuera”. El sujeto ha formado la creencia de que “está lloviendo afuera” a través del testimonio de su madre. Sin embargo, el sujeto sabe que “la sombrilla está mojada”, así como las razones que justifican su creencia, porque (1) el testigo adquirió su creencia por percepción, (2) el acto testimonial de transmitir y recibir una creencia presupone la percepción, y (3) el sujeto puede potencialmente creer que está lloviendo afuera por percepción. En este caso, el testimonio constituye un *mecanismo de transmisión* más que una *fuentes de conocimiento*, y el sujeto es autónomo en la medida en

que su conocimiento depende en última instancia de las facultades primarias mencionadas (Hume 2009).

Varios autores han discutido ambas formas de autonomía del sujeto en relación con el testimonio. Algunos autores (Reid 2005; Shapin 1994) han señalado que la primera forma de autonomía hace a los sujetos incapaces de saber muchas cosas, pues el testimonio constituye una forma importante en la que muchas de nuestras creencias son adquiridas. Mucho de lo que creemos y suponemos conocer lo hemos recibido de otros. De manera correspondiente, otros autores (Burge 1993; Hardwig 1985; Kitcher 2002; Kusch 2002, 2009b; Lackey 2014) han señalado incluso que la visión reductiva del testimonio, según la cual la fuente testimonial de la creencia se puede reducir a una fuente primaria de la creencia, también hace a los sujetos incapaces de saber muchas cosas. En este caso, la razón no es que haya creencias adquiribles por testimonio, sino que muchas de estas creencias no son adquiribles ni justificables en principio sino a través del testimonio. Existen situaciones en las que un sujeto no puede cerciorarse mediante sus facultades primarias de que la creencia que ha recibido por testimonio es el caso o está justificada, lo que sugiere que el testimonio es también una *fuentes generativa* de conocimiento o, por lo menos, una fuente *prima facie* de justificación.

De este modo, si la idea de autonomía es rechazada a la luz de la noción de dependencia epistémica derivable de las críticas contra las visiones excluyente y reductiva del testimonio —noción según la cual los sujetos dependen de otros sujetos para conocer—, entonces el testimonio como mecanismo de interacción social sería constitutivo del conocimiento de una manera trivial a la luz de la visión reductiva, pero no sería constitutivo a la luz de la visión excluyente. La razón es que quienes rechazan SC1 pueden decir que el testimonio sería constitutivo en la medida en que es condición de posibilidad de la adquisición de creencias, pero esto sería trivial si se defiende la autonomía en el segundo sentido. En cualquier caso, ambas visiones del testimonio deben aceptar SC1 si el argumento a favor del testimonio como fuente epistémica es exitoso y, en este caso, la afirmación de que el testimonio es constitutivo del conocimiento no sería trivialmente verdadera. En este caso, el testimonio no sólo sería requerido para adquirir creencias, sino también conocimiento.

(SC2): *Determinación social del contenido*: el contenido proposicional está determinado socialmente, esto es, lo que es conocido tiene un elemento inherentemente convencional.

Esta tesis también tiene que ver con las creencias. Sin embargo, aquí no se trata de qué elementos sociales son condición de posibilidad de las creencias (como el lenguaje y el testimonio), sino de si el contenido proposicional tiene componentes sociales o no. Afirmar que lo social es constitutivo del conocimiento en relación con el contenido proposicional es decir que el contenido es en cierta medida convencional, esto es, que la sociedad es aquello que lo determina o aquello a lo cual se ajusta. Al igual que SC1, esta tesis puede ser falsa o trivial a los ojos de los detractores de SC.

La tesis sería falsa si el contenido de todas las creencias no está determinado socialmente o si no lo está el contenido de algunas creencias. La tesis sería trivial si el contenido de todas las creencias está determinado socialmente, pero eso no tiene implicaciones importantes para la idea de verdad como condición del conocimiento. Los argumentos principales a favor de la falsedad de la tesis provienen de ciertas teorías externistas acerca del contenido mental (Putnam 1975) y de consideraciones de sentido común sobre la naturaleza de la experiencia perceptiva (Pryor 2000). Frente a las primeras, el trabajo de Burge (1979) es destacable por mostrar a través del uso de experimentos mentales que las facultades cognitivas de los individuos y el medio ambiente natural en que se encuentran *subdeterminan* la manera como el contenido de sus representaciones mentales está formado diferencialmente. Asimismo, el trabajo de la sociología del conocimiento (Barnes, Bloor, & Henry 1996) es importante por mostrar a través del estudio empírico de controversias científicas que la evidencia empírica y las reglas de inferencia deductiva e inductiva *subdeterminan* la manera como el contenido de las teorías científicas está formado diferencialmente. A fin de explicar cómo individuos tienen representaciones conceptuales diferentes acerca de la artritis, o cómo comunidades científicas tienen teorías diferentes sobre la combustión, el ambiente social se toma como determinante de la variación del contenido de las creencias. Según Burge y los sociólogos del conocimiento, *los factores sociales fijan el contenido distintivo de las creencias*.

Frente a las consideraciones sobre la naturaleza de la percepción, una manera de bloquear SC2 es restringiendo su alcance al conocimiento científico, afirmando que (a

diferencia de la ciencia) el conocimiento perceptivo del sentido común no está determinado socialmente. La razón es que no existen variaciones en nuestra experiencia del mundo exterior respecto de una sociedad a otra, de modo que los determinantes del contenido de la experiencia tienen otras fuentes (como la relación perceptiva directa con el mundo o los otros estados internos del individuo). Sobre una premisa parecida descansa la tesis de Pryor (2000) acerca de la justificación perceptiva, con la cual intenta contrarrestar el escepticismo cartesiano. Según él, la percepción justifica *inmediatamente* nuestras creencias perceptivas sobre el mundo exterior en virtud del carácter asertórico de los estados perceptivos. Sin embargo, si Burge y los sociólogos están en lo correcto, es difícil mantener la idea del conocimiento perceptivo como exento de determinación social. Aquí, la única manera de bloquear SC2 sería mostrando que el contenido de los estados perceptivos no está cargado de teoría o, en términos más técnicos, que la percepción no es penetrable cognitivamente. Si hay penetración cognitiva de la percepción, y los factores sociales siempre determinan una parte del contenido de las creencias, entonces la intuición sobre la no existencia de variación en relación con creencias perceptivas no es conclusiva (Siegel 2006). Por ejemplo, dos personas en ambientes sociales distintos pueden formar diferentes creencias sobre el mismo estado de cosas percibido. Alguien en México cree que el hombre de traje azul que está viendo es un policía, mientras que alguien en Colombia cree que el hombre de traje azul que está viendo es un agente de tránsito. ¿El hombre de traje azul es un policía o un agente de tránsito? ¿Cuál de las dos creencias está justificada por ver al hombre de traje azul? Pryor mismo reconoce que existe buena evidencia para aceptar la carga teórica de la percepción, aunque eso no socava su tesis de que la justificación perceptiva inmediata es por lo menos *prima facie*. Sin embargo, que la determinación social del contenido de la percepción presente algunos problemas referidos a la justificación perceptiva es sólo un asunto derivado de la discusión más general acerca de si los factores sociales determinan el conocimiento perceptivo o no. Si esta consideración es correcta, parece plausible concluir que Burge y los sociólogos tienen razón.

Sin embargo, SC2 es trivial si aceptarla no tiene consecuencias en relación con la *verdad* de las proposiciones. Aun cuando el conocimiento perceptivo y el conocimiento científico estén determinados socialmente en su contenido, se puede mantener una concepción metafísica de la verdad según la cual p es verdadero si y sólo si p (Alston

1996; Davidson 1973). Lo que se requiere es sólo un monismo factual (según el cual el mundo es de una sola manera) y un monismo sobre el contenido (según el cual hay una sola representación correcta del mundo). Sin embargo, existen posturas divergentes frente a esta concepción tradicional de la verdad en las que los factores sociales tienen relevancia en la manera como tanto los hechos como las proposiciones se constituyen. Lynch (2001) defiende un pluralismo metafísico según el cual los contenidos y los hechos son relativos a esquemas conceptuales, pero los contenidos y los hechos mantienen una relación referencial entre sí. Esto permite conservar una visión realista (aunque pluralista) de la verdad. Por su parte, el finitismo alético de Kusch (2004) sostiene que, si los términos lingüísticos no tienen una extensión fija, entonces el concepto “verdad” no tiene una extensión fija al igual que “contenido” y “hecho” no la tienen. En ambos casos, los estándares de verdad se relativizan respectivamente a esquemas conceptuales concebidos en términos de prácticas lingüísticas o al uso de la palabra “verdad” en diferentes comunidades. Así pues, si tanto los *relata* de una relación alética como la relación misma están determinados por factores sociales, estos factores no son triviales en relación con los problemas filosóficos sobre la verdad y sobre la determinación del contenido proposicional. Este es un problema que amerita una investigación detallada y exhaustiva por la relevancia que parece tener en discusiones más recientes sobre el realismo y el relativismo en metafísica, epistemología, meta-ética y filosofía de la ciencia. Sin embargo, hay un sentido en el cual SC parece ser más apremiante, a saber, cuando dicha tesis es usada como recurso para pensar el sujeto de conocimiento.

(SC3): Grupos como conocedores: los grupos son *sujetos* de atribución de conocimiento y tienen el estatus de *agentes* epistémicos.

Esta ha sido la tesis que ha concentrado los esfuerzos de los autores que trabajan en *epistemología colectiva* (Brad Wray 2001, 2007; Gilbert 2004, 2014; Tollefsen 2002a-b, 2004; Toumela 2004). De hecho, es la tesis distintiva de ese campo de trabajo. Mientras que algunas variantes de la epistemología social ofrecen versiones de SC1 y SC2 aceptando alguna de ellas o las dos por igual, las más relevantes (Kitcher 2002; Kusch 2002; Palermos 2011) rechazan la idea de que los grupos sean capaces de conocimiento. Incluso cuando concedan SC1 en relación con la adquisición y justificación de lo que es conocido, y hagan lo propio con SC2 en relación con la verdad, estas variantes no están dispuestas a conceder SC3 en relación con la pregunta

de quien conoce. Para las mismas, sólo los individuos (seres humanos singulares, como Ángeles o Martin) son sujetos capaces de conocimiento, es decir, se comportan como agentes epistémicos. En este sentido, lo social entendido en términos de entidades colectivas queda excluido del conjunto de lo que cuenta como epistémico, puesto que los grupos *no constituyen* sujeto de conocimiento.

Tollefsen ha denominado a esta postura la tesis del *individualismo del agente epistémico* (IA), a la cual se contraponen SC3 y que, por propósitos argumentativos, llamaré en adelante *colectivismo del agente epistémico* (CA). Ambas tesis se pueden formular respectivamente como sigue:

(IA): Sólo los individuos son sujetos capaces de conocimiento porque sólo ellos son agentes intencionales.

(CA): Los grupos son sujetos capaces de conocimiento porque también son agentes intencionales.

En la parte restante de este capítulo expondré las razones que llevan a formular una epistemología social comprometida con IA considerando sus variantes relevantes: la *epistemología social mínima* (Kitcher 2002), el *conocimiento extendido* (Palermos 2011; Palermos & Pritchard 2013, 2016) y el *comunitarismo* (Kusch 1999, 2002, 2009b). Luego mostraré en el capítulo segundo cómo esas mismas razones llevan a pensar la *epistemología colectiva* comprometida con CA como una alternativa legítima a la epistemología social. Estas razones derivan del desafío que Hardwig planteó en sus trabajos contra cierta forma de individualismo epistémico que detallaré a continuación.

2. El dilema de la dependencia epistémica y las soluciones disponibles

Una de las contribuciones sobre dependencia epistémica que impulsó el desarrollo de la epistemología del testimonio fue el trabajo de Hardwig (1985, 1988). Su argumento más famoso consistió en poner en cuestión cierta forma de individualismo epistémico comprometido con la definición tradicional de conocimiento como creencia verdadera justificada (CVJ). Un aspecto atractivo de este argumento, sin embargo, es que puede leerse como proporcionando una razón en contra de CVJ que es independiente de las razones derivadas de la discusión sobre los casos Gettier. Me refiero a que el argumento sugiere abandonar IA mostrando que IA y CVJ son inconsistentes si se aceptan conjuntamente. Desde luego, el argumento muestra que CVJ es rechazable no

sólo en relación con la condición de justificación, como la epistemología post-Gettier ha señalado, sino en relación con el agente epistémico que se presume a partir de dicha definición.

Según CVJ, *creencia verdadera justificada* proporciona las condiciones necesarias y suficientes del conocimiento. Así, se tiene la siguiente forma general:

(CVJ): S sabe que p si y sólo si: (a) S cree que p y (b) p y (c) la creencia de S de que p está justificada.

Crear que p implica comprender el contenido proposicional de p , estar justificado en creer que p es tener evidencia sobre la cual p se basa, y p es verdadera si p es el caso. Existen unos compromisos específicos detrás de estas tres condiciones. La condición (a) presupone un acceso al contenido representacional de la creencia, la condición (b) un realismo alético y la condición (c) un internismo sobre la justificación. El punto importante aquí es que la aceptación de CVJ conlleva a la aceptación de dos supuestos que a su vez comprometen con IA en el siguiente sentido: el sujeto, al tener completo entendimiento del contenido de sus creencias, y al tener evidencia a favor de la verdad de su creencia, puede saber que p de manera autónoma. Lo único que el sujeto requiere para conocer, además de que la proposición conocida sea verdadera, es creer la proposición (lo que implica entender su contenido) y tener evidencia sobre la cual la creencia se basa.

Para ver cómo CVJ y IA tienen consecuencias indeseables si se toman conjuntamente, el argumento de Hardwig puede separarse en dos partes. Una tiene que ver con señalar la dependencia epistémica entre dos individuos y otra con mostrar la interdependencia epistémica entre más de dos individuos. La dependencia epistémica entre dos individuos es el tipo clásico y más simple del conocimiento testimonial. Según este tipo, existe un sujeto receptor B y un emisor A de una creencia testimonial específica p . B adquiere su creencia de que p al recibirla de A, y B sabe que p porque B sabe que A sabe que p . Así, se tiene la siguiente forma general de dependencia epistémica que llamaré *dependencia testimonial* (Hardwig 1985, p. 344):

(D1): B sabe que A sabe que p .

Esto es así por dos razones: (a) B no sabe que p de manera autónoma en la medida en que B no tiene en principio acceso a la evidencia que soporta la verdad de p o no

dispone de ella, incluso B podría no entender completamente el contenido de p . A es quien tiene la evidencia que soporta p y entendería completamente el contenido de p .
(b) B tampoco tiene evidencia de que A sabe que p , debido al punto anterior.

Mucho de lo que damos por sentado que conocemos satisface D1. Cuando consulto a mi médico y me dice que mi *carcinoma hepatocelular es debido al consumo excesivo de café*, no tengo la evidencia a favor de la verdad de la creencia de que tengo cáncer debido al consumo excesivo de café, incluso puedo llegar a no entender completamente qué significa esa proposición. Lo mismo ocurre cuando el tendero que es economista me explica que debería saber que los precios de los productos que he comprado han incrementado porque *la economía tendría un crecimiento diferencial del 3% si el recaudo tributario incrementa 8 puntos en relación con el PIB*. En ambos casos, similares a aquellos que integran la mayor parte de lo que suponemos conocer, no tengo evidencia a favor de mis creencias (incluso puedo no entender qué significan), ni tampoco tengo evidencia de que mi médico o el tendero saben de qué me están hablando. Mi situación es la de un sujeto cuyo conocimiento sobre ciertos asuntos depende de la palabra de los *expertos*.³

La pregunta que cabe hacer aquí es si proposiciones como estas no pueden ser conocidas o si, al creerlas, no puedo ser un sujeto racional de quien se puede decir que sabe que tiene cáncer o sabe que debe pagar sus impuestos. Hardwig afirma que, si se acepta CVJ, entonces hay que concluir ambas cosas. Sin embargo, esa no es la única alternativa a seguir si el propósito es salvar estos casos como unos en los que sí es legítimo decir que el sujeto tiene conocimiento de esas proposiciones. Antes de evaluar estas alternativas, considérese el segundo tipo de dependencia epistémica que complejiza aún más el asunto. Hardwig (1985, p. 348) lo pone así:

- (D2):** A sabe que m
B sabe que n
C sabe (1) que A sabe que m , y (2) que si m , entonces o
D sabe (1) que B sabe que n , (2) que C sabe que o , y
(3) que si n y o , entonces p^*
E sabe que D sabe que p^*

Esta forma general, que llamaré *dependencia cooperativa*, involucra no sólo dependencias testimoniales, sino la interdependencia epistémica de varios individuos en relación con

una misma proposición. Este segundo tipo de dependencia es interesante porque sugiere dos cosas que a su vez permiten diferenciarla de la dependencia testimonial.

Primero, (c) nadie puede *producir individualmente* de manera competente la creencia en ciertas proposiciones, pues ningún individuo podría llegar a creer que p^* por sus propios medios prescindiendo de la coordinación colectiva de él y sus compañeros. En dependencia testimonial, A sabe que p por sus propios medios, pero en dependencia cooperativa ningún individuo sabe que p^* por sus propios medios. Sólo A y B saben respectivamente por sus propios medios que m y que n , así como sólo C y D saben respectivamente por sus propios medios que *si m entonces o* y que *si n y o entonces p^** . De ahí que la única forma de producir la creencia de que p^* sea a través de una serie de dependencias testimoniales. Segundo, (d) ciertas proposiciones descansan en un conjunto de otras proposiciones que constituyen la *evidencia total* que soporta las primeras. Si el conocimiento de p^* depende del conocimiento de m , n , y o (esto es, de la evidencia completa sobre p^*), entonces un sujeto sabría que p^* si sabe que m , que n y que o . Sin embargo, m , n , y o están envueltas en dependencias testimoniales y no todas esas dependencias convergen en un solo sujeto, de modo que ningún individuo sabría que p^* por sus propios medios porque ninguno tiene la evidencia total que soporta p^* . En efecto, A y B no saben que o . A no sabe que n . B no sabe que m . C no sabe que n . D no sabe que m . A, B, y C no saben que p^* . Finalmente, E no sabe que m , n , y o , pero E sabe que p^* porque E sabe que D sabe que p^* .⁴

El conocimiento científico es el más claro ejemplo de dependencia cooperativa. Los productos cognitivos de comunidades científicas, grupos de investigación o equipos experimentales son el resultado de una serie de interdependencias entre sus miembros. La labor cognitiva está distribuida de tal manera que cada miembro es experto en cierto ámbito (por ejemplo, sólo A sabe que m , o sólo C sabe que *si m entonces o*), y el producto final es derivado de la coordinación de experticias. Más aún, la investigación científica no sólo está distribuida de manera sincrónica, sino que también es diacrónica. Esto significa que no se da exclusivamente entre los miembros de un grupo en particular, que pueden ser decenas o centenas de investigadores, sino también en períodos de tiempo que superan incluso generaciones de científicos. Sobre el conocimiento científico, entonces, es razonable concluir que un *solo* individuo de la comunidad relevante no podría conocer un artículo científico que presenta los

resultados investigativos obtenidos, ni nadie *individualmente* podría producirlo prescindiendo de la coordinación colectiva.⁵ Por esta razón, luego de preguntar “¿D o E saben que p^* ? ¿Alguien sabe que p^* ? ¿ p^* es conocido?”, Hardwig (1985, p. 348) sugiere que un problema sobre el sujeto del conocimiento aparece, el cual se puede formular en los siguientes términos como *dilema de la dependencia epistémica*:

(DDE): o el individuo conoce, pero aceptar esto supone sacrificar los estándares de CVJ; o el grupo como un todo es quien conoce, pero esto supone el sacrificio de IA.

Sin embargo, la lista de opciones posibles para dar cuenta del conocimiento cooperativo es un tanto más amplia. A continuación, clasifico todas ellas en una lista que ha de ser exhaustiva:

(Opción 1): Si aceptas IA+CVJ, entonces el conocimiento cooperativo no puede ser poseído.

Esta es la conclusión del argumento general de Hardwig y a la que conduce el individualismo epistémico internista. Para escapar de ella, el primer cuerno del dilema antes enunciado podría ser una opción válida: “cada individuo puede saber que p , pero sólo ‘vicariamente’ —esto es, sin poseer la evidencia de la verdad de lo que conoce, quizás incluso sin entender completamente lo que conoce” (Hardwig 1985, p. 348). Esta opción se puede formular como sigue:

(Opción 2): Si aceptas IA, pero rechazas CVJ, entonces el conocimiento cooperativo puede ser poseído.

Este es el camino seguido por la epistemología social, donde destacan dos alternativas diferentes: por un lado, cierto externismo compartido tanto por la *epistemología social mínima* como por el *conocimiento extendido* y, por el otro lado, el *comunitarismo*. Según la primera alternativa, CVJ se puede sustituir *radicalmente* abandonando el internismo de la justificación que esta tesis presupone, optando en contraste por una forma particular de externismo de la justificación. Según la segunda alternativa, CVJ se puede sustituir *moderadamente* introduciendo dos modificaciones: (i) el testimonio cuenta como fuente de conocimiento y (ii) el conocimiento individual de p involucra la coordinación de los conocimientos individuales de los miembros del grupo, así como su vinculación al grupo mediante la atribución de estatus sociales.⁶ Sin embargo, la tercera opción

considerada en el segundo cuerno del *dilema de la dependencia epistémica* no puede ser ignorada, a saber:

(Opción 3): Si aceptas CVJ, pero rechazas IA, entonces el conocimiento cooperativo puede ser poseído.

En palabras de Hardwig (1985), la conclusión más plausible es:

Tal vez que p es conocido, no por una sola persona, sino por la *comunidad* compuesta por A, B, C, D y E. Tal vez D y E no están autorizados (entitled) a decir “yo sé que p , sino sólo “nosotros sabemos que p ”. La comunidad no es reducible a una clase de individuos, pues ni un solo individuo ni ninguno de ellos individualmente sabe que p . Si optamos por esta vía, podríamos retener la idea de que el sujeto cognoscente debe entender y tener evidencia de la verdad de lo que conoce, pero al hacerlo negamos que el sujeto cognoscente es siempre un individuo o incluso una clase de individuos. (...) Esto nos permite salvar aquella idea vieja e importante según la cual conocer una proposición requiere comprender la proposición y poseer la evidencia relevante de su verdad. (p. 349)

¿Cuál de las dos últimas opciones ofrece la mejor explicación del conocimiento cooperativo en términos del sujeto capaz de poseerlo? La respuesta dependerá de qué criterios se asuman a la hora de evaluar las opciones.⁷ En general, la epistemología social puede esgrimir argumentos por los cuales la *opción 3* debe ser desechada. Uno de ellos se concentra en defender que IA es correcta, a menos que ciertos compromisos filosóficos adicionales que parecen indeseables o inadmisibles se asuman. Otro argumento es que la *epistemología colectiva* no ofrecería una teoría general del conocimiento, esto es, una teoría que no sólo especifica las condiciones que el conocimiento satisface, sino que incluye a todos los posibles casos de conocimiento que no involucran dependencia cooperativa.

Ante ambas objeciones, la *epistemología colectiva* puede argumentar en contra del carácter incuestionable de IA, poniendo de manifiesto que las razones que han llevado a pensar que sólo los individuos son sujetos de conocimiento *no son concluyentes*. Adicionalmente, la *epistemología colectiva* puede bloquear la objeción de generalidad de una manera simple: si la epistemología social no explica la agencia epistémica en dependencia cooperativa mejor que como la *epistemología colectiva* lo hace, entonces la epistemología social no proporciona una teoría general del conocimiento después de todo. Por lo tanto, apelar a la generalidad como metacriterio para rechazar la *epistemología colectiva* no sería útil. Incluso se puede dudar seriamente de que la

generalidad sea un criterio que la teorización epistemológica deba satisfacer ante el claro fracaso de lograr ese cometido. Indicadores de ello son la historia misma de la disciplina y su estado actual, así como su distanciamiento de la filosofía de la ciencia (Alston 2006; Giere 2002; Fuller 2012). En el capítulo siguiente me ocuparé de mostrar cómo la *epistemología colectiva* puede escapar a ambas objeciones según los modos señalados. En lo que resta de este capítulo voy a caracterizar en detalle la *epistemología social mínima*, el *conocimiento extendido* y el *comunitarismo* como las variantes relevantes de la epistemología social, concentrándome en la manera como cada una da cuenta específica del conocimiento cooperativo en términos del sujeto capaz de poseerlo.

3. Formas de individualismo vicario

Si la epistemología social está comprometida con IA de manera irrenunciable, entonces puede afirmarse que su interés filosófico es estudiar cómo lo social es constitutivo del conocimiento de los individuos. En efecto, su centro de atención es el individuo y la manera como llega a constituirse en agente epistémico sólo a través de la interacción con otros agentes individuales y mediante su vinculación a las instituciones que esos agentes establecen y mantienen de manera colectiva. La epistemología social, para asignarle un nombre más preciso, es *individualismo vicario* (vicarious individualism). De este modo, la importancia de los grupos llega a ser primaria a la hora de dar cuenta del conocimiento individual, pero secundaria al momento de entender el sujeto de atribución epistémica. Como señalé antes, IA excluye a las entidades sociales del conjunto de lo que cuenta como sujetos epistémicos. Sin embargo, esto no significa desconocer su relevancia al momento de entender cómo es posible el conocimiento de los individuos que —aunque siguen siendo los sujetos de adscripción epistémica— son epistémicamente dependientes unos de otros.

Un aspecto llamativo de la epistemología social es que puede considerarse a sí misma como un serio candidato para responder al desafío de Hardwig que no consiste en seguir la alternativa que él mismo sugiere. Según la epistemología social, los dos tipos de dependencia epistémica quedan perfectamente rescatados en una teoría que asume IA. Una manera de hacerlo es enfocarse en las condiciones del conocimiento según el análisis tradicional (en particular en la condición de justificación), rechazando el

internismo detrás de CVJ mediante la adopción de un externismo “socializado”. Kitcher es el primero en plantear esta opción.

3.1. Epistemología social mínima

En el clima de la epistemología post-Gettier y la lucha contra el “constructivismo” en las guerras de la ciencia, Kitcher (2002) propuso la *epistemología social mínima* como una posición que rescata la intuición del fiabilismo acerca de la justificación y que se sitúa al mismo tiempo en mejor posición que la epistemología social más radical defendida por los “constructivistas”.⁸ Esta posición sostiene lo siguiente:

- (ESM): (1) Los individuos son los sujetos primarios de conocimiento. Adscribir conocimiento a una comunidad es hacer una aserción acerca de los estados epistémicos de los miembros de la comunidad.
- (2) X sabe que p si y solo si (a) X cree que p y (b) p y (c) la creencia de X de que p fue formada por un proceso fiable.
- (3) La fiabilidad del proceso que produce la creencia de X de que p depende de la propiedades y acciones de agentes aparte de X. (Kitcher 2002, p. 440).

Como se puede apreciar, (1) es otra manera de formular IA, (2) es la definición de conocimiento desde la perspectiva del *fiabilismo de procesos*, y (3) introduce el aspecto propiamente social de la propuesta, que consiste en aplicar el criterio de fiabilidad a aquellas propiedades y acciones involucradas en los tipos de dependencia epistémica testimonial y cooperativa. Como Kitcher (2002) mismo asegura:

el punto exacto en el que la epistemología llega a ser social es cuando se considera la posibilidad de extender el que un sujeto esté justificado o no (o si un proceso de formación de creencias cuenta como fiable en el sentido pertinente o no) a las propiedades de otras personas o del grupo al cual el sujeto pertenece. (p. 440)

Por supuesto, ESM incluye a las dependencias testimonial y cooperativa como procesos fiables de formación de creencias. En el primer caso, un sujeto B sabe que p porque otro sujeto A, quien testimonia a B que p , es fiable al igual que el acto testimonial lo es. Esto captura bien la intuición según la cual B no tiene que tener evidencia de que p a fin de tener conocimiento. Si p es verdadera, y A es una fuente testimonial fiable de p , entonces B sabe que p . De forma análoga, en el segundo caso E sabe que p^* porque D es una fuente fiable de p^* . Y D sabe que p^* porque el proceso de interdependencia entre

A, B, C y D es un proceso fiable que produjo p^* . Así, si p^* es verdadera, y la adquisición de creencias mediante dependencia cooperativa es un proceso fiable, entonces la respuesta a la pregunta “¿E o D saben que p^* ?” es afirmativa: el individuo no requiere evidencia para saber que p^* , pues el individuo lo sabe debido a que adquirió su creencia a través de un proceso fiable que involucra las acciones y los estados epistémicos de otros agentes distintos a él.

Según Kitcher, el trabajo de la epistemología social consiste entonces en la identificación de los procesos sociales fiables de producción de creencias. Estos tienen que ver fundamentalmente con la manera como la distribución de la labor cognitiva ha de organizarse a fin de promover “la adquisición colectiva e individual de la creencia verdadera” (Kitcher 2002, p. 441). Así, Kitcher parece reconocer la importancia de EMS a la hora de dar cuenta de cómo las dependencias testimonial y cooperativa pueden leerse como procesos conducentes a la verdad: cómo el testimonio y la investigación conjunta permiten que un individuo adquiriera creencias con el estatus de conocimiento.

Sin embargo, la socialización del fiabilismo no excluye la posibilidad de que la creencia resultante del proceso social sea conocida por el grupo más que por uno de los miembros o algunos de ellos. No es un argumento en contra de CA que en la red de dependencias entre sujetos sea posible separar uno de ellos y preguntar si, por ejemplo, E sabe que p con el fin de adscribirle un estado epistémico. Es cierto que el externismo de la justificación podría explicar cómo un *individuo vicario* tiene conocimiento de las proposiciones sobre las cuales no tiene evidencia y las cuales incluso no comprende. Sin embargo, eso no deja a ESM en mejor posición que la *epistemología colectiva* hasta tanto no se muestre la desventaja relativa de esta última. En efecto, la *epistemología colectiva* puede comenzar por diagnosticar los problemas internos de ESM, preguntando, por ejemplo, lo siguiente: ¿por qué atribuir conocimiento a E sobre p^* excluye la posibilidad de que E y D sean quienes conocen p^* (“nosotros sabemos que p^* ”)? ¿Por qué esto excluye la posibilidad de que la comunidad misma sea quien sabe que p^* ? En otras palabras, una preocupación surge aquí en relación con la individuación del sujeto epistémico que permite identificar el *referente* de la atribución epistémica correspondiente. En casos de dependencia cooperativa cabe preguntar: ¿quién es el sujeto que conoce p^* y qué es el proceso social fiable de formación de p^* ? ¿D hace parte del proceso social que produjo p^* o es el beneficiario de dicho proceso? ¿Cómo

diferenciar a ambos? ¿Cómo se integran? Estas preguntas esconden un problema importante para quien asume IA sobre la base del *fiabilismo de procesos*, preguntas que la agenda de Kitcher, desde luego, no tuvo en consideración. Sus argumentos a favor de IA ciertamente no provienen de EMS, sino de razones filosóficas a favor del individualismo que son externas a la discusión presente y que tendré lugar de examinar en el capítulo segundo. Sin embargo, se ha desarrollado recientemente una propuesta que sí parece tener una respuesta a este problema. La misma sugiere cómo se puede identificar el sujeto de atribución epistémica considerando *la agencia* del sujeto de conocimiento en el proceso social fiable de producción de creencias. Me refiero al *conocimiento extendido* de Palermos y Pritchard, que corre como sigue.

3.2. Conocimiento extendido

El *conocimiento extendido* puede verse como una versión refinada de EMS en la medida en que preserva los compromisos fundamentales de la propuesta de Kitcher en relación con el fiabilismo y con IA. Sin embargo, esta teoría introduce algunos elementos adicionales que explican por qué el individuo es el sujeto de conocimiento en casos de dependencia cooperativa, a la vez que resuelve uno de los problemas internos que asiste al fiabilismo de procesos en relación con el problema de la suerte epistémica.

Tal como ha sido caracterizada, ESM es el *fiabilismo de procesos* extendido al testimonio. Recuérdese que, de acuerdo con esta forma de fiabilismo, las condiciones fundamentales que deben satisfacerse para que un sujeto tenga conocimiento es que la creencia en cuestión sea verdadera y que, además, sea el resultado de un proceso fiable de formación y no existan derrotantes para dicha creencia:

- (FP):**
1. La creencia de que p es verdadera.
 2. La creencia de que p es el resultado de un proceso fiable.
 3. Dadas las alternativas relevantes en relación con el sujeto A, no existen otros procesos fiables o condicionalmente fiables que conducirían a A a creer que no p , ni hay evidencia que A posea que socavaría la creencia. En otras palabras, A no tiene derrotantes para su creencia de que p . (Goldman 1986)

Tomando al conocimiento perceptivo como caso emblemático, se puede entender el proceso de formación de creencias en términos de dependencia epistémica a fin de trazar una *analogía positiva* con las dependencias testimonial y cooperativa. Recuérdese

que la noción de dependencia es la que da sentido a la idea de *individuo vicario*: el individuo no puede conocer autónomamente porque no tiene evidencia de lo que conoce y ni siquiera comprendería lo que conoce. Sin embargo, el individuo, aunque dependiente, puede tener conocimiento si satisface las tres condiciones antes mencionadas. Desde luego, el sujeto sería vicario en relación con la percepción porque el conocimiento perceptivo de un sujeto sobre p *depende* de que la fiabilidad del proceso perceptivo produzca de manera *relevante* la creencia verdadera de que p y que no haya razones en contra del proceso o de p . Si el proceso es fiable y relevante en relación con la creencia producida, la ausencia de razones positivas a favor de su creencia perceptiva no es un impedimento para tener conocimiento. En otras palabras, el individuo sería vicario en función de la fiabilidad de la percepción y en tanto no requiere tener razones positivas para saber que p .

No obstante, existe una diferencia resultante de trazar una *analogía negativa* entre los procesos fiables de formación de creencias perceptivas y los procesos fiables que consisten en dependencias testimonial y cooperativa. En el caso de los primeros, se puede decir que el sujeto es dependiente de la percepción, pero esta última es interna al individuo. Esto significa que el proceso cognitivo por el cual el sujeto adquiere creencias perceptivas involucra el uso de facultades que le pertenecen en tanto sujeto cognoscente. Lo mismo no sucede en dependencias testimonial y cooperativa, pues las fuentes de la creencia son externas al individuo en ambos tipos. Esto significa que el proceso cognitivo por el cual el sujeto adquiere creencias sobre la base de la interacción social involucra la acción de factores externos al sistema cognitivo del agente, en particular las acciones y los estados epistémicos de otros individuos distintos a él.

Esta diferencia es importante porque muestra una laguna en la propuesta de Kitcher, a saber, cómo un proceso fiable de formación de creencias que es externo al individuo genera creencias verdaderas en la “mente” de ese individuo. Puesto en estos términos, la aplicación de FP para entender el conocimiento testimonial y colectivo es al menos problemática en relación con este aspecto. Sin embargo, el *conocimiento extendido* proporciona un primer recurso para resolver el problema, el cual consiste en extender los límites de la cognición más allá de la mente y el cuerpo de los sujetos individuales. Este primer recurso recibe el nombre de *externismo activo*, cuya forma general es la siguiente:

(EA): La cognición no está confinada al cerebro u organismo del sujeto, sino que se *extiende* a artefactos y se *distribuye* entre distintos sujetos con los cuales dicho sujeto interactúa y coopera.

Este supuesto permite explicar por qué otros individuos distintos al individuo que es sujeto de adscripción de un estado epistémico generan creencias en ese individuo de manera fiable (así como lo hacen los artefactos que integran la cultura material). La razón es simple: los individuos y artefactos, aun siendo externos al organismo del agente, forman parte de un sistema cognitivo que también incluye al agente en cuestión:

En contraste con la tesis de la mente extendida, el centro de atención de las hipótesis de la cognición extendida y distribuida no es los estados mentales (...), sino los sistemas cognitivos dinámicos extendidos (y distribuidos) y los sistemas cognitivos generales a los que estos procesos dan lugar. (...) Para tener un sistema cognitivo extendido o incluso distribuido —en vez de un sistema incrustado (embedded)— todo lo que se requiere es que los miembros contribuyentes (a saber, los agentes cognitivos relevantes y sus artefactos) *interactúen continua y recíprocamente* (sobre la base de feedback loops) unos con otros. (Palermos & Pritchard 2016, pp. 112-113)

De acuerdo con esto, las fuentes de generación de creencias y el proceso cognitivo resultado del trabajo de esas fuentes no residen exclusivamente en el individuo. Lo que caracteriza a los sistemas cognitivos es ser redes estructurales en las que interactúan sus partes componentes (en este caso, los individuos y los artefactos) de una forma tal que generan ciertos productos cognitivos. Esto explicaría la manera como los procesos sociales fiables de producción de creencias se integran con el agente individual. En últimas, la explicación es que no todos los procesos se corresponden con el organismo del individuo que conoce o no tienen lugar en dicho organismo. Sobre esta base, se puede decir entonces que el conocimiento cooperativo es el resultado de un sistema cognitivo fiable donde la cognición está distribuida entre todos los miembros de la comunidad epistémica y extendida al mismo tiempo en la cultura material pertinente al caso.

Sin embargo, la fiabilidad del sistema cognitivo extendido y distribuido ha de entenderse en términos de la habilidad o de la disposición apropiada que el sistema tiene a la hora de producir creencias verdaderas. Al respecto, el segundo ajuste que el *conocimiento extendido* hace a ESM tiene que ver con el recurso a la epistemología de las

virtudes a la hora de caracterizar el criterio de fiabilidad en estos términos. De acuerdo con Palermos y Pritchard, FP es incapaz de excluir los casos Gettier que involucran suerte epistémica. Así, el conocimiento no ha de ser creencia verdadera fiable, sino más bien creencia verdadera acreditable (*creditable true belief*). Este segundo recurso recibe el nombre de *fiabilismo de virtudes*, cuya forma general es la siguiente (Palermos & Pritchard 2016, p. 114):

(FV): Cuando un agente conoce, su creencia debe *ser verdadera en virtud de la manifestación de su habilidad cognitiva*, de forma tal que el éxito sea atribuido a él.

La idea general condensada en esta formulación es que a la verdad no se llega de manera accidental, sino más bien gracias a ciertas propiedades de las que el agente dispone y que lo hacen cognitivamente hábil para llegar a la verdad. En otras palabras, esto puede querer decir que la habilidad cognitiva del agente es lo que genera creencias verdaderas o, mejor aún, que la fiabilidad del proceso cognitivo ha de entenderse en términos de las virtudes que asisten a dicho proceso. El límite de FP estriba justamente en que no establece una conexión relevante entre la habilidad del agente y la creencia verdadera que adquiere. Según este fiabilismo, lo que hace fiable al proceso es el porcentaje de creencias verdaderas que ha producido, de modo que incluso un proceso engañoso cuenta como fiable si la estadística está de su parte. En casos como estos, sin embargo, se dice que el sujeto ha llegado a la verdad de manera *afortunada* más que de manera *apropiada* o *segura*, de modo que sus creencias no constituyen conocimiento. En contraste, FV permite entender los procesos fiables como *conducentes al conocimiento* y, en ese sentido, explica cómo son conducentes a la verdad sin suerte epistémica. Para capturar esta caracterización, el siguiente principio proporciona una formulación más precisa de FV:

(COGA_{weak}): Si S sabe que p , entonces la creencia verdadera que S tiene de que p es el producto un proceso fiable de formación, el cual está integrado apropiadamente dentro del carácter cognitivo de S de tal modo que su éxito cognitivo es atribuido (*creditable*) en un grado significativo a su agencia cognitiva. (Pritchard 2010, pp. 136-137)

Esto significa que la habilidad cognitiva hace que un proceso fiable de formación de creencias sea conducente al conocimiento, proceso que el individuo puede integrar de manera apropiada a su carácter cognitivo, esto es, a sus capacidades cognitivas

orgánicas, principalmente a su cerebro. El proceso es además exitoso (digno de crédito o virtuoso) en la medida en que, gracias a la incorporación del sujeto a través de la interacción, desempeña el papel activo más importante dentro del proceso cognitivo más amplio. Esto significa que el sujeto es el principal responsable de que el proceso cognitivo sea conducente al conocimiento. En cualquier caso, el punto importante aquí no es evaluar FV en el contexto de la discusión sobre los casos Gettier. Me quiero concentrar más bien en las implicaciones que derivan de EA y FV (en términos de COGAweak) en relación con la caracterización del sujeto epistémico capaz de conocimiento cooperativo.

Una preocupación que surge del planteamiento del *conocimiento extendido* es qué cuenta como agente epistémico, es decir, a qué o a quién se atribuye la habilidad cognitiva. Así reconstruido, el planteamiento parece sugerir que lo que cuenta como agente puede ser o el sistema cognitivo extendido y distribuido o un sujeto individual que forma parte integral del sistema. Si es así, ¿qué hace que un sistema cognitivo produzca creencias fiables de manera exitosa? ¿El éxito es atribuido al sistema completo o al individuo que tiene la creencia? Palermos y Pritchard parecen tener una respuesta a estas preguntas que esclarecería qué cuenta como agente epistémico, pero que también explicaría por qué el individuo es el sujeto de conocimiento aun cuando los individuos sólo sean partes integrales del sistema cognitivo más amplio. Según ellos, la clave está en que el organismo del individuo es el núcleo o la parte más importante del sistema cognitivo. El éxito agencial se atribuye al agente individual precisamente porque él es quien desempeña el papel más activo en el proceso de formación de creencias. Ellos sostienen que “aunque el creer la verdad es el producto de algún proceso cognitivo extendido, el éxito cognitivo del agente es aun significativamente atribuido a sus facultades cognitivas orgánicas”. Y agregan, con una cita de Clark, que “el organismo (y dentro del organismo el cerebro/SNC) conserva el centro y generalmente el elemento más activo. La cognición está centrada en el organismo aun cuando no está limitada al organismo” (Palermos & Pritchard 2016, p. 117).

Esta es la razón que comprometería al *conocimiento extendido* con IA. Cabe señalar que dicha razón no es externa a la consideración de la propuesta como una alternativa al dilema de Hardwig. Ante las preguntas “¿D y E saben que p^* ? ¿Alguien sabe que p^* ?”, la respuesta general es que cada uno de los individuos E y D lo hace porque la agencia que garantiza el éxito del sistema cognitivo está concentrada en mayor medida en los

sujetos individuales A, B, C, D, y E. Así, aun cuando la cognición de E esté distribuida en los demás individuos, la agencia recae principalmente en sus facultades cognitivas orgánicas, particularmente su sistema nervioso central. Por supuesto, E es quien procesa la información recibida de D, etc.⁹

De hecho, que el *conocimiento extendido* es una opción digna de crédito respecto del dilema de Hardwig es una de las tantas promesas de sus exponentes.¹⁰ Con el propósito de evitar malentendidos y confusiones, Palermos y Pritchard señalan que la dependencia epistémica entendida en términos de extensión y distribución de la cognición no conduce a la postulación de agentes colectivos a la manera de grupos como conocedores, aunque reconocen que ambos aspectos permiten hablar de cierta agencia colectiva en relación con los sistemas cognitivos y el proceso que llevan a cabo. Ellos afirman que “surge una habilidad cognitiva colectiva” de la dependencia cooperativa que no se reduce “a la suma de las habilidades cognitivas que los miembros individuales del grupo poseen”, añadiendo que explicar dicha habilidad requerirá “la postulación de un agente grupal epistémico que consiste de todos los miembros participantes al mismo tiempo” (Palermos & Pritchard 2016, p. 118). Así, aunque la agencia epistémica tiene que ver con la acción del grupo donde se distribuye toda la cognición, el sujeto de atribución epistémica permanece siendo el individuo y su organismo.

Esta interpretación —según la cual los grupos tienen agencia, pero no son sujetos de conocimiento— pretende salvar al *conocimiento extendido* de algunas imprecisiones en su formulación. Para garantizar que es la manera correcta de entender la posición, considérese el siguiente pasaje que plantea tanto la inclusión de la agencia grupal como la exclusión del sujeto grupal:

Podemos motivar el conocimiento colectivo a partir de casos donde la consecución de la verdad sobre algún asunto es el producto de un proceso colectivo de formación de creencias. En otras palabras, y para ser tan claros como sea posible, cuando afirmamos que un grupo puede tener conocimiento sobre p desde esta aproximación del fiabilismo virtuoso al conocimiento colectivo, no sostenemos que p es creído colectiva e irreduciblemente por ese grupo. Antes bien, estamos afirmando fundamentalmente que la adquisición por parte del grupo de la verdad de si p es algo que sólo puede lograrse colectivamente y, por ello, atribuirse (creditable) únicamente al grupo como un todo. (Palermos & Pritchard 2016, p. 120)

El conocimiento es socialmente *producido*, pero no socialmente *poseído*. Lo primero significa que la agencia epistémica está asociada al proceso virtuoso de adquisición de la creencia verdadera de que p^* , de modo que se puede hablar de agencia epistémica colectiva en la medida en que el grupo es quien constituye el proceso fiable de formación de la creencia. Sin embargo, eso no implica postular a p^* como un conocimiento colectivo que sólo el grupo puede poseer o afirmar que p^* es sólo conocido en un nivel grupal. Así, lo segundo significa que no existe el grupo como sujeto de conocimiento aparte de los individuos que lo integran, como si fuera el único capaz de conocer p^* . Los individuos son quienes conocen p^* en sentido estricto, aunque la adquisición de p^* *dependa* de un proceso colectivo de formación de creencias que es cognitivamente hábil. Esto da sentido pleno a la idea del individuo vicario, pues el sujeto individual (como Ángeles o Martín) es quien llega a formar creencias verdaderas con el estatus de conocimiento sólo a través de un proceso fiable que es inherentemente social.

A partir de lo anterior, se puede ofrecer una formulación general del *conocimiento extendido* de forma tal de que sus diferencias con ESM se aprecien con claridad:

- (CE):** (1) Los individuos son los sujetos de conocimiento en sentido estricto. Adscribir conocimiento a una comunidad es hacer una aserción acerca de los estados epistémicos de los miembros de la comunidad, pero adscribir agencia a una comunidad es hacer una aserción acerca del proceso colectivo (la habilidad cognitiva) de generación de creencias con el estatus de conocimiento.
- (2) X sabe que p si y solo si (a) X cree que p y (b) p y (c) la creencia de X de que p fue formada por un proceso virtuoso conducente al conocimiento.
- (3) La virtud del proceso que produce la creencia de X de que p depende del sistema cognitivo *distribuido* entre distintos sujetos y *extendido* a diferentes artefactos (según EA), donde la consecución de la verdad es el resultado de la manifestación de la *habilidad cognitiva* correspondiente a dicho sistema, pero centrada en el *carácter cognitivo* del sujeto (según FV en términos de COGAweak).

Así caracterizada, esta propuesta podría subsanar los problemas de ESM mencionados anteriormente, a saber: (i) cómo el individuo adquiere creencias a partir del proceso social respecto del cual es vicario, y (ii) cómo dicho proceso social es conducente al

conocimiento. Sin embargo, y este es el punto más importante, la propuesta se concibe a sí misma como una solución más favorable al *dilema de la dependencia epistémica* que aquella que postula la existencia de un conocimiento cooperativo que sólo puede ser poseído por un sujeto grupal. Respecto de dicho dilema, Palermos hace la siguiente afirmación refiriéndose a la dependencia cooperativa entendida en términos de extensión y distribución de la cognición:

Las anteriores formas de conocer demuestran que el conocimiento puede ser parcialmente social mientras que también es individual al mismo tiempo. Por lo tanto, en dichos casos de dependencia epistémica, no necesitamos adoptar la conclusión desagradable de Hardwig, a saber, que la proposición conocida no es conocida por nadie individualmente, sino sólo por la sociedad como un todo. Ir en contra del individualismo robusto no implica necesariamente un anti-individualismo en toda regla (full-blow). Las bases de un anti-individualismo débil están disponibles para nosotros. (Palermos 2011, pp. 121-122)

Sobre la base de esta variante, la epistemología social puede dar cuenta del conocimiento colectivo conservando IA, pero rechazando CVJ al introducir algunas sofisticaciones al externismo de la justificación que la reemplaza. Sin embargo, existe otra vía quizá más promisorio que la epistemología social puede tomar, la cual la deja exenta de una serie de dificultades de las que adolece el *conocimiento extendido* en particular a la hora de dar cuenta de ciertos aspectos sobresalientes de la dependencia cooperativa (los cuales están mejor ejemplificados por el conocimiento científico). Esta vía es el *comunitarismo* de Kusch, cuyas herramientas filosóficas son las siguientes.¹¹

3.3. Comunitarismo

El *comunitarismo* es el esfuerzo sobresaliente tanto de sistematizar conceptualmente los recursos teóricos de la sociología del conocimiento como de usarlos para abordar los problemas filosóficos tradicionales sobre el conocimiento. Para poner esta afirmación (o valoración) en contexto, considérese el siguiente pronunciamiento del sociólogo Bloor (2004) en una de sus contribuciones a un *handbook* de epistemología:

El trabajo de los sociólogos del conocimiento y de los historiadores de la ciencia con orientación sociológica debería ser de interés para los epistemólogos por una razón clara y decisiva. Este trabajo suministra una teoría del conocimiento que exhibe al conocer como un proceso social y al conocimiento como un logro colectivo. Esta afirmación no debe subestimarse. La sociología del conocimiento desafía mucho de lo que se ha presentado bajo el nombre de epistemología. Hay un número de dimensiones a lo largo de las cuales el desafío procede. Primero, ese trabajo, que ha generado una concepción social del conocimiento, es

concreto más que abstracto. Demasiado a menudo, los filósofos se han distanciado a sí mismos de las contingencias de casos históricos reales para favorecer el formalismo lógico y las muestras de virtuosismo técnico. Segundo, el enfoque sociológico es naturalista más que normativo. La palabra “normativo” no es la opuesta a “naturalista”, pero una manera de evadir la investigación naturalista es retirarse del mundo de los hechos, el “ser”, a un mundo de “deber ser” no situados, de ideales y valores que flotan libremente. La preocupación sobre cómo un científico “verdadero” o “racional” debe comportarse puede ser una excusa para evitar la pregunta sobre cómo el desarrollo del trabajo científico de hecho tiene lugar. Tercero, y más importante de todo, la sociología del conocimiento desafía el individualismo ampliamente aceptado que permea a la epistemología. (p. 919)

El *comunitarismo* no acepta que este desafío esté representado por una disyunción excluyente entre Bloor y sus rivales filósofos, como este último (Bloor 1983, 1991, 2004, 2011a) siempre ha mantenido. Kusch cree apropiadamente que la sociología del conocimiento sí constituye un desafío a la epistemología y la filosofía de la ciencia tradicionales, pero piensa correctamente que ese desafío sólo puede tener sentido en el contexto de la discusión filosófica. Por lo tanto, el *comunitarismo* no consiste en rechazar la epistemología sustituyéndola por la sociología, sino en desarrollar una teoría social del conocimiento previamente vislumbrada por el enfoque sociológico que consiste en emplear el “virtuosismo técnico” distintivo del enfoque filosófico.

En segundo lugar, el *comunitarismo* sistematiza conceptualmente la tesis sociológica de que *el conocimiento es una institución social* y recurre al trabajo empírico de los sociólogos como *evidencia para extraer y contrastar afirmaciones filosóficas* sobre la naturaleza del conocimiento (además de las intuiciones que los epistemólogos puedan tener). La primera labor proporciona herramientas para pensar la naturaleza del testimonio, las condiciones del conocimiento y, por supuesto, el *dilema de la dependencia epistémica*. Por su parte, la segunda labor permite ejercer control evidencial sobre la teorización epistemológica acerca de la dimensión social del conocimiento. En particular, apelar a estudios de caso serviría para identificar los límites y alcances de las formas de individualismo vicario como respuestas al dilema de Hardwig. Esta observación general permite apreciar con mayor claridad qué puede el *comunitarismo* decir sobre el conocimiento cooperativo en términos del sujeto capaz de poseerlo y qué ventajas comparativas tendría frente a la *epistemología social mínima* y el *conocimiento extendido*. En efecto, tanto Kitcher como Palermos y Pritchard no sólo tomarían el *comunitarismo* como un rival filosófico legítimo en relación con el dilema en cuestión, sino que

estarían de acuerdo con que la evidencia empírica sea usada para apoyar posiciones en epistemología. Esto proporciona entonces un marco común para evaluar críticamente las variantes de la epistemología social aquí examinadas.

Como señalé anteriormente, la epistemología social se caracteriza por aceptar IA, pero rechazar CVJ. Además, mientras el rechazo es radical de acuerdo con las variantes externistas, el mismo es moderado de acuerdo con el *comunitarismo*. Para ver esto, considérese en primer lugar las dos tesis centrales del mismo:

- (CM): (A) el término ‘conocimiento’ y sus cognados, como ‘saber’ y ‘cognoscente’ (‘know’ and ‘knower’), denotan (mark) un *estatus social*. De esta idea se sigue que la existencia del conocimiento depende de la existencia de comunidades;
- (B) el estatus social ‘conocimiento’ es típicamente otorgado a *grupos* de personas o impuesto sobre ellos. (Kusch 2002, p. 1)

La primera tesis tiene que ver con la idea del conocimiento como institución, mientras que la segunda expresa cómo el sujeto de atribución epistémica se concibe una vez se acepta que el conocimiento es una institución producida y reproducida por comunidades. Puestas de esta manera, ambas tesis pueden dar lugar a malentendidos típicamente atribuidos al *comunitarismo*. Por un lado, está la idea según la cual (A) significa que “el conocimiento se reduce a creencias aceptadas como conocimiento en una comunidad” (Huang & Martínez 2011, pp. 26-27). Por otro lado, está la idea según la cual (B) significa que los grupos son capaces de conocimiento, tal como CA establece. Sin embargo, el *comunitarismo* no afirma que el conocimiento sea sólo creencia colectivamente establecida (esto es, que cualquier creencia aceptada por una comunidad sea conocimiento), ni que el conocimiento sea poseído exclusivamente por la comunidad como un todo más que por sus miembros vicarios. Hacer ambas observaciones tiene una doble importancia. Primero, el *comunitarismo* no puede asimilarse al “constructivismo” negando que cuenta como “epistemología real”, pues no es enteramente cierto que el *comunitarismo* sea una forma de “revisionismo” dentro de la “epistemología social más radical” (Goldman 2010; Kitcher 2002). Segundo, el *comunitarismo* sostiene que el conocimiento individual presupone las comunidades, no que las comunidades conozcan en sentido estricto. Aunque Kusch mismo asegura (en conversación) que esta idea es perfectamente compatible con la *epistemología colectiva*, más adelante será evidente cómo su posición queda mejor clasificada como

epistemología social que como *epistemología colectiva* en relación con la explicación del sujeto capaz de conocimiento cooperativo.

La precisión que debe hacerse en relación con (A) es sobre el concepto de institución. Según la teoría de las instituciones, una institución consiste en una actividad autorreferencial y autocreativa (Searle 1995; Bloor 1997). Esto significa que las instituciones son entidades sociales que adquieren existencia en virtud de actos performativos que les otorgan cierto status. Por ejemplo, la institución del dinero existe gracias a que grupos de personas se relacionan de maneras específicas con los objetos que cuentan como billetes o monedas y los *nombran* “billetes” o “monedas” según el uso que tienen para esas personas en relación con ciertos propósitos compartidos. Según Bloor (1997), “los discos metales son monedas porque *son llamados monedas*” (p. 29). Aunque los discos metales (considerando sólo sus propiedades físicas y geométricas) existen con independencia de la institución del dinero, sólo existen como monedas dentro de dicha institución. De manera correspondiente, los actos de habla de las comunidades, que consisten en asignar un estatus social a una entidad determinada, crean y sostienen sobre el tiempo esa realidad social. Así, la acción colectiva que da lugar a las instituciones es (i) *autocreativa*, porque la realidad social que crea no existe con independencia de comunidades que le otorgan ese estatus, y (ii) *autorreferencial*, porque no hay diferencia entre *proferir* el enunciado “X es una moneda” y *el hecho* de que X es una moneda. Para poner ambos aspectos de una institución en términos más técnicos:

- X es M relativo a la comunidad G y (ii) “X es M” es verdadero si X es M relativo a la comunidad G, donde M es una propiedad social.

Esta definición permite establecer una distinción ontológica y una distinción doxástica. Por un lado, (i) ofrece una caracterización de la *realidad social* que permite diferenciarla de la realidad no-social (o natural). Por ejemplo, mientras que el dinero existe porque hay comunidades que crean y mantienen dicha institución, los árboles, las montañas y la nieve (o, mejor dicho, las entidades a las que estas palabras refieren) existen con independencia de los grupos humanos. Por otro lado, (ii) ofrece una caracterización de las *creencias performativas* que permite diferenciarlas de las creencias empíricas. Las primeras tienen la forma de “creemos, y en esa medida constituimos, el hecho social de que *p*”. Estas creencias son las que generan y sostienen las instituciones. Las segundas

tienen la forma de “creemos, pero no constituimos, el hecho de que p ”, o mejor aún, la forma de “creemos, sobre la base de la experiencia, que p ” (Kusch 2002, p. 141). Estas creencias son las que formamos típicamente sobre el mundo natural y son “metafísicamente inocentes”, en el sentido en que no crean su referente en el mundo a diferencia de las creencias performativas.

De acuerdo con el *comunitarismo*, si el término “dinero” denota un estatus social para cosas como discos metales, el término “conocimiento” y sus cognados denotan un estatus social para ciertas cosas que designamos como “conocimiento”, “saber”, “cognoscente”, etc. A partir de esta analogía, se tiene la siguiente forma general del conocimiento como institución:

- X es *conocimiento* relativo a la comunidad G y “X es *conocimiento*” es verdadero si X es *conocimiento* relativo a la comunidad G, donde *conocimiento* es una propiedad social.

En este caso, las atribuciones de conocimiento corresponden a las creencias performativas en virtud de las cuales la existencia del conocimiento depende, de la misma manera que las atribuciones de dinero corresponden a las creencias performativas que convierten a los discos metales en monedas. Estas atribuciones no son actos de individuos aislados, sino que son típicamente encontradas en el seno de una comunidad, esto es, en relación con un grupo de personas que comparten ciertos “compromisos y derechos” (Kusch 2002, p. 142). Aunque Kusch no descarta la posibilidad de que existan creencias performativas de individuos aislados que generan un hecho social (por ejemplo, la creencia “yo creo que soy un creyente”), las creencias performativas son generalmente algo compartido entre grupos de personas. Por ejemplo, las creencias “Pepe es un *estudiante de maestría*” o “Gilbert fue la *esposa* de Kripke” no son creencias que estén al margen de ciertos grupos que otorgan dichos estatus sociales a Pepe o a Gilbert. Los individuos que tienen ambas creencias pertenecen a la comunidad correspondiente que atribuye esas propiedades sociales a ciertas personas.¹²

Con esto en mente, la tesis de que el conocimiento es siempre un estatus social significa que no hay atribuciones de conocimiento con independencia de comunidades, pero eso no significa que no haya atribuciones de conocimiento a individuos por fuera de comunidades. Esta es la precisión que debe hacerse en relación con (B) (esto es, la tesis

de que el conocimiento es *generalmente* atribuido a personas que pertenecen a comunidades más que a individuos aislados). Según Kusch, existen tanto creencias individuales al margen de comunidades como sujetos individuales al margen de ellas. Por ejemplo, puedo tener la creencia puramente individual (*purely individual belief*) “yo creo que el relativismo epistémico es correcto” sin ser miembro de la comunidad del ERC-Project que tiene la creencia comunitaria (*communal belief*) “nosotros creemos que el relativismo epistémico es correcto”. Sin embargo, eso no significa que la creencia según la cual el relativismo epistémico es correcto no me pueda ser atribuida por la comunidad del ERC-Project. Lo mismo tiene lugar en casos de atribuciones de conocimiento a animales no humanos o a sujetos aislados como Robinson Crusoe. Cualquier miembro de la comunidad científica de etología atribuye conocimiento a animales que logran escapar exitosamente de sus depredadores, así como los epistemólogos externistas atribuyen conocimiento perceptual a Robinson Crusoe sobre los alimentos que puede adquirir en la isla donde se encuentra. Sin embargo, casos en los que el conocimiento es atribuido a sujetos por fuera de comunidades son excepcionales respecto de aquellos en los que el conocimiento es atribuido a miembros de comunidades. En estos últimos casos, la creencia individual no es puramente individual, sino creencia individual que involucra al grupo (*group-involving individual belief*).

La creencia individual que involucra al grupo se atribuye a individuos en tanto que miembros de la comunidad correspondiente, cuya forma es “el sujeto S (como uno de nosotros) cree que *p*”. A diferencia de las creencias puramente individuales, estas creencias son creencias de un grupo específico atribuidas a *cada uno* de sus miembros individuales. A diferencia de las creencias comunitarias, estas creencias son las que constituyen las creencias comunitarias y, por lo tanto, tienen un estatus ontológico diferente de ellas: “una creencia comunitaria ‘que *p*’ existe si y sólo si existe un grupo de individuos tal que cada uno de ellos cree ‘que *p*’ en una forma que involucra al grupo (in a group-involving way)” (Kusch 2002, p. 143).

Esta afirmación es importante en relación con el dilema de Hardwig, particularmente para apreciar el distanciamiento del *comunitarismo* respecto de la *epistemología colectiva*. Según Kusch, la existencia de las creencias individuales que involucran al grupo dan cuenta de la existencia de las creencias comunitarias. Sin embargo, esto no significa que existan creencias comunitarias que son creídas por el grupo como un todo ni que

las creencias individuales de los sujetos sean exclusivamente creencias puramente individuales:

La distinción entre creencias puramente individuales y creencias individuales que involucran al grupo es importante para entender la existencia de las creencias comunitarias. Las creencias comunitarias no son las creencias de algo así como una “mente grupal” o “mente de la comunidad”. En otras palabras, no estoy afirmando que los grupos tienen creencias de la misma forma como los individuos tienen creencias. Los grupos no tienen estados mentales aparte de (over and above) los estados mentales de sus miembros. El presupuesto de las creencias comunitarias no me compromete con la hipótesis de la mente grupal. De acuerdo con mi taxonomía, sólo algunas creencias, las creencias individuales, son fenómenos de la mente. Las creencias comunitarias no lo son. Ellas son fenómenos sociales; fenómenos constituidos por creencias individuales que involucran al grupo. (Kusch 2002, p. 43)

Hablar de creencias comunitarias es hacer referencia a las creencias individuales que involucran al grupo. Sin embargo, las creencias individuales de los miembros del grupo tienen un estatus social, puesto que dependen de la existencia de la comunidad entendida como *conjunto de individuos en interacción coordinada que establecen acuerdos según ciertos compromisos y derechos*. Así, la creencia “yo creo (como uno de nosotros) que p ” tiene un estatus social en la medida en que los demás miembros de la comunidad “nosotros” creen que p y todos consideramos o llamamos p a nuestra creencia colectiva, que no es otra cosa que la creencia individual que comparto con los demás miembros de mi comunidad. Los compromisos que los miembros del grupo adquieren en relación con p incluyen la defensa de p , la sanción de miembros cuando dejan de creer que p , y que uno mismo en cuanto miembro mantenga la creencia de que p . Los derechos incluyen usar p para defender otras creencias y para llevar a cabo acciones sobre su base (Kusch 2002, p. 142). En pocas palabras, la creencia comunitaria de que p es el resultado del acuerdo entre los miembros de la comunidad correspondiente.

Así, ante la pregunta de si el individuo o la comunidad es capaz de saber que p^* , el *comunitarismo* responde que el individuo es quien conoce, pero sólo en tanto que miembro de la comunidad o, cuando no es miembro, en tanto que se le atribuye el estatus de conocimiento desde una comunidad. En este sentido, el *comunitarismo* es una teoría sobre aquel tipo de conocimiento que involucra interacciones entre distintos sujetos basadas en el acuerdo, el cual determina las instituciones que genera y está a su vez determinado por esas instituciones. Ni las comunidades tienen mente ni son el mero agregado de individuos socialmente aislados.

Esta interpretación pretende salvar al *comunitarismo* de algunas imprecisiones en su formulación. Para garantizar que es la lectura correcta de la posición, voy a referirme ahora a un par de cosas. Primero, cómo el *comunitarismo* se compromete con IA más que con CA, de modo que mi clasificación del mismo como epistemología social es la adecuada. Segundo, cómo el *comunitarismo* rechaza CVJ sólo de manera moderada, de modo que las acusaciones de “constructivismo” y “revisionismo” son por lo menos problemáticas.

En primer lugar, Kusch mismo asegura que el *comunitarismo* es el resultado de seguir la sugerencia de Hardwig, la cual consiste en tomar la comunidad como el sujeto primario de conocimiento: “el comunitarismo permite retener la idea de que quien conoce debe estar en posesión ‘directa’ de la evidencia, pero rompe con el presupuesto de que quien conoce debe ser, o puede ser, un individuo (...). él (Hardwig) parece inclinarse hacia el comunitarismo” (Kusch 2002, p. 49). Sin embargo, cabe preguntar en qué medida el *comunitarismo* puede “salvar aquella idea vieja e importante” sobre el sujeto epistémico y en qué medida lo hace rompiendo con el individualismo.

La respuesta al primer punto es que estar en posesión directa de la evidencia no consiste en tener acceso cognitivo a los estados que justifican una creencia ni estar en posesión de ellos como estados internos del sujeto. Antes bien, tener la evidencia directa significa que la evidencia total está distribuida en los miembros de la comunidad y, por lo tanto, la evidencia total llega a ser una creencia comunitaria con el estatus de evidencia: “*nosotros*, más que sólo uno de nosotros, sabemos que p sobre la base de la evidencia total e ”. Así, el conocimiento de p^* es poseído “primariamente” por el grupo al ser p una institución del grupo y al ser e la evidencia de todo el grupo, pero es poseído “derivadamente” por los miembros (D y E) en tanto que participan del grupo y el conocimiento de p (como creencia comunitaria con el estatus de conocimiento) es atribuido a ellos sobre la base de e . Las categorías mentalistas de la discusión sobre la justificación simplemente han de reemplazarse por otras. Por su parte, la respuesta al segundo punto es que quien conoce no es el individuo en tanto que sujeto aislado por completo de alguna comunidad, ya sea una a la cual pertenece o una desde la cual se le adscriben estados epistémicos. Lo que se tiene, dicho una vez más, es que “el individuo conoce como ‘uno de nosotros’ de manera semejante a como yo estoy casado como ‘uno de la pareja’ o juego fútbol ‘como uno del equipo’” (Kusch 2002, p. 60).

Así pues, el *comunitarismo* no está comprometido con CA en la medida en que no tiene que postular a los grupos como capaces de estados mentales a fin de explicar cómo una creencia puede llegar a ser una creencia comunitaria. Cuando se afirma que la comunidad es el sujeto primario de conocimiento, sólo se quiere decir que el conocimiento de los individuos depende de comunidades. El *comunitarismo* puede sostener que las creencias que califican como conocimiento son en primer lugar aquellas creencias comunitarias constituidas por creencias individuales que involucran al grupo, y que, al ser estas últimas individuales, implican el estado mental de los miembros. En otras palabras, una creencia individual que involucra al grupo es un estado mental de los individuos *más* el estatus social que adquiere. Sin embargo, las creencias que califican como conocimiento tienen como condición necesaria mas no suficiente el hecho de ser comunitarias. Además de esta condición, se requiere que las creencias satisfagan otros estándares que a su vez tienen un estatus social. Este segundo elemento sobre las condiciones del conocimiento conduce a la segunda aclaración por hacer, que es el remplazo moderado de CVJ.

El *comunitarismo* puede conceder que el conocimiento implica una creencia frente a una proposición y que la proposición creída satisfaga la condición de ser verdadera. También aceptaría que el conocimiento requiere una o más condiciones aparte de la verdad referidas a la justificación. Sin embargo, el punto importante está en concebir estas condiciones como satisfaciendo la definición de institución social, de modo que cada una puede formularse como sigue:

- *Verdad*: si p es verdadera $V(p)$ relativo a la comunidad G , entonces V es un estándar alético relativo a la comunidad G . (Kusch 2004)
- *Justificación*: si p está justificada $J(p)$ relativo a la comunidad G , entonces J es un estándar epistémico relativo a la comunidad G . (Kusch 2002)

De donde puede sugerirse el siguiente condicional para el *relativismo epistémico* en general de acuerdo con el *comunitarismo*:

(RE): Si p es conocimiento $CVJ(p)$ relativo a la comunidad G , entonces CVJ es el estatus de conocimiento relativo a la comunidad G .

Si “dinero” denota un estatus social, “estar justificado” o “ser verdadero” también lo hacen. La forma como las comunidades establecen sus propios estándares a fin de atribuirlos a las creencias comunitarias que establecen suelen diferir de un grupo a

otro, de modo que los estándares “son variables y contextuales en tanto que estatus sociales” (Kusch 2002, p. 101). Puesto en estos términos, esta propuesta plantea entonces que el conocimiento es CVJ *más relativismo epistémico*. En otras palabras, defiende que CVJ puede mantenerse sólo si los estándares de verdad y justificación se conciben como instituciones y, por lo tanto, se *relativizan* en términos de comunidades. Así, el *comunitarismo* es una epistemología social que acepta IA (pues rechaza explícitamente CA) y modifica moderadamente CVJ (pues introduce RE).

Finalmente, ¿en qué medida el *comunitarismo* implica el “constructivismo” o constituye una versión radical de “revisionismo”? Ante la objeción según la cual es falsa la afirmación de que “el conocimiento se reduce a creencias aceptadas como conocimiento en una comunidad”, el comunitarista responde aceptando tal objeción, pero señalando justamente que dicha afirmación no es lo que el *comunitarismo* defiende. La afirmación sería verdadera únicamente si se acepta que una creencia califica como conocimiento por el solo hecho de ser una creencia comunitaria. Sin embargo, si se acepta que el conocimiento es CVJ+RE, entonces cualquier creencia colectivamente establecida no es conocimiento: “ser una creencia *comunitaria* es una condición necesaria pero no suficiente del conocimiento” (Kusch 2002, p. 147). Para ser conocimiento, la creencia requiere satisfacer ciertos estándares adicionales que son relativos a las comunidades. Por ejemplo, las creencias en el diseño inteligente y en la existencia del flogisto no son conocimiento a menos que estén justificadas y sean verdaderas según los criterios de la comunidad científica relevante. Otorgar el estatus de conocimiento a una creencia implica atribuirle el estatus de justificada y de verdadera, aun cuando dichos estatus sean variables y contextuales tanto sincrónica como diacrónicamente.

Se puede objetar que esta respuesta sólo desplaza el problema, pues el *comunitarismo* toma todas las condiciones del conocimiento como instituciones y las instituciones como algo producido por causas sociales. Por lo tanto, el conocimiento sigue siendo una construcción social porque es una institución al igual que las condiciones específicas que satisface, lo cual es inaceptable para un número importante de epistemólogos (por ejemplo, Boghossian 2006; Goldman 1999). Ante esto, el comunitarista puede decir algunas cosas. Primero, el *comunitarismo* sostiene que el conocimiento es constitutivamente social, pero el uso que la objeción hace de la etiqueta “constructivismo” parece consistir en oponer lo social a lo epistémico. Por lo tanto, criticar así al *comunitarismo* parece una forma de argumento circular. Segundo, si

se afirma que el *comunitarismo* es “constructivismo” porque las creencias son una construcción social, entonces el comunitarista es constructivista exclusivamente en relación con las creencias performativas. Las creencias empíricas presuponen, además de “los mecanismos de consenso como una interacción entre agentes sociales”, la interacción con el mundo a través de la experiencia como parte de esos mecanismos y son creencias metafísicamente inocentes: “los científicos sí responden a la naturaleza, pero lo hacen colectivamente a través de sus convenciones y conceptos institucionalizados” (Bloor 1999, p. 90). Y tercero, si el *comunitarismo* es “constructivismo” porque las tesis (A) y (B) conducen al *relativismo epistémico*, entonces el problema no parece ser el estatus social de los estándares de conocimiento, sino más bien su carácter variado y contextual. En esta dirección, Goldman (2010) asegura que el *relativismo epistémico* cuenta como “revisionismo” más que como “epistemología real”, puesto que la verdad ha de ser “objetiva e independiente de la mente” y los conceptos de “justificación” y “conocimiento” “no son convencionales ni relativistas” (p. 2). Sin embargo, el comunitarista puede responder diciendo que tales conceptos son en sí mismos conceptos disputados en la disciplina filosófica, lo que los convierte en variables y contextuales. Si el *relativismo epistémico* implica *pluralidad* de estándares, la misma existencia de concepciones alternativas a la “epistemología real” en relación tanto con la verdad (Lynch 2001; Putnam 2010) como con otros conceptos epistemológicos (Chang 2014; Fuller 2012) es evidencia a favor del *relativismo epistémico* en relación con posiciones filosóficas. En consecuencia, el argumento de Goldman contra el “revisionismo” sólo termina constatando una de las intuiciones que el relativista tiene sobre la justificación epistémica aparte de la pluralidad, a saber, que no hay manera no circular de justificar nuestro propio sistema de creencias y de evaluar sistemas rivales al nuestro.

Así las cosas, el *comunitarismo* es una solución digna de crédito frente al dilema de Hardwig. Es además una alternativa legítima al *conocimiento extendido* dentro de la epistemología social. Lo que hay que examinar ahora es si la *epistemología colectiva* tiene los mismos méritos de estas dos teorías, de modo que cuente como rival genuino de la epistemología social en su conjunto.

Capítulo Segundo

4. Desafíos al colectivismo del agente epistémico

La epistemología social expuesta en el capítulo anterior ofrece una solución al *dilema de la dependencia epistémica* que no consiste en concluir lo que Hardwig sugirió, a saber, que son los grupos más que los individuos vicarios quienes son capaces de conocimiento cooperativo. De acuerdo con el *conocimiento extendido* y el *comunitarismo*, el individualismo vicario es una postura perfectamente aceptable si se abandonan algunos compromisos detrás de CVJ. Así, se puede concebir el conocimiento que involucra dependencia epistémica como algo que poseen los individuos singulares (como Ángeles o Martin), pero sólo en tanto dependen epistémicamente de otros individuos a través de la interacción social. Dicha dependencia epistémica puede entenderse en términos de la capacidad que el individuo tiene de incorporar apropiadamente su carácter cognitivo al sistema social virtuoso de formación de creencias, o en términos del estatus social que el individuo adquiere al convertirse en miembro competente de la comunidad epistémica relevante.

Sin embargo, este tipo de solución no excluye en modo alguno la sugerencia de Hardwig de abrazar el *colectivismo del agente epistémico*. Recuérdese que la razón principal de esta sugerencia es que “nos permite salvar aquella idea vieja e importante según la cual conocer una proposición requiere comprender la proposición y poseer la evidencia relevante de su verdad”. Si alguien argumenta a favor de la epistemología social diciendo que la *epistemología colectiva* debe rechazarse porque dicha idea vieja *ya no es importante*, entonces su argumento es circular. Tal vez lo que se requiere para rechazar la *epistemología colectiva* sea razones independientes a favor de IA, las cuales pueden ser perfectamente razones en contra de CA. Lo que quiero decir es que el centro del desacuerdo entre ambas posiciones es qué cuenta como sujeto epistémico (o el individuo o el grupo), de modo que la discusión debe concentrarse fundamentalmente en ese punto. Al respecto, existen al menos tres grandes líneas de argumento por las cuales la *epistemología colectiva* debe evitarse en relación con el dilema de Hardwig, manteniendo así el compromiso con el individualismo vicario:

1) *Atribuciones epistémicas*. De acuerdo con Gilbert (2004), muchas de nuestras adscripciones lingüísticas ordinarias de estados epistémicos refieren a seres humanos

individuales (como Ángeles o Martín), lo que ha llevado a los epistemólogos a tomar como evidente que los individuos son los sujetos de conocimiento:

¿Quién (o qué) es capaz de conocimiento, creencia o, usando una categoría general para todos los estados cognitivos relevantes, cognición? (...) El pensamiento ordinario adscribe rutinariamente tales estados a seres humanos individuales. El detective pregunta a su colega: '¿qué sabe ella?'. Un informante dice: 'Creo que él huyó por ese camino'. Como resultado, la negación de que los seres humanos individuales son sujetos de conocimiento y de creencia es contraintuitiva. (p. 2)

2) *Mentes grupales*. De acuerdo con Tollefsen (2004), la epistemología analítica está generalmente comprometida con la idea de que el conocimiento implica un estado mental. Así, el conocimiento colectivo irreductible implicaría la postulación de una mente grupal irreductible, pero eso sería algo completamente absurdo en la medida en que los estados mentales son estados de un individuo:

¿Quién conoce? Para los epistemólogos analíticos contemporáneos, sólo los individuos lo hacen. Este sesgo individualista es presentado por los análisis estándar del conocimiento. El "S" de "S sabe que *p*" es siempre un individuo cognoscente. (...) Esta forma de individualismo epistémico, llamado *individualismo del agente epistémico*, parece estar motivado por la visión según la cual la epistemología trata sobre cosas que ocurren dentro de la cabeza. Como un prominente epistemólogo analítico lo plantea, "los sujetos cognoscentes son individuos y el conocimiento es generado por procesos mentales y ubicado en la mente-cerebro" (Goldman 1987). (p. 1)

3) *Agencia epistémica*. Finalmente, los epistemólogos han tomado ciertas propiedades como constitutivas de la agencia de los sujetos epistémicos, argumentando que los grupos no pueden ser agentes epistémicos porque estas propiedades sólo pertenecen a individuos. Según una visión general de la agencia epistémica, un *agente epistémico es un deliberador susceptible de evaluación (desde la perspectiva de la primera persona)*. Dado que la deliberación y la responsabilidad implican estados reflexivos y los grupos no tienen dichos estados, entonces los grupos no pueden deliberar ni ser responsables, en el sentido no sólo de generar sus estados epistémicos e informar para sí mismos razones, sino de responder apropiadamente en situaciones específicas. Según esta visión, la agencia es algo de lo cual sólo los individuos son capaces. Tollefsen (2002) lo pone así:

Tradicionalmente, la intencionalidad ha estado conectada a nociones como la de perspectiva de primera persona, las de conciencia y auto-conciencia, y estos conceptos no parecen precisamente aplicarse a organizaciones. Es el hecho de que los grupos parecen carecer de estas capacidades y propiedades, más que simplemente la ausencia de una mente o cerebro, lo

que motiva el escepticismo respecto de la intencionalidad colectiva. Según algunos, los grupos no parecen tener estos aspectos que son necesarios de la intencionalidad. Por lo tanto, los grupos no pueden tener creencias verdaderas. (p. 98)

Estas tres líneas de argumento constituyen una buena razón para no considerar la *epistemología colectiva* como un serio candidato frente al *dilema de la dependencia epistémica*. ¿Quién está dispuesto a poner en cuestión que nuestras atribuciones epistémicas ordinarias refieren a individuos? ¿Quién está dispuesto a introducir en epistemología aquella idea absurda sobre la existencia de mentes grupales? ¿Y quién está dispuesto a conceder que los grupos están constituidos y se comportan como los agentes intencionales individuales lo hacen?

En el capítulo anterior había señalado dos formas de excluir la *epistemología colectiva* de acuerdo con los defensores de la epistemología social: (i) la *epistemología colectiva* implica asumir compromisos filosóficos absurdos derivados del colectivismo del agente epistémico, y (ii) la *epistemología colectiva* no puede ser una teoría general del conocimiento en la medida en que no puede dar cuenta de la agencia epistémica, pues este concepto es incompatible con el colectivismo del agente epistémico. Sin embargo, también señalé que la *epistemología colectiva* puede bloquear ambas objeciones a fin de salvarse de la refutación. Primero, una tesis filosófica como CA no está refutada si las razones en su contra no son concluyentes. Así, la *epistemología colectiva* puede sentenciar al menos un empate con la epistemología social. Segundo, una teoría filosófica satisface el valor epistémico de generalidad no sólo si puede explicar todos los casos relevantes de conocimiento, sino que los explica mejor que sus rivales. Así, la *epistemología colectiva* puede decir que ella explica mejor el conocimiento cooperativo que la epistemología social, de modo que esta última no es una teoría general después de todo. En este segundo capítulo me ocuparé de mostrar cómo la *epistemología colectiva* puede salvarse de la refutación y decretar un empate explicativo con el individualismo vicario, concentrándome en las dos primeras líneas de argumento antes descritas.¹³

5. Argumento de la adscripción epistémica

El argumento individualista de la adscripción epistémica, al que Gilbert hace referencia, parte del presupuesto metodológico de que el uso del lenguaje proporciona evidencia parcial sobre la cual apoyar la teorización filosófica. En este caso, prestar atención a las atribuciones ordinarias de conocimiento será útil para esclarecer cuál es

el sujeto que recibe dichas atribuciones. El argumento puede formularse en los siguientes términos:

- (AAE):
1. Existen adscripciones de conocimiento a sujetos individuales.
 2. Si existen adscripciones de conocimiento a sujetos individuales, entonces esto constituye evidencia prima facie de que el referente de esas adscripciones son estados epistémicos de los individuos.
 3. Hay evidencia prima facie de que el referente de esas adscripciones son estados epistémicos de los individuos.
 4. Si hay evidencia prima facie de que el referente de las adscripciones de conocimiento son estados epistémicos de los individuos, entonces es natural asignar como valor de “S” en “S sabe que *p*” a cualquier individuo cognoscente.
 5. En conclusión, es natural asignar como valor de “S” en “S sabe que *p*” a cualquier individuo cognoscente.

Es cierto que, en contextos de la vida cotidiana, se adscriben estados cognitivos a seres humanos individuales. Por ejemplo, cuando digo “yo sé que *Martin* cree que *Bloor* tiene buenas razones para pensar que el relativismo y el naturalismo son dos caras de una misma moneda”. Esta afirmación es la premisa 1 y permite llegar a la conclusión 4 a través de las demás premisas. Sin embargo, las adscripciones individuales de estados cognitivos no son las únicas que se profieren en contextos ordinarios. Todo el tiempo se adscriben igualmente estados epistémicos a entidades diferentes a seres humanos (animales, por ejemplo) y distintos a humanos individuales (grupos, en este caso). Además, ello se hace no sólo en prácticas comunicativas cotidianas, sino principalmente en el discurso de las ciencias sociales. Considérese los siguientes dos ejemplos de atribuciones colectivas:

La posición oficial de la GSA sobre el cambio climático:

La Sociedad Geológica de América (GSA) coincide, con evaluaciones de las Academias Nacionales de las Ciencias (2005), el Concilio Nacional de Investigación (2006), y el Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC, 2007), en que el clima global se ha calentado y que las actividades humanas (principalmente las emisiones de gas invernadero) explican la mayor parte del calentamiento desde mediados de 1900s. (CSA 2006)

La posición oficial de la Iglesia Católica sobre el *De Revolutionibus* de Copérnico durante la polémica con Galileo:

Decreto del Índice (5 de marzo de 1616)

Esta Santa Congregación también ha sabido de la divulgación y aceptación hecha por muchos de la falsa doctrina pitagórica, por lo demás contraria a la Sagrada Escritura, de que la tierra se mueve y el sol es inmóvil, la cual ha sido enseñada en *Sobre las revoluciones* de Nicolás Copérnico y en *Sobre Job* de Diego de Zuñiga. Esto se puede ver en una carta publicada por cierto sacerdote carmelita, cuyo título es *Carta del Reverendo Padre Paolo Antonio Foscarini, sobre la opinión pitagórica y copernicana del movimiento de la tierra e inmovilidad del sol y sobre el nuevo sistema del mundo pitagórico* (Nápoles: Lazzaro Scoriggio, 1615), en la cual el susodicho sacerdote intenta mostrar que la mencionada doctrina de que el sol está inmóvil en el centro del mundo y que la tierra se mueve está en consonancia con la verdad de la Sagrada Escritura y no la contradice. Por lo tanto, para que esta opinión no se extienda aún más en perjuicio de la verdad católica, la Congregación ha decidido que los libros de Nicolás Copérnico (*Sobre las revoluciones*) y Diego de Zuñiga (*Sobre Job*) sean suspendidos hasta ser corregidos; pero que el libro del sacerdote carmelita Paolo Antonio Foscarini sea completamente prohibido y condenado; y que todos los demás libros que enseñen lo mismo sean igualmente prohibidos si, de acuerdo con el presente decreto, la Congregación los prohíbe, condena y suspende respectivamente. En testimonio de ello, este decreto ha sido firmado por la mano y avalado por el sello del más ilustre y señor reverendo Cardenal de Santa Cecilia, Obispo de Albano, a 5 de marzo de 1616. (Finocchiaro 1991, pp. 148-149).

Las citas extensas son extrañas en textos filosóficos, pero la razón de escoger estos pasajes como ejemplos es que resultarán bastante ilustrativos a la hora de abordar el problema sobre la agencia epistémica en dependencia cooperativa en el capítulo tercero. Lo que debe tenerse en cuenta por ahora es que estos pronunciamientos oficiales ponen de manifiesto que no sólo individuos singulares (como Ángeles o Martin) son sujetos de atribución epistémica y de imputaciones de responsabilidad. Dichos pronunciamientos pretenden justamente plantear la posición (sancionable) de cierto grupo en relación con el conocimiento de un asunto en particular. En un debate televisivo sobre ciencia y religión, un panelista filósofo puede preguntar: “¿cuáles fueron las razones por las cuales la Iglesia Católica sabía que el *De Revolutionibus* debía ser corregido?”. A lo cual otro panelista historiador respondería: “la Iglesia creía que el heliocentrismo era falso e incompatible con las verdades derivadas de la principal fuente de conocimiento: la Biblia”. De forma análoga, Donald Trump puede preguntar: “¿por qué pensar que nuestro gobierno debe aceptar el Acuerdo de París y acogerse a él?”. A lo que algún miembro del parlamento norteamericano puede responder: “porque las organizaciones y sociedades científicas, incluida la GSA, saben que el cambio

climático antropogénico es un hecho en la naturaleza que tiene consecuencias necesariamente políticas”.

Es un lugar común encontrar adscripciones de conocimiento a entidades colectivas tales como corporaciones, organizaciones, partidos, comunidades científicas, sociedades, países, etc. Este hecho acerca de nuestras prácticas comunicativas muestra entonces que la existencia de adscripciones individuales de conocimiento no implica que sólo los seres humanos individuales son capaces de conocimiento. Si se concluye que individuos tienen conocimiento a partir de nuestras adscripciones lingüísticas individuales como evidencia prima facie, entonces también se concluye que los grupos tienen conocimiento desde nuestras adscripciones lingüísticas colectivas como evidencia prima facie. Por lo tanto, una modificación en las premisa 1 y 2 de AAE debe hacerse de modo que arroje otra conclusión en 5, a saber:

- (AAE*):
1. Existen adscripciones de conocimiento tanto a sujetos individuales como a grupos.
 2. Si existen adscripciones de conocimiento tanto a sujetos individuales como a grupos, entonces esto constituye evidencia prima facie de que el referente de esas adscripciones son estados epistémicos de los individuos o de grupos respectivamente.
 3. Hay evidencia prima facie de que el referente de esas adscripciones son estados epistémicos de los individuos o de los grupos respectivamente.
 4. Si hay evidencia prima facie de que el referente de las adscripciones de conocimiento son estados epistémicos de los individuos o de grupos respectivamente, entonces es natural asignar como valor de “S” en “S sabe que p ” a cualquier individuo cognoscente o a cualquier grupo cognoscente según el caso.
 5. En conclusión, es natural asignar como valor de “S” en “S sabe que p ” a cualquier individuo cognoscente o a cualquier grupo cognoscente según el caso.

Sin embargo, este argumento reformulado pasa ahora a favorecer a IA, aunque no de forma concluyente. Para zanjar la disputa, una movida adicional que el individualista puede hacer consiste en rechazar una parte de la premisa 2, a saber, la afirmación según la cual *los estados de grupos son referentes reales de las adscripciones colectivas*. Así, se puede

afirmar más bien que los referentes de todas nuestras adscripciones serían estados de sujetos individuales, de tal suerte que las adscripciones colectivas son sólo una manera (metafórica o errada) de hablar, pero las adscripciones individuales deben tomarse literalmente como describiendo lo que es el caso. De este modo, tres posiciones se pueden asumir en relación con la naturaleza de las adscripciones colectivas:

- (a) Las adscripciones colectivas son metafóricas y, por lo tanto, no son literales.
- (b) Las adscripciones colectivas son literales, pero serían falsas.
- (c) Las adscripciones colectivas son literales, pero serían verdaderas.

Según (a), las adscripciones colectivas son una manera de hablar acerca de estados epistémicos de los individuos y, en cuanto metáforas, carecen de valor de verdad.¹⁴ Según (b), las adscripciones colectivas son falsas o no podrían ser verdaderas, de modo que quien los emite estaría cometiendo un error al proferirlos. En cualquier caso, detrás de estas dos posiciones está la idea según la cual adscribir un estado epistémico a una entidad colectiva es hablar de los estados epistémicos de todos o la mayoría de los miembros individuales del grupo en cuestión, ya sea en sentido metafórico o literal. Como señaló Kitcher, decir que el grupo “G sabe que p ” es hacer una aserción acerca de los estados epistémicos de cada uno de los miembros de G, es decir, que todos o la mayoría de ellos saben que p . Por ejemplo, decir que la GSA sabe que el cambio climático antropogénico es un hecho no es otra cosa que atribuir dicho conocimiento a todos o a casi todos los científicos de la GSA, y afirmar que la Iglesia Católica creía que el heliocentrismo era falso no es otra cosa que afirmar que todos o la mayoría de los católicos tenían la creencia de que el heliocentrismo es falso. Según esta visión, dado que los referentes de las adscripciones colectivas son estados epistémicos de los individuos, dichas adscripciones son metafóricas o, cuando se toman literalmente, serían falsas: son una mera forma de hablar acerca de individuos o no refieren en sentido estricto a los estados epistémicos de entidades colectivas.

Para Gilbert, esta visión está equivocada. Según ella, los estados cognitivos se dividen en dos clases correspondientes a los dos tipos de adscripciones en juego, tal como se ha formulado en AAE*: en relación con estados doxásticos, las creencias individuales son el referente de las adscripciones individuales de creencias, mientras que las creencias colectivas son el referente de las adscripciones colectivas de creencias (Gilbert 2010, pp. 131-132). De igual manera, las adscripciones colectivas de creencias tienen como

referente estados doxásticos colectivos que no se reducen a estados doxásticos de los individuos. Esto significa que los grupos y las creencias colectivas que se adscriben a ellos tienen existencia propia y son irreducibles a sujetos individuales con creencias individuales. En consecuencia, nuestras adscripciones colectivas de estados cognitivos son literales y, por lo tanto, serían verdaderas.

Esta posición rivaliza con el individualismo ontológico detrás de (a) y (b). De acuerdo con esta forma de individualismo, los hechos sociales no están hechos más que de individuos y de relaciones entre ellos. Así, cuando se dice que el grupo G cree que p porque cada uno de sus miembros cree que p , se está diciendo que G está compuesto de cada uno de sus miembros y sus relaciones, de donde se sigue que la adscripción epistémica correspondiente no puede hacer referencia a otra cosa que a los estados doxásticos de los miembros individuales. En otras palabras, el referente de la adscripción colectiva “ G cree que p ” es la suma o el agregado de los estados doxásticos de los individuos que creen que p . Este individualismo ontológico ha recibido en otras partes el nombre de sumativismo, cuya forma general se expresa a través de la siguiente *condición sumativa*:

(CS): La adscripción a un grupo G es una función cuyo valor está dado por las adscripciones de todos o la mayoría de los individuos miembros de G . Así, si el individuo S_1 cree que p y el individuo S_2 cree que p , y el grupo G no es otra cosa que S_1 y S_2 , entonces G cree que p en un sentido derivado de la función correspondiente.

Gilbert argumenta a favor del carácter literal y verdadero de las adscripciones colectivas mostrando que esta condición sumativa no se satisface en algunos casos paradigmáticos. La razón que ofrece es que *los estados doxásticos de los individuos no son condición necesaria ni suficiente de los estados doxásticos colectivos*, lo que sugiere que estos últimos no se reducen a estados doxásticos de los individuos como el referente de las adscripciones colectivas. Según ella, existen dos posibles escenarios a considerar en casos de creencias colectivas (G cree que p) en relación con los estados doxásticos de los individuos. Por una parte, “ G cree que p ” es compatible con el hecho de que *ni S_1 ni S_2 creen individualmente que p* . Por otro lado, “ G cree que p ” es compatible con el hecho de que *S_1 cree que p en tanto que es miembro del sujeto plural G , pero S_1 cree que q (o incluso que $\neg p$) en tanto que individuo no miembro de G .*

Un par de ejemplos serían ilustrativos al respecto. Primero, considérese a un batallón de soldados cuyo *compromiso conjunto* es la creencia de que “ganar la guerra terminando con la vida del enemigo es el medio más efectivo de resolver un conflicto armado”. Sin embargo, parece plausible pensar que cada uno de los soldados no cree de manera individual que ganar la guerra terminando con la vida de otro ser humano sea el medio más efectivo de resolver un conflicto armado. En este caso, el batallón en cuanto grupo cree que “ganar la guerra terminando con la vida del enemigo es el medio más efectivo de resolver un conflicto armado”, pero ninguno de los soldados S_1, S_2, \dots, S_n lo creen individualmente y ninguno de ellos conoce la creencia individual de los demás miembros. Así, se tiene que “G cree que p ” aun cuando ninguno de sus miembros lo cree por sí solo. Este ejemplo es particularmente relevador de aquellos casos (como el conflicto armado interno en Colombia) en que los individuos llegan a ser soldados por cumplir una obligación con el Estado más que por voluntad propia, donde reconocen que el conflicto armado del que participan como combatientes es un sinsentido, y donde sus acciones militares entran a menudo en conflicto con sus convicciones personales de tipo moral o religioso. Casos como estos enseñan entonces que *no es condición necesaria* del conocimiento grupal que los estados epistémicos colectivos se correspondan con las sumas de los estados epistémicos individuales.

El segundo ejemplo es sobre una situación en la que ciertos individuos de un grupo tienen el mismo estado epistémico individual de que p , pero ellos no constituyen el compromiso conjunto de que p como siendo la posición de ese grupo. Considérese el caso de un grupo cuyos miembros están separados espacialmente. Dentro de él, una persona S_1 , que está en Edimburgo, sabe que p (esto es, que “el conocimiento es un estatus social”); otra persona S_2 , que está en Ciudad de México, sabe que p ; y otra distinta S_3 , que está en Viena, también sabe que p . Además, ninguno de los tres individuos ha interactuado entre sí con el propósito de establecer el compromiso conjunto en cuanto grupo de que p a pesar de cada uno saber individualmente que p . En este caso, (i) se tienen tres estados epistémicos de individuos (premisa de individualismo), se satisface que S_1, S_2 y S_3 saben cada uno que p (premisa de coincidencia proposicional), de donde se concluiría que el “grupo sabe que p ” (de acuerdo con CS). Sin embargo, los tres individuos no conforman un sujeto plural que *conjuntamente* sepa que p , de modo que no se puede afirmar que el “grupo sabe que p ” aun cuando los estados epistémicos individuales de sus miembros se puedan sumar. En

otras palabras, el hecho de que haya individuos miembros de una población cuyos estados epistémicos individuales coincidan entre sí no implica que el estado epistémico del grupo sea el reflejo mayoritario de los estados individuales. Aquí, p es la posición de los miembros mas no la posición del grupo. Casos como estos enseñan entonces que *no es condición suficiente* del conocimiento grupal que los estados epistémicos colectivos se correspondan con las sumas de los estados epistémicos individuales.

Si estas dos observaciones son correctas (es decir, que CS no es condición necesaria ni suficiente del conocimiento grupal), entonces el individualismo ontológico encuentra una razón de peso en su contra. Esto deja abierta la posibilidad de que el conocimiento grupal sea irreducible y, por lo tanto, que dicho conocimiento como hecho social sea algo que no consiste única y exclusivamente de conocimientos individuales. En este sentido, es perfectamente válido considerar las adscripciones colectivas de conocimiento como enunciados literales que serían verdaderos: cuando se dice que “G sabe que p ”, se está diciendo que G está en el estado epistémico de que p y no que los miembros de G están en el estado epistémico de que p . El enunciado “G sabe que p ” es verdadero del grupo al cual se atribuye el conocimiento sobre p . Así, por ejemplo, la GSA sabe que el cambio climático antropogénico es un hecho en la medida en que (i) puede incluso haber miembros de GSA quienes no lo crean así, y (ii) la GSA constituye un sujeto plural cuyo *compromiso conjunto* es que el cambio climático antropogénico es un hecho. De forma análoga, la Iglesia Católica creía que el heliocentrismo era falso aun cuando algunos miembros (Foscarini y el mismo Galileo, por ejemplo) creían que el heliocentrismo era verdadero, y el Decreto del Índice antes citado no es más que la expresión del *compromiso conjunto* de la Iglesia en tanto que sujeto plural.

Si las adscripciones colectivas son literales y verdaderas, entonces AAE debe incluir a los grupos como capaces de conocimiento o, por lo menos, como capaces de estados intencionales. Esta aclaración es importante porque no todas las adscripciones colectivas son adscripciones epistémicas, sino que tratan sobre otros estados como deseos, promesas, creencias, etc. “Estados intencionales” es un término más amplio que permite abarcar todos estos estados particulares. De hecho, la argumentación de Gilbert se refiere unas veces a estados cognitivos, otras veces a estados doxásticos y epistémicos, y algunas otras a estados intencionales. Aunque el argumento de las adscripciones colectivas funciona sin necesidad de hacer distinciones sobre qué estado intencional específico ocupa el lugar de x en la fórmula “G ‘ x ’ que p ”, el individualista

puede ciertamente conceder que existan estados intencionales irreducibles como los referentes de las adscripciones colectivas, pero rechazar que el conocimiento sea uno de esos estados. Así, el individualista puede afirmar que este argumento de las adscripciones colectivas no es prueba alguna a favor del colectivismo del agente epistémico. Esta objeción se basa en unas diferencias de grano fino respecto de la naturaleza de dos estados intencionales: la creencia y la aceptación. Hay quienes piensan, como lo hace la epistemología social, que los grupos no pueden tener conocimiento porque *los grupos no pueden tener creencias*, donde la *creencia es una condición necesaria del conocimiento*. Por su parte, otros piensan que debe abandonarse la *creencia* como el estado intencional exclusivo del conocimiento, introduciendo la *aceptación* como el estado intencional propio del conocimiento colectivo que es poseído por grupos (Brad Wray 2002, 2007).

La primera crítica es más robusta que la segunda. Así, primero me voy a concentrar en señalar los problemas de la segunda crítica (que propone introducir la aceptación como la solución al problema) y luego argumentaré cómo la *epistemología colectiva* respondería a la primera crítica (según la cual los grupos no pueden tener conocimiento porque no son capaces de creencia). Después de presentar las razones a partir de las cuales se pueden bloquear ambas líneas de crítica, desarrollaré un argumento general que pretende perfilar la *epistemología colectiva* como una explicación perfectamente razonable del sujeto capaz de conocimiento cooperativo. En particular, mostraré la manera como el colectivismo, una vez salvado de la refutación, puede rescatar la idea de que el sujeto debe entender lo que conoce y estar en posesión de la evidencia relevante de lo que conoce. Antes de hacerlo, explicaré a continuación la motivación de introducir otro estado intencional aparte de la creencia para salvar la posibilidad del conocimiento colectivo.

6. Argumento del disyuntivismo intencional

Según la primera línea de crítica, el individualista puede insistir en que no es necesario entrar en discusiones sobre adscripciones lingüísticas a fin de reconocer que los grupos no pueden tener creencias. Sería suficiente con hacer análisis conceptual acerca de nuestros estados intencionales para percatarse de que la creencia es, por definición, un estado exclusivamente de los individuos. Así, por ejemplo, Williams (1973) caracteriza a las creencias como estados mentales que aspiran a la verdad, las cuales son adquiridas

por los individuos de manera involuntaria en virtud del vínculo que las mismas tienen con el mundo: “cuando alguien cree algo, cree algo que puede evaluarse como verdadero o falso, y su creencia, en términos del contenido de lo que cree, es verdadera o falsa. (...) Creer que p es creer que p es verdadero” (p. 137). También Cohen (1989) enfatizó el carácter involuntario de las creencias al concebirlas como disposiciones que consisten en sentir que un determinado contenido proposicional es verdadero: “dicho sentimiento toma diferentes formas. Uno puede sentir que p es verdadero convencido por la evidencia, uno puede sentirse sorprendido al enterarse de un evento que es evidencia en contra de que p es verdadero, uno puede sentir placer con que p sea verdadero, y así sucesivamente” (p. 368).

Sin embargo, el colectivista puede conceder esta concepción de las creencias como un tipo de actitud intencional individual relacionado con la verdad, pero usarlo al mismo tiempo para salvar el conocimiento grupal como poseído por el colectivo. Esta segunda estrategia, que recibe el nombre de *argumento del disyuntivismo intencional*, es la siguiente. Primero, se acepta que la creencia es un estado intencional exclusivo de los individuos. Segundo, se traza una distinción entre la creencia así concebida y otro tipo de actitud intencional que sí puede ser un estado intencional de los grupos. Esta actitud es la *aceptación*. Tercero, se modifica CVJ de tal suerte que incluya a la aceptación como condición del conocimiento *en términos disyuntivos*. Así, el conocimiento ya no sería CVJ sino *creencia o aceptación verdadera justificada*. Por último, se propone que, según cual sea el sujeto de adscripción epistémica, se tiene creencia verdadera justificada en relación con los individuos, pero aceptación verdadera justificada en relación con los grupos. Así las cosas, se concluye que el enunciado “G sabe que p ” es verdadero respecto de un grupo si la actitud intencional específica detrás del “saber que” es la aceptación.

Aunque la intencionalidad colectiva no requiere de una mente grupal para tener existencia, el estado intencional que corresponde a los grupos no es la creencia. Si la creencia se toma como condición necesaria del conocimiento en general, entonces el conocimiento grupal es imposible. Sin embargo, si la creencia se toma sólo como un tipo particular de estado intencional exclusivo de los individuos, entonces la creencia sería condición necesaria del conocimiento individual. No obstante, el conocimiento *en general* requiere fundamentalmente de un estado intencional, razón por la cual la aceptación se puede tomar como otro tipo de estado intencional específico que es

condición necesaria del conocimiento grupal. Así, una formulación más precisa de lo que el conocimiento sería, de acuerdo con esta visión, tendría la siguiente forma: *el conocimiento es un estado intencional cuyo contenido proposicional es verdadero y está justificado, donde dicho estado intencional se expresa en términos disyuntivos.*

Este argumento para salvar al conocimiento grupal apelando a la aceptación tiene el propósito de rescatar ciertos aspectos del comportamiento racional de los grupos. Lo que plantea es que el estado intencional al cual refieren las atribuciones colectivas ha de ser la aceptación porque las creencias harían irracional el comportamiento de los grupos. Esta suposición descansa en una *distinción entre creencia y aceptación*, la cual se concentra en destacar cuatro aspectos contrastivos (Brad Wray 2001, p. 325; Cohen 1989):

- (DCA):** B1. Creencia y aceptación no se implican mutuamente. Un sujeto S puede creer que p y no aceptarlo, pero S puede aceptar que p sin creerlo.
- B2. La creencia aspira a la verdad y está formada por razones epistémicas concernientes a la evidencia. La aceptación aspira a la utilidad y está formada por razones pragmáticas concernientes a la relación medios-fines.
- B3. La creencia de que p es una actitud pasiva e involuntaria del sujeto acerca de la verdad de p . La aceptación de que p es una actitud voluntaria en la medida en que S asume que p sobre la base de propósitos pragmáticos específicos.
- B4. La creencia es independiente del contexto, mientras que la aceptación siempre es relativa al contexto particular definido por el propósito de aceptar que p .

Sobre esta base, el argumento específico a favor de la premisa de que la aceptación es el estado intencional adecuado para los grupos (a fin de exhibir un comportamiento racional) recibe el nombre de *argumento de la racionalidad colectiva* y su forma es la siguiente (Brad Wray 2001, pp. 326-327):

- (ARC):** P1. La aceptación está formada por razones pragmáticas, pero la creencia está formada por razones evidenciales.
- P2. Los grupos adquieren y abandonan sus compromisos conjuntos en virtud de razones exclusivamente pragmáticas.

- P3. Las creencias no se adquieren ni se abandonan por razones que no sean epistémicas.
- P4. Si el referente de nuestras atribuciones epistémicas colectivas fuera realmente el estado intencional de la creencia, entonces los grupos serían irracionales, pues se estaría afirmando que los grupos adquieren o abandonan sus creencias por razones que no son epistémicas (esto es, por razones pragmáticas).
- P5. Sin embargo, los grupos se asumen como racionales.
- P6. En conclusión, el referente de las atribuciones epistémicas colectivas no es el estado intencional de la creencia, sino el de la aceptación.

Como se puede apreciar, P1 deriva de DCA. P2 formula la manera como Brad Wray interpreta el concepto de *compromiso conjunto* de Gilbert, de acuerdo con el cual “los miembros de una población, P, creen colectivamente que p si y sólo si están comprometidos conjuntamente en creer que p como un todo” (Gilbert 2014, p. 138). P3 deriva de P1, en el sentido en que la racionalidad epistémica depende últimamente de la evidencia y no de propósitos pragmáticos. Puesto así, la conclusión que se puede trazar naturalmente es que las creencias colectivas serían aceptaciones.

Hay al menos dos objeciones que pueden plantearse al *argumento del disyuntivismo intencional*. Por una parte, existe una inconsistencia entre la definición de conocimiento en términos disyuntivos y DCA. Por otra parte, DCA es en sí misma problemática, de modo que termina siendo un recurso inútil a la hora de defender el conocimiento grupal. Con respecto al primer problema, nótese que para que un estado intencional colectivo sea conocimiento se requiere que ese estado sea uno de aceptación y que, además, satisfaga las condiciones de verdad y justificación. Sin embargo, DCA traza la disyunción entre creencia y aceptación en términos de las propiedades que cada actitud intencional satisface. De acuerdo con esta distinción, la verdad no es una propiedad del estado intencional de la aceptación, sino exclusivamente de la creencia. Por lo tanto, el estado intencional de la aceptación no puede tener el estatus de conocimiento, pues una proposición no se *acepta* sobre la base de que es *verdadera*, sino a partir de que es *conveniente* según ciertos fines. Estas razones pragmáticas pueden incluso contar como la justificación de la proposición aceptada, pero dichas razones no son evidenciales en absoluto (no tienen conexión alguna con la condición de verdad). En consecuencia, el argumento del disyuntivismo intencional enfrenta un dilema del siguiente tipo: *o se*

acepta la definición de conocimiento en términos disyuntivos, pero entonces se rechaza DCA; o se acepta DCA, pero entonces el conocimiento no puede definirse en términos disyuntivos.

Con respecto al segundo problema, Gilbert ha dado buenas razones para rechazar DCA y, en ese sentido, sugerir que una consideración de grano fino acerca de los tipos de estados intencionales no es requerida a fin de salvar al conocimiento y la racionalidad grupales. Si los grupos son capaces de estados intencionales, la intencionalidad colectiva no es reducible a la intencionalidad individual, y los estados intencionales son los estados requeridos por un sujeto para tener conocimiento, entonces los estados intencionales colectivos son los estados requeridos para que los grupos sean sujetos de conocimiento. Por lo tanto, la discusión sobre la posibilidad del colectivismo del agente epistémico (en relación con AMG) debe concentrarse de nuevo en considerar si los grupos son sujetos intencionales o no, más que en examinar qué tipo de estado intencional es propio de los grupos. Voy a finalizar este capítulo desarrollando un último argumento general en relación con este problema, pero antes será pertinente presentar las razones de Gilbert en contra de esta estrategia disyuntivista de la *epistemología colectiva*.

En primer lugar, ARC puede verse como el resultado de emplear una estrategia metodológica equivocada. Según Gilbert, el error consiste en hacer una extrapolación de DCA a los estados colectivos a partir de su aplicación a los estados intencionales individuales. Al hacerlo así, Brad Wray concluye que el referente de las adscripciones colectivas de creencias es el estado intencional de la aceptación más que de la creencia. Esto significa que, cuando se dice que “G cree que p ”, G realmente está aceptando que p más que creyendo que p . Sin embargo, se puede ver cómo dos presupuestos cuestionables se están asumiendo en este punto. Primero, se asume que *la creencia individual satisface las condiciones necesarias y suficientes de la creencia en general*. Segundo, se da por sentado que *la aceptación individual satisface ciertas condiciones necesarias y suficientes correspondientes a las condiciones del fenómeno de las creencias colectivas*. A partir de ambos presupuestos, es claro por qué las creencias no pueden ser atribuidas a grupos si todo lo que cuenta como creencia se reduce a un estado intencional individual del tipo descrito por Williams y Cohen. Asimismo, las así llamadas creencias colectivas serían realmente aceptaciones colectivas si todo lo que cuenta como aceptación incluye no sólo a un estado intencional de cierto tipo, sino también a los compromisos conjuntos mismos.

Una razón para tomar ambos presupuestos como cuestionables es que parecen dar por sentado las posiciones (a) y (b) respecto de las adscripciones (esto es, parecen estar asumiendo que ciertas adscripciones colectivas son metáforas o enunciados falsos). Sin embargo, el mismo uso de las adscripciones parece desmentir este supuesto. Cuando alguien dice “G cree que p ”, está afirmando que G tiene efectivamente la creencia de que p . Proferir un enunciado de esa naturaleza no es otra cosa que adscribir a G el *compromiso conjunto* de que p es verdadero. Cuando alguien dice “G acepta que p ”, está adscribiendo a G otro estado intencional distinto al de la creencia. Si esto es correcto, la conclusión que se extrae es que *existen creencias colectivas diferentes de las aceptaciones colectivas que son los referentes de nuestras adscripciones colectivas de creencias*.

Sin embargo, esta conclusión entra en tensión con el concepto de creencia de acuerdo con DCA, pues aceptarla implica renunciar a la distinción misma. La visión de Brad Wray sobre el conocimiento colectivo consiste en rechazar la conclusión más que la distinción. En contraste, Gilbert llama la atención sobre la necesidad de reformular las categorías intencionales fundamentales en aras de la coherencia teórica. Si el concepto de creencia individual no puede capturar la naturaleza de las creencias colectivas (en el sentido en que no involucra las condiciones necesarias y suficientes de la creencia en general), los epistemólogos deben replantear los conceptos de creencia y aceptación de tal manera que se ajusten al referente de las adscripciones colectivas según el caso. Sólo de este modo se puede conservar la posición (c) respecto de las adscripciones (esto es, que las adscripciones colectivas son literales y verdaderas). En otras palabras, la elaboración de un concepto de creencia que involucre tanto la creencia individual como la colectiva es necesaria. De lo contrario, la epistemología no podría ser una investigación general capaz de dar cuenta de la vida social respecto de los estados intencionales (Gilbert & Pilchman, 2016).

En segundo lugar, Gilbert ataca ARC directamente socavando DCA. Para ello, muestra cómo los defensores de este argumento han ignorado que es falso que las creencias satisfagan criterios exclusivos que las aceptaciones no satisfacen. Si ambos tipos de estados intencionales comparten condiciones comunes relevantes, entonces el argumento pierde solidez y puede rechazarse como una explicación de la racionalidad colectiva. Las razones son las siguientes.

Primero, B2 plantea que los grupos están gobernados por razones exclusivamente pragmáticas. Sin embargo, los compromisos conjuntos no siempre están constituidos por ese tipo de razones. Por ejemplo, el grupo G podría formar la creencia de que “*m* es el medio más efectivo para alcanzar el fin *e*” sobre la base de la evidencia que muestra que ejecuciones pasadas de *m* produjeron *e* de manera exitosa. Similarmente, G podría abandonar dicha creencia sobre la base de evidencia adicional que muestra que *m* es inefectivo para producir *e* (Gilbert 2014, p. 149). Este ejemplo ilustra cómo las razones que gobiernan los compromisos conjuntos de los grupos también involucran razones evidenciales. Si esto es correcto, entonces B2 es por lo menos objetable.

Segundo, B3 sugiere que los compromisos conjuntos son voluntarios, mientras que las creencias no. Sin embargo, las creencias colectivas no parecen ser enteramente voluntarias. La razón es que dichas creencias no responden a la voluntad del grupo en cuanto grupo, sino más bien a la decisión de sus miembros de formar el *compromiso conjunto*. Ningún grupo puede constituir un sujeto plural en sí mismo antes de que el *compromiso conjunto* que lo define como grupo se haya establecido, lo que significa que el grupo no puede preceder a la creencia que los individuos forman conjuntamente en tanto que miembros del sujeto plural. Para ver esto, considérese lo opuesto. Si el grupo formara voluntariamente la creencia colectiva que se le adscribe, entonces el grupo tendría existencia antes de la formación de la creencia misma. Sin embargo, la formación del grupo y de la creencia colectiva son algo que sucede simultáneamente: el grupo es creado justo cuando el *compromiso conjunto* es establecido (la creencia, en este caso) y se mantiene el compromiso sobre el tiempo a través de la acción colectiva. Si esto es correcto, sería un error pensar que la GSA decidió creer en el cambio climático antropogénico. Más bien, el hecho de hablar de “sociedad” en primer lugar tiene sentido sólo cuando sus miembros deciden creer en el cambio climático antropogénico de manera conjunta. Para ponerlo en términos generales, lo que es voluntario es la actitud de los miembros en formar el *compromiso conjunto*, pero no lo sería la actitud del grupo en relación con el *compromiso conjunto* una vez constituido. En pocas palabras, Gilbert considera que los compromisos conjuntos son el resultado de la voluntad de los miembros, no de una voluntad grupal.

Finalmente, B4 caracteriza a las creencias como independientes del contexto. Sin embargo, las creencias sí son sensibles al contexto en un sentido distinto de aquel en el cual no son sensibles al mismo. Con respecto al proceso de formación de la creencia,

una creencia depende del contexto cuando el sujeto forma la creencia de que p en t_1 y la abandona en t_2 . Por ejemplo, Ángeles creía en t_1 (última semana de septiembre de 2017) que eran altas las probabilidades de que una réplica de un sismo en la Ciudad de México ocurriera. Sin embargo, ella ahora cree en t_2 (al leer esto) que son nulas las probabilidades de que un sismo por réplica en la Ciudad de México suceda. Sin embargo, las creencias pueden ser independientes del contexto con respecto al contenido proposicional de la creencia. Dado que el contenido de las creencias tiene que ver con su valor de verdad, las creencias colectivas dicen algo sobre el mundo independientemente de si el grupo lo cree o no, así como de las circunstancias espacio-temporales en las que el grupo lo cree. Si esto es correcto, B4 sería falsa en la medida en que las creencias sólo son insensibles al contexto en relación con su contenido proposicional.

Esta consideración triple da buenas razones para dejar de lado la estrategia del disyuntivismo intencional. Dado que la creencia y la aceptación parecen compartir aspectos comunes, no hay razones últimas para tomar las creencias colectivas como aceptaciones más que como creencias. Así, la *epistemología colectiva* puede conservar perfectamente CVJ como una definición que logra capturar al conocimiento colectivo. El colectivista simplemente puede sostener que el estado intencional de un grupo satisface las condiciones de verdad y justificación, concediendo que la verdad es una propiedad de las creencias y que la justificación tiene que ver con razones evidenciales. Además, siguiendo la línea argumentativa de Tollefsen, puede mostrar que el comportamiento de los grupos puede interpretarse racionalmente *en términos epistémicos*, esto es, como si los grupos tomaran ciertas proposiciones como verdaderas (creyeran en ellas) y dispusieran de buenas razones a favor de la verdad de dichas proposiciones (tuvieran evidencia relevante sobre ellas). De este modo, tampoco se requiere apelar a ARC basado en DCA a fin de explicar la racionalidad grupal. La línea argumentativa de Tollefsen, que responde a la segunda línea de crítica, es la siguiente.

7. Argumento de la mente grupal

Un argumento más fuerte que AAE en contra el colectivismo del agente epistémico sostiene que los grupos no pueden tener conocimiento porque los grupos no tienen estados intencionales, particularmente creencias. Este argumento, llamado *argumento de la mente grupal*, tiene la siguiente estructura:

- (AMG):
1. El conocimiento implica creencia.
 2. La creencia es un estado intencional.
 3. Los estados intencionales están en la mente-cerebro.
 4. Sólo los individuos tienen mente-cerebro.
 5. Si ello es así, el conocimiento implica un estado intencional que está en la mente-cerebro de un individuo.
 6. En conclusión, sólo los individuos pueden tener conocimiento.

Dado que la premisa 4 puede interpretarse como afirmando que los grupos no tienen mente-cerebro, se puede concluir sobre la base de las demás premisas que los grupos no son capaces de conocimiento. En efecto, si sólo los individuos tienen mente-cerebro y, por lo tanto, son capaces de tener estados intencionales, entonces sólo los individuos tienen estados intencionales, particularmente estados doxásticos con el estatus de conocimiento.

En la literatura se han ensayado distintas maneras de contrarrestar AMG. Una primera opción, que ya mencioné, consiste en rechazar la premisa 1 escogiendo otra actitud intencional como constitutiva del conocimiento. Otra opción es rechazar la premisa 3 apelando a una teoría alternativa de la mente, ya sea el *externismo activo* (tal como el *conocimiento extendido* lo hace) o cualquiera otra que permita incluir a los grupos como entidades con estados mentales (o interpretables de esa manera). Dicha inclusión consiste en rechazar una concepción sustantiva de la mente de acuerdo con la cual los estados mentales *residen en un lugar* llamado mente que se corresponde con el cerebro-organismo del agente individual.

Tollefsen ha seguido este camino, mostrando cómo el problema de las mentes grupales deja de ser un problema cuando se recurre a un abanico de teorías diversas: mente extendida, funcionalismo e interpretacionismo. Dado que la teoría de la mente extendida queda perfectamente formulada por el principio EA del *conocimiento extendido* (y dado que dicho principio es perfectamente compatible con IA, tal como he mostrado en el capítulo anterior), voy a reconstruir brevemente la explicación del conocimiento grupal en términos interpretacionistas que Tollefsen desarrolla.

Según Tollefsen, hay buenas razones para rechazar la conclusión de AMG. La estrategia consiste en abandonar la tesis según la cual los estados intencionales implican una mente-cerebro como repositorio o realizador de dichos estados (es decir,

la premisa 3). Según ella, la intencionalidad no requiere de materia gris, sino de un realizador que pueda interpretarse racionalmente. Para entender esto, su argumento de la mente grupal a favor del colectivismo del agente epistémico puede formularse de la siguiente manera:

(AMG*):

(Parte 1):

1. Si x es inteligible bajo ciertos constreñimientos, entonces x es interpretable.
2. Si x es interpretable, entonces x tiene estados intencionales.
3. Si x tiene estados intencionales, entonces x tiene mente.

(Parte 2):

4. Los grupos son inteligibles bajo ciertos constreñimientos.
5. Si los grupos son inteligibles, entonces son interpretables.
6. Si los grupos son interpretables, entonces tienen estados intencionales.
7. Si los grupos son inteligibles, entonces tienen estados intencionales.
8. Por lo tanto, los grupos tienen estados intencionales (y, por lo tanto, tienen mente).

(Parte 3):

9. La creencia es un estado intencional.
10. Si los grupos tienen estados intencionales, entonces los grupos son capaces de tener creencias.
11. Por lo tanto, los grupos son capaces de tener creencias.

Ahora:

12. El conocimiento implica creencia.
13. Si los grupos son capaces de tener creencias, y el conocimiento implica creencia, entonces los grupos son capaces de conocimiento.
14. En conclusión, los grupos son capaces de conocimiento.

La *parte 1* tiene que ver con las condiciones generales bajo las cuales algo puede tener intencionalidad y mente. A partir de sus premisas se puede asignar dichas condiciones como satisfechas por los grupos, permitiendo así el salto a la *parte 2*. A partir de las premisas de esta segunda parte se puede concluir que los grupos tienen estados intencionales (y, por lo tanto, mente). Finalmente, en la *parte 3* se da el salto de la tesis

de que los grupos tienen estados intencionales a que los grupos son capaces de conocimiento.

La *parte 1* presupone el rechazo de la premisa 3 de AMG, según la cual algo tiene estados intencionales si tiene mente. Tollefsen argumenta a favor de este rechazo invirtiendo el orden de los términos: *algo tiene mente si tiene estados intencionales*. Las condiciones para modelar algo como teniendo mente tienen que ver con la posibilidad de interpretarlo racionalmente en términos de hacerlo inteligible según la satisfacción de ciertos constreñimientos. Si estos constreñimientos se satisfacen en relación con los grupos, entonces esto indica que los grupos son inteligibles y de ahí interpretables. De este modo, puede adjudicarse a los grupos la posesión de estados intencionales y de ahí la posesión de una mente.

La razón que apoya las premisas de la *parte 1* es que “la naturaleza de la intencionalidad se releva en nuestra práctica de hacer sentido de los otros” (Tollefsen 2002a, p. 33). Cuando podemos entender racionalmente el comportamiento de un agente podemos saber cuáles son las intenciones detrás de dicho comportamiento y de esta manera justificarlo. La interpretación consiste en explicar por qué *x* actúa conforme a cierta regla racional de conducta atribuyéndole un estado intencional específico. Así, algo tiene estados intencionales si es interpretable. Esta razón sugiere que la intencionalidad no requiere una mente cuyo realizador es materia gris, sino más bien la receptibilidad a la interpretación. En otras palabras, algo puede tener mente-cerebro y no ser inteligible desde el punto de vista de las intenciones. En este caso, las atribuciones de intencionalidad no podrían tener lugar ya que no habría manera de explicar los estados y comportamientos de ese algo de modo tal que tengan sentido para nosotros. Según Tollefsen, “si nuestros mejores esfuerzos en hacer sentido de un individuo fallan, no hay razón para creer que estamos tratando con un agente racional, y por eso no hay razón para creer que estamos tratando con un agente intencional” (Ibíd.). Esto quiere decir entonces que la mente-cerebro no es condición de posibilidad de la intencionalidad. Antes bien, es suficiente con que algo sea interpretable racionalmente para que tenga estados intencionales.

La interpretación tiene lugar sólo si se satisfacen los constreñimientos de *holismo*, *racionalidad* e *inteligibilidad*. El requisito de holismo sólo exige que la interpretación tenga en cuenta los estados intencionales atribuibles a un agente en conexión con el

sistema total de otros estados intencionales. Para Tollefsen (2002), “no podemos atribuir creencias de manera inteligible atomísticamente” (p. 32). Esto sólo constituye un requisito explicativo, el cual señala justamente que la interpretación de un estado intencional de un agente involucra otros estados intencionales como parte del *explanans*. Por su parte, el constreñimiento de racionalidad tiene que ver con que la interpretación ha de modelar los estados y comportamiento del agente como verdaderos y consistentes de modo tal que el agente pueda ser *comprendido* como un agente *racional*. Tollefsen (2002) lo pone así:

La conexión entre los estados intencionales y la noción de inteligibilidad es una fuente del principio interpretacionista de caridad: interpretar de modo tal que el error inexplicable se minimice. Para minimizar el error inexplicable, debemos asumir que el agente comparte nuestras normas de racionalidad, esto es, que el agente es racional. Esto significa que debemos suponer que tienen un patrón de actitudes interrelacionadas que es similar al patrón de nuestras propias creencias y actitudes. Este patrón está esencialmente gobernado por las normas de la consistencia y la verdad. En consecuencia, los constreñimientos que reconocemos que aplican a nuestras propias creencias, constreñimientos que podríamos llamar débilmente epistemológicos, son constreñimientos de interpretación de otros. (pp. 31-32)

Finalmente, el constreñimiento de inteligibilidad demanda que esta interpretación racional en términos de los estados intencionales relevantes presupone un punto de vista racional que permite que el agente sea capaz de deliberación y susceptible de responsabilidad. Dado que comprender a los otros es posible si ellos comparten nuestras normas de racionalidad, y esto último tiene lugar en la medida en que los otros pueden comprenderse a sí mismos también, entonces “nuestra práctica de interpretación involucra la postulación de un punto de vista alternativo —un punto de vista racional desde el cual puede evaluarse la inteligibilidad del propio comportamiento de uno” (Tollefsen 2002a, p. 32). Puesto así, un agente es intencional si es interpretable, donde dicha interpretación hace sentido de los agentes como sujetos racionales que no sólo son capaces de deliberar, sino también de actuar y, por lo tanto, son susceptibles de responsabilidad.

Sobre esta base, Tollefsen muestra cómo los grupos podrían tomarse como agentes intencionales en sentido estricto, tal como se ha formulado en la *parte 2* de AMG*. Para eso argumenta que los grupos son susceptibles del tipo de interpretación anteriormente descrita. Según ella, los grupos constituyen en sí mismos un punto de

vista racional que permite entenderlos como agentes que deliberan y evalúan. Tollefsen se basa en el famoso *dilema discursivo* de Pettit, según el cual las aproximaciones “sumativas” o “agregativas” de las decisiones colectivas no pueden explicar racionalmente el comportamiento de los grupos. La razón es que dicho enfoque explicativo modela las decisiones colectivas de tal manera que dan lugar a resultados contradictorios dependiendo de si los miembros individuales de un grupo deciden con base en las premisas o en las conclusiones (List & Pettit 2004). Tollefsen (2002) afirma que:

El hecho de que en estos casos el lugar de poder y responsabilidad es el grupo más que un individuo particular se revela en nuestra práctica de tomar los grupos como epistémicamente responsables. A menudo evaluamos los juicios y decisiones de los grupos en contextos ordinarios. Tomamos los grupos como responsables por sus políticas y les exigimos explicar cómo ciertas decisiones son coherentes con decisiones previas. Al hacerlo, no estamos pidiendo a los individuos que justifiquen sus propias creencias y juicios. De hecho, la distinción entre una creencia personal y las creencias del grupo al cual pertenece se pone de manifiesto con frases como “personalmente, no creo que x, pero es lo que el comité ha decidido”. (p. 39)

Más allá de los detalles técnicos del dilema, el punto importante aquí es que existe una asimetría entre las intenciones grupales y las intenciones individuales. Cuando los miembros de un comité o una corte deliberan sobre un asunto en particular, toman decisiones *propias del grupo* que pueden ser opuestas a las decisiones *propias de los individuos*. Así, “si determinamos la visión del grupo apelando a cómo los miembros votan sobre la base de la conclusión (enfoque conclusión), ignoramos el hecho de que la mayoría adopta las premisas. La decisión del grupo sería inconsistente e incoherente con las premisas. Si determinamos la decisión del grupo apelando a las premisas (enfoque premisas), entonces llegamos a una decisión del grupo que ningún individuo apoya” (Tollefsen 2002a, p. 37). El ejemplo que usa para ilustrar este punto es la admisión de un estudiante a un programa de posgrado en filosofía por parte de un comité. En una versión un tanto más simple, supóngase que la regla para que el estudiante sea admitido es que saque todos los votos positivos en relación con los criterios A, B y C en cada evaluación de los miembros del comité. Sin embargo, el estudiante obtiene en los resultados un voto negativo por dos positivos según cada miembro del comité. De acuerdo con la regla anterior, la *conclusión* es que el estudiante no es admitido. Sin embargo, las *premisas* están compuestas mayoritariamente por

votos positivos. La paradoja estriba en que, desde el punto de vista de la conclusión, el estudiante no puede ser admitido, pero desde el punto de vista de las premisas sí debe serlo. Esta situación enseña entonces que los votos individuales no son condición necesaria ni suficiente de los votos colectivos, lo que sugiere que el grupo toma decisiones sobre un asunto en particular cuya responsabilidad no puede ser imputada a los miembros individuales. En pocas palabras, la intención del grupo no es reducible a la suma mayoritaria de las intenciones individuales.

Si este argumento es correcto, entonces los grupos constituyen un punto de vista racional y, por lo tanto, son agentes intencionales. Esta conclusión permite hacer el paso argumentativo final que es relevante para este capítulo: si los grupos son agentes capaces de estados intencionales, entonces los grupos no sólo pueden tener creencias sino también conocimiento.

8. Epistemología colectiva

La *epistemología colectiva* puede explicar el conocimiento cooperativo en términos del sujeto capaz de poseerlo aun cuando sus compromisos teóricos hayan surgido de tratar otras preocupaciones filosóficas. Me refiero a que sus recursos conceptuales permiten seguir la sugerencia de Hardwig, según la cual el sujeto capaz de saber que p^* entiende lo que conoce y posee la evidencia relevante de lo que conoce.

El primero de estos recursos es la *tesis de irreductibilidad*. Según esta tesis, la intencionalidad colectiva no se reduce a la intencionalidad de los individuos. Las consideraciones de Gilbert sobre las atribuciones epistémicas colectivas y el planteamiento de Pettit sobre el *dilema discursivo* respaldan esta tesis. La manera simple de formularla sería la siguiente: *si el referente de las atribuciones colectivas son estados intencionales del grupo más que estados de sus miembros individuales, la atribución epistémica “G sabe que p^* ” es irreductible porque la creencia de que p^* no es producida individualmente y su evidencia relevante no es poseída individualmente*. En otras palabras, la evidencia total sólo podría ser un estado intencional del grupo más que de los individuos, de modo que la adscripción epistémica sería verdadera del grupo más que de los individuos.

El segundo recurso es la *tesis de la mente grupal*. Según esta tesis, los grupos tienen mente porque tienen estados intencionales ya que son interpretables racionalmente.

Esta tesis se apoya en la teoría interpretacionista de la mente que Tollefsen extiende de los individuos a los grupos. La manera simple de formularla sería: *si los grupos son susceptibles de atribuciones intencionales, y estas atribuciones son irreductibles, entonces los grupos tienen mente porque son agentes intencionales, lo cual los hace capaces de saber que p^** . En otras palabras, si el conocimiento tiene al estado intencional como una de sus condiciones, y el conocimiento cooperativo tiene a la posesión de la evidencia total como una de sus condiciones, entonces sólo la postulación de un estado intencional colectivo explicaría cómo un grupo estaría en posesión de la evidencia relevante de lo que conoce. Sólo el grupo es capaz de conocimiento cooperativo porque la evidencia relevante es un estado intencional del grupo mismo.

Por último, el tercer recurso es la *tesis de la agencia colectiva*. Esta tesis plantea que los grupos son agentes en la medida en que actúan, deliberan y son responsables. Esta idea deriva del constreñimiento de inteligibilidad que postula a los grupos como un punto de vista racional desde el cual poner en marcha esos tres aspectos de la agencia. La manera simple de formularla sería: *si los grupos son susceptibles de atribuciones de responsabilidad, y estas atribuciones son irreductibles, entonces los grupos tienen agencia, lo cual los hace agentes epistémicos apropiados para p^** . Por supuesto, las atribuciones epistémicas colectivas son maneras de interpretar a los grupos como agentes epistémicos. Decir “G sabe que p ” es una manera de interpretar racionalmente la posición y el comportamiento de G en términos epistémicos. Esto significa que el grupo satisface las condiciones que un sujeto epistémico debe satisfacer, a saber, que G sabe que p^* porque comprende la proposición y sólo él posee la evidencia relevante correspondiente.

Así las cosas, la *epistemología colectiva* no sólo da cuenta del problema general que ocupa este trabajo, sino que también rescata una visión de agencia tradicionalmente adjudicada a los sujetos epistémicos. Recuérdese que Hardwig siempre consideró la noción de autonomía intelectual asociada con CVJ como una idea importante que la teorización epistemológica no debería abandonar. El grupo, como el sujeto relevante de conocimiento cooperativo, conoce autónomamente en la medida en que es un agente intencional. Esto parece sugerir que la *epistemología colectiva* está en mejor posición que la epistemología social en su conjunto como teoría de la agencia epistémica cooperativa. La *epistemología colectiva* ofrece una concepción del sujeto epistémico como un agente que satisface las condiciones detrás de CVJ. De esta manera, en lugar de rechazar la definición tradicional de conocimiento, la tesis del colectivismo del agente

epistémico permite rescatar la agencia epistémica como una característica constitutiva de los sujetos epistémicos.

Recapitulando este capítulo segundo, he tratado de mostrar que los argumentos AAE y AMG no refutan la *epistemología colectiva* y que el *argumento del disyuntivismo intencional* en particular no parece ser uno de sus serios candidatos. Este último adolece de una inconsistencia interna y está comprometido con presupuestos problemáticos. Por su parte, el *argumento de la adscripción epistémica* conduce a un empate técnico: el conocimiento también es atribuido a entidades colectivas. Finalmente, el *argumento de la mente grupal* deja abierta una posibilidad condicional: si los grupos tienen estados o propiedades intencionales, entonces los estados o propiedades intencionales no requieren de una mente-cerebro. En palabras de Tollefsen (2002), “que algo tenga mente depende de si tiene estados intencionales, no a la inversa” (pp. 29-30). Si se concede el antecedente del condicional, entonces los grupos *son agentes intencionales capaces de conocimiento cooperativo*. Adicionalmente, si la epistemología social no dice nada significativo sobre la agencia epistémica de ese sujeto, entonces la elección de las teorías favorecerá últimamente al colectivismo. El tema del siguiente capítulo es determinar si el empate explicativo sobre el problema general puede disolverse considerando el problema específico. En este punto, se verá finalmente si la *epistemología colectiva* sale victoriosa o no.

Capítulo Tercero

9. Agencia epistémica como problema específico

En los dos capítulos precedentes he reconstruido críticamente las epistemologías social y colectiva como soluciones al *dilema de la dependencia epistémica*. He indicado la manera como cada una da cuenta del problema general que ocupa a este trabajo, a saber, *cuál es el sujeto epistémico relevante del conocimiento cooperativo*. Al hacerlo, he intentado mostrar que el individualismo vicario de la epistemología social en sus versiones “extendida” y “comunitarista” está en paridad explicativa con el colectivismo del agente epistémico de la *epistemología colectiva*. Me refiero a que ambos tipos de epistemología proporcionan una respuesta plausible al problema general si se conceden los compromisos teóricos distintivos de cada una de ellas. Si este diagnóstico es correcto, el siguiente paso que la discusión tomaría ha de considerar las siguientes alternativas:

- (1) aceptar epistemología colectiva y epistemología social conjuntamente;
- (2) no aceptar ni epistemología colectiva ni epistemología social;
- (3) aceptar o epistemología colectiva o epistemología social.

Seguir la alternativa (1) sería adecuado si se toma como la conclusión definitiva después de hacer exhaustiva a la discusión. Si es así, ¿qué más se puede decir sobre el conocimiento cooperativo y el sujeto capaz de poseerlo? En este capítulo asumiré que (1) no es definitiva en la medida en que la discusión no se limita exclusivamente al problema general, sino que debe tenerse en cuenta el problema específico que ocupa a este trabajo, a saber, *qué tipo de agencia requiere el sujeto epistémico capaz de conocimiento cooperativo*. En otras palabras, no hay por qué decretar la paridad explicativa definitiva si el empate entre ambas epistemologías es sobre un aspecto específico del problema más amplio de investigación.

Seguir la alternativa (2) sería adecuado si se creen dos cosas. Por un lado, que ambas epistemologías no constituyen una clasificación conjuntamente exhaustiva de las soluciones al dilema de Hardwig. Así, la existencia de por lo menos una tercera opción disponible no considerada aún sería una buena razón para rechazar ambas epistemologías al tiempo. Por otro lado, que preguntarse por el agente epistémico que es capaz de conocimiento cooperativo ya no es un problema epistemológico importante.

Esta segunda creencia estaría respaldada por la paridad explicativa frente al problema general, donde se asume además que las paridades llevan al estancamiento del debate filosófico y que dicho estancamiento es un buen indicador de que el problema debe abandonarse.

Respecto de la primera creencia, cabe señalar que estaría bien motivada sólo si la tercera opción está *de hecho* disponible. Que pueda desarrollarse un tercer candidato (en cuyo caso el problema de Hardwig desaparecería como *dilema*) no significa que esté disponible para nosotros. Como Bloor (2007) indica, “la posibilidad lógica de un túnel bajo el cerco perimetral no te lleva fuera de la cárcel” (p. 252). Mi clasificación de las soluciones disponibles al *dilema de la dependencia epistémica* ha pretendido ser conjuntamente exhaustiva y asumiré que mi clasificación es correcta hasta que se muestre que existe una opción que no consideré en mi lista.

Respecto de la segunda creencia, cabe señalar que estaría bien motivada si se asume lo que ha sido rechazado acerca de la alternativa (1), a saber, que la paridad es definitiva porque la discusión ha cerrado su ciclo en este punto. Sin embargo, a diferencia de (1), aquí no se llega a la consecuencia desagradable de que ambas epistemologías son igualmente válidas debido al empate explicativo, sino más bien a aquella según la cual los epistemólogos sociales han de suspender el juicio por las mismas razones. La respuesta a esta objeción consiste en señalar que no hay por qué tomar la paridad como definitiva y que las paridades no implican necesariamente la tesis de la igual validez ni la suspensión del juicio. Los epistemólogos adheridos a la *epistemología colectiva*, el *conocimiento extendido* o el *comunitarismo* pueden continuar con la articulación de sus respectivas posiciones filosóficas sin tener que conceder (1) o (2). Este camino está abierto para quienes consideran que, después de todo, ser “pluralista” o “relativista” no es un delito en filosofía (Chang 2014; Kusch 2019). Sin embargo, no hay por qué tomar este camino si una consideración del problema específico que ocupa a este trabajo permite zanjar la cuestión entre las epistemologías social y colectiva, de modo que la paridad explicativa se disuelva. Esta tercera vía (que considera que la balanza puede inclinarse hacia una de las partes) está motivada por dos cosas. Primero, el hecho ya mencionado de que la paridad no es definitiva. Segundo, como mostraré en lo que resta de este capítulo, hay buenas razones para rechazar la *epistemología colectiva* y la epistemología social en su versión “extendida” como explicaciones al tipo de agencia epistémica requerida por el sujeto capaz de conocimiento cooperativo. En otras

palabras, asumiré que seguir la alternativa (3) es lo adecuado argumentando que las razones negativas que expondré en contra de la *epistemología colectiva* y el *conocimiento extendido* son suficientes para inclinar la balanza hacia la versión “comunitarista” de la epistemología social. Antes de proceder con mi evaluación, voy a explicar con mayor detalle en qué consiste el problema específico que ocupa a este trabajo y cuáles son los criterios bajo los cuales dicha evaluación tendrá lugar.

10. Concepciones de agencia epistémica

La epistemología analítica ha mostrado un interés creciente en estudiar los procesos de formación de creencias y la función que el sujeto de atribución epistémica desempeña en dichos procesos. Cuando el estatus epistémico de los objetos de conocimiento se concibe como dependiente de aquellas condiciones bajo las cuales fueron generados, condiciones que incluyen las propiedades y acciones de los sujetos de conocimiento, entonces se sugiere que una teoría sobre el sujeto epistémico relevante del conocimiento cooperativo también debe dar cuenta de dichas propiedades y acciones. En este caso, la teoría se convertiría en una explicación sobre la agencia epistémica en dependencia cooperativa.

Aunque en la literatura reciente hay un número importante de trabajos sobre el problema de la agencia epistémica en relación con el conocimiento perceptivo y la dependencia testimonial (por ejemplo, Goldberg 2018; Lackey 2012), un número más escaso puede encontrarse en relación con la dependencia cooperativa que no sea por fuera de la epistemología misma.¹⁵ Esto no significa, sin embargo, que una explicación de la agencia requerida por el sujeto capaz de conocimiento cooperativo no pueda ofrecerse a la luz de los recursos teóricos de las epistemologías aquí examinadas. Para ver cómo esto es posible, considérese primero una caracterización general de *agencia epistémica* bajo la siguiente formulación técnica:

(AE): Si un sujeto S es epistémicamente responsable, entonces S desempeña un papel activo en la *producción y evaluación* de lo que conoce.

Puesto así, la agencia epistémica tiene dos dimensiones. En primer lugar, se dice que un sujeto es agente cuando juega un papel activo en la producción de estados epistémicos. Denominaré a esto *agencia causal*. Por otro lado, se dice que un sujeto es agente cuando es capaz de evaluar sus estados cognitivos a fin de responder

adecuadamente en términos epistémicos. Denominaré a esto *agencia evaluativa*. En segundo lugar, se dice sobre la base de lo anterior que un sujeto es agente cuando es susceptible de atribuciones de responsabilidad. Dichas atribuciones pueden hacerse desde la perspectiva de la primera persona o desde la perspectiva de la tercera persona. En el primer caso, la pregunta evaluativa en situaciones de imputación de responsabilidad epistémica tiene esta forma: “¿por qué yo sé que *p*?” o “¿por qué yo creo que *p*?” En el segundo caso, la pregunta evaluativa tiene esta otra forma: “¿por qué S sabe que *p*?” o “¿por qué S cree que *p*?”

Estos dos tipos de atribución de responsabilidad permiten a su vez hablar de agencia epistémica en dos sentidos diferentes, los cuales resultan útiles para entender de manera más informativa la producción y evaluación del conocimiento relativo a la dependencia epistémica. Siguiendo la distinción de Barnes (2000) entre agencias “de estado” y “de estatus”, es posible hablar de agencia en relación con atribuciones en las siguientes dos formas:

Agencia subjetiva: El sujeto es susceptible de evaluación desde la perspectiva de la primera persona. Las atribuciones de responsabilidad derivan de la capacidad interna del sujeto de deliberar sobre la base de sus estados reflexivos y de producir sus propios estados epistémicos.

Agencia intersubjetiva: El sujeto es susceptible de evaluación desde la perspectiva de la tercera persona. Las atribuciones de responsabilidad derivan de la interacción con otros sujetos a través de la asignación de elogio o culpa en el marco de la interacción que establecen mutuamente.¹⁶

Sobre la base de todas estas distinciones, la producción y evaluación del conocimiento que involucra dependencia epistémica puede clasificarse en las siguientes cuatro combinaciones:

(AE1): Cuando el sujeto produce sus estados epistémicos, pero es evaluado por sí mismo, se tiene *agencia causal subjetiva* y *agencia evaluativa subjetiva*.

(AE2): Cuando el sujeto produce sus estados epistémicos, pero es evaluado por otros sujetos, se tiene *agencia causal subjetiva* y *agencia evaluativa intersubjetiva*.

(AE3): Cuando el sujeto no produce sus estados epistémicos, pero es evaluado por sí mismo, se tiene *agencia causal intersubjetiva* y *agencia evaluativa subjetiva*.

(AE4): Cuando el sujeto no produce sus estados epistémicos, pero es evaluado por otros sujetos, se tiene *agencia causal intersubjetiva* y *agencia evaluativa intersubjetiva*.

Estas cuatro combinaciones permitirán entender los diferentes tipos de agencia epistémica involucrados en la dependencia cooperativa de acuerdo con los compromisos teóricos de la *epistemología colectiva* y del *conocimiento extendido*. Este recurso no tiene otra función que proporcionar una caracterización más detallada de lo que las posturas a evaluar podrían decir sobre la agencia epistémica. Antes de ver esto, voy a especificar los criterios de evaluación que una teoría de la agencia debe satisfacer.

11. Criterios para una teoría de la agencia en dependencia cooperativa

Asumiré que una buena teoría de la agencia epistémica en dependencia cooperativa debe satisfacer fundamentalmente dos criterios que se usan típicamente al momento de evaluar teorías: adecuación empírica y coherencia. Al usarlos, mostraré cómo son criterios suficientes para los propósitos revisionistas de este trabajo. El primer criterio plantea lo siguiente:

(1) *Adecuación empírica*: La teoría T ha de explicar dos aspectos descriptivos del conocimiento cooperativo sobre la manera como la responsabilidad epistémica tiene lugar en él, a saber, el desacuerdo epistémico y el cambio epistémico. *Si T es buena, entonces T explica desacuerdo y cambio epistémicos.*

La relevancia que el desacuerdo y el cambio tienen reside en dos cosas. Por un lado, ambos son aspectos constitutivos de la *dinámica* de las sociedades humanas, particularmente de los grupos a los que asociamos la producción de conocimiento. Existe investigación empírica en ciencias sociales que sugiere que existen simultáneamente distintos grupos en desacuerdo sobre si p y que un mismo grupo cambia su posición sobre si p a través del tiempo. Ambos son formas generales de describir y explicar la vida y el cambio social. Por otro lado, hay una conexión estrecha entre la dinámica de los grupos y la responsabilidad epistémica. Esta conexión tiene que ver con que (i) las atribuciones de responsabilidad epistémica aparecen en el contexto donde hay derrotantes (aunque no sería el único contexto donde aparecen) y (ii) el desacuerdo y el cambio son dos maneras de entender las fuentes de los derrotantes. Lo que quiero decir es que los derrotantes son uno de los factores que crean el contexto relevante para que las preguntas evaluativas de imputación de

responsabilidad sean proferidas. Esta es la razón que justifica en últimas que una buena teoría de la agencia epistémica satisfaga el criterio de adecuación. Además, el desacuerdo y el cambio constituyen dos tipos de fuentes de derrotantes que *activan* la agencia epistémica de un sujeto.¹⁷ Una formulación sistemática de desacuerdo y cambio epistémicos es la siguiente:

Desacuerdo epistémico: Los derrotantes para la creencia que el sujeto S_1 tiene provienen de un sujeto distinto de S_1 . Aquí se tienen distintas creencias respaldadas por distintos cuerpos de evidencia o procesos fiables de formación relativos a distintos sujetos:

- En el tiempo t_1 , el sujeto S_1 cree que p sobre la base de la evidencia e_1 (o del proceso fiable de formación asociado a p) y el sujeto S_2 cree que $\neg p$ sobre la base de la evidencia e_2 (o del proceso fiable de formación asociado a $\neg p$), donde e_2 (o el proceso fiable de formación asociado a $\neg p$) es el derrotante de la creencia de S_1 de que p .¹⁸

Así, hay una “pluralidad sincrónica” de creencias donde la fuente del derrotante de la creencia de cada sujeto sería “externa”.

Cambio epistémico: Los derrotantes para la creencia que S_1 tiene no provienen de otro sujeto distinto de S_1 . Aquí se tienen distintas creencias respaldadas por distintos cuerpos de evidencia o procesos fiables de formación relativos a un mismo sujeto en tiempos diferentes:

- El sujeto S_1 cree que p sobre la base de la evidencia e_1 (o del proceso fiable asociado a p) en el tiempo t_1 y cree que $\neg p$ sobre la base de la evidencia e_2 (o del proceso fiable de formación asociado a $\neg p$) en el tiempo t_2 , donde e_2 (o el proceso fiable de formación asociado a $\neg p$) es el derrotante de la creencia de S_1 de que p .

Así, hay una “pluralidad diacrónica” de creencias donde la fuente del derrotante de la creencia del sujeto sería “interna”.¹⁹

Considérese ahora lo que el segundo criterio evaluativo exige:

- (2) *Coherencia:* La teoría T ha de preservar sus motivaciones iniciales en relación con el problema general sin sacrificar sus compromisos teóricos al dar cuenta del problema específico. En otras palabras, los recursos que T introduce para explicar el sujeto epistémico relevante del conocimiento cooperativo han de servir para explicar la agencia relevante de ese sujeto. *Si T es buena, y T está constituida por el conjunto de principios explicativos h , entonces T explica los fenómenos G y E a partir de h .*

Este segundo criterio sólo plantea que una teoría es coherente si emplea los mismos principios para explicar el rango de fenómenos correspondiente. Otra manera de decirlo es afirmando que la teoría no es coherente cuando se ve obligada a introducir otro conjunto de principios para explicar una parte de fenómenos de los que no puede dar cuenta a partir de los principios iniciales. En este caso, los principios introducidos serían hipótesis *ad hoc*. Así, una formulación negativa y tal vez más clara de coherencia sería: *T es incoherente si T está constituida por el conjunto de principios explicativos h, h es explicativamente relevante para el rango de fenómenos F, G y E pertenecen al rango F, h explica G, y h no explica E.*

Teniendo ambos criterios en mente, argumentaré que tanto la *epistemología colectiva* como el *conocimiento extendido* han de rechazarse presentando razones que ponen de manifiesto su inadecuación e incoherencia.²⁰ Así, concluiré que la *epistemología colectiva* y el *conocimiento extendido* son malas teorías de la agencia epistémica, lo que permite inclinar la balanza hacia la versión “comunitarista” de la epistemología social de acuerdo con nuestra inferencia eliminativa.

Por supuesto, alguien puede objetar insistentemente que mi argumento permite llegar a esa conclusión, pero de ninguna manera inclinar la balanza. Que los rivales del *comunitarismo* estén derrotados no hace a este último victorioso por sí mismo. Para ello es necesario mostrar que el *comunitarismo* es adecuado y coherente. Aunque la objeción es legítima en general, puede bloquearse si se me conceden dos cosas relacionadas con nuestra inferencia eliminativa. Por un lado, que una defensa directa del *comunitarismo* requiere una labor más amplia que excede los alcances de este trabajo. Por otro lado, que el debate entre *comunitarismo*, *conocimiento extendido* y *epistemología colectiva* constituye un trilema conjuntamente exhaustivo. Así, mi argumento también puede tomarse como un dilema disyuntivo formulado bajo este condicional: *si la discusión consiste en un trilema conjuntamente exhaustivo, y los rivales del comunitarismo son disyuntos falsos a la luz de las razones negativas expuestas, entonces el comunitarismo sería la única teoría que explica G y podría explicar E.* La razón fundamental para defender la primera parte del antecedente tiene que ver con la observación hecha anteriormente, a saber, que una disyunción se toma como conjuntamente exhaustiva a menos que un nuevo candidato a disyunto sea presentado. Hasta el momento ninguna cuarta alternativa a las tres consideradas está de hecho disponible para nosotros. De modo que el

condicional puede admitirse hasta que mi adversario presente la cuarta alternativa como existente. Hecha esta observación, y concedidas ambas cosas, defenderé a continuación la segunda parte del antecedente del condicional de mi argumento a fin de justificar la premisa (3) de nuestra inferencia eliminativa.

12. Ni colectivismo ni conocimiento extendido

Recuérdese que las condiciones que distinguen al conocimiento cooperativo son: (c) p^* no es producida individualmente y (d) la evidencia de p^* no es poseída individualmente por los miembros del grupo.²¹ Desde la perspectiva de la *epistemología social*, el sujeto epistémico capaz de saber que p^* no produce su creencia y no puede evaluarla por sí mismo. Por lo tanto, la *epistemología social* excluiría a AE1 (*agencia causal subjetiva y agencia evaluativa subjetiva*) y AE2 (*agencia causal subjetiva y agencia evaluativa intersubjetiva*) como formas de entender la agencia cooperativa: la agencia causal subjetiva implica que el sujeto produce sus creencias y la agencia evaluativa subjetiva implica que el sujeto tiene la evidencia relevante desde la cual evaluar sus creencias. Desde la perspectiva de la *epistemología colectiva*, el sujeto capaz de saber que p^* produce y evalúa sus creencias por sí mismo. Por lo tanto, la *epistemología colectiva* incluiría AE1 y AE2 sin inconvenientes: la creencia es producida y evaluada a la luz de la evidencia relevante por el grupo como un todo.

Sin embargo, ambas epistemologías pueden ser compatibles con las demás combinaciones si se tiene en cuenta las fuentes de los derrotantes aparte del tipo de sujeto epistémico que las dos plantean. Me refiero a que el individualismo vicario y el colectivismo pueden armonizar con las otras formas de agencia que excluyen cuando no se tiene en cuenta únicamente el tipo de sujeto epistémico que plantean. Si se asume IA, pero se rechaza CVJ, entonces se excluye AE1 y AE2. Sin embargo, si se pretende explicar cómo la agencia epistémica tiene lugar en situaciones de desacuerdo y cambio epistémicos, entonces AE1 y AE2 tal vez describan adecuadamente la agencia epistémica del individuo vicario en algunas circunstancias. De forma análoga, si se asume CVJ, pero se rechaza IA, entonces se incluyen AE1 y AE2, donde la primera de ellas formula muy bien “aquella idea vieja e importante” sobre la autonomía del sujeto epistémico que Hardwig sugirió rescatar. Sin embargo, si se intenta explicar la agencia de los grupos en relación con desacuerdo o cambio epistémicos, entonces AE3 (*agencia causal intersubjetiva y agencia evaluativa subjetiva*) y AE4 (*agencia causal intersubjetiva y*

agencia evaluativa intersubjetiva) tal vez describan adecuadamente la agencia colectiva en determinadas circunstancias.

¿Qué quiero decir con esto? Explicar desacuerdo y cambio epistémicos a fin de entender la agencia requiere tomar en consideración *las atribuciones* de responsabilidad y la *agencia evaluativa* en el contexto de evaluación relevante al que los derrotantes dan lugar. Hay situaciones en las que el individuo vicario puede evaluar sus creencias, aunque no las produzca por sí mismo. También hay situaciones en las que el individuo vicario no produce sus creencias y aun así es evaluado por otros individuos cuando interactúa con ellos. De manera correspondiente, hay escenarios en los cuales la mente colectiva es evaluada por otras mentes colectivas, aunque haya producido sus propios estados epistémicos. Así, el compromiso con IA o con CA no es excluyente en términos absolutos de algunas de las cuatro combinaciones de agencia que han sido presentadas. Esto resulta más claro cuando, por ejemplo, se examina el tipo de agencia propio que tiene una mente grupal cuando se pone en interacción con otra mente grupal o cuando modifica sus estados epistémicos a través del tiempo. Lo mismo cuando un sistema social cognitivo fiable se pone en interacción con otro sistema social cognitivo fiable o cuando el agente individual incorporado al sistema cambia sus creencias a través del tiempo. En otras palabras, aquí no se trata de comprender la agencia del sujeto en relación con la producción y evaluación de p^* , sino más bien de comprender la agencia del sujeto cuando p^* , una vez generada y poseída, es desafiada por derrotantes cuya fuente es interna o externa. De este modo, al hacer menos rígidos a la *epistemología colectiva* y al *conocimiento extendido* sobre lo que pueden decir sobre la agencia, resultará más fácil señalar los problemas internos de los que ambas teorías adolecen. Comenzaré por el colectivismo.

12.1. Epistemología colectiva y sus problemas

Si el grupo comprende la proposición que conoce y tiene la evidencia relevante de lo que conoce, entonces la *epistemología colectiva* rescataría la idea de agencia subjetiva, tanto en sentido causal como evaluativo: el grupo puede formar razones sobre la creencia que produjo y puede así autoevaluarse a fin de responder apropiadamente. De esta manera, “mantener aquella vieja idea e importante” sobre la autonomía del sujeto epistémico permitiría a su vez preservar una visión fuerte de la agencia epistémica, en cuyo caso la propia sugerencia de Hardwig habría de tomarse seriamente. Con ello, la

balanza en relación con el *dilema de la dependencia epistémica* parecería inclinarse últimamente en favor del colectivismo del agente epistémico. Sin embargo, el tipo de agencia como estado que se pretende rescatar aquí no puede salvarse en situaciones de desacuerdo y cambio epistémicos a menos que la *epistemología colectiva* sacrifique su coherencia.

En una situación de *desacuerdo epistémico*, la evidencia que cuenta como derrotante de la creencia no es formada por el grupo en cuestión, sino que proviene de un grupo diferente:

- En t_1 , la mente grupal G_1 cree que p sobre la base de la evidencia e_1 y la mente grupal G_2 cree que $\neg p$ sobre la base de la evidencia e_2 , donde e_2 es el derrotante de la creencia de G_1 de que p .

Dos cosas deben tenerse en cuenta. Por una parte, el colectivismo estaría comprometido con una visión del desacuerdo según la cual lo que cuenta como derrotante de la creencia de G_1 de que p es la evidencia que G_2 posee más que el hecho mismo de estar en desacuerdo con G_2 . Aunque esta segunda caracterización del derrotante podría tenerse en cuenta para entender la agencia epistémica en este caso, la primera caracterización es más afín a los compromisos del colectivismo con la agencia subjetiva tanto causal como evaluativa. En efecto, las mentes grupales son agentes justamente porque producen y evalúan sus creencias sobre la base de la evidencia más que a partir del hecho mismo de que otras mentes grupales crean cosas contrarias. De otro lado, una condición necesaria adicional que un derrotante debe satisfacer es que la mente grupal ha de estar en posesión de la evidencia que cuenta como derrotante. Las mentes grupales son agentes que responden apropiadamente justamente porque tienen agencia subjetiva tanto causal como evaluativa.

Teniendo en mente estas dos observaciones, el problema que surge aquí es el siguiente. Si G_1 cree que p y G_2 posee la evidencia e_2 a favor de $\neg p$, entonces G_1 no tiene agencia subjetiva porque no produjo ni posee a e_2 como evidencia derrotante de p . Por supuesto, el caso de desacuerdo que resulta definitivamente problemático para el colectivismo parece ser uno que consiste en dependencia testimonial, donde se tienen las siguientes restricciones. Primero, la evidencia derrotante e_2 tiene una fuente externa a G_1 . De otra manera, la situación sería de cambio epistémico más que de desacuerdo. Por ejemplo, cuando G_1 adquiere e_2 por sus propios medios y responde apropiadamente en

términos epistémicos. Segundo, la fuente externa de la evidencia en cuanto derrotante es G_2 . Esto significa que la situación de desacuerdo involucra la interacción entre sujetos, donde G_1 adquiere e_2 a partir de interactuar con G_2 (ver [nota 19](#)). Y tercero, dicha interacción entre sujetos satisface las condiciones (a) y (b) de la dependencia testimonial. Esto significa que G_1 sólo puede adquirir e_2 a partir de G_2 , quien sí posee directamente ese derrotante (ver [nota 3](#)). Si estas tres restricciones se cumplen en la situación de desacuerdo antes formulada, entonces G_1 no tendría agencia subjetiva (es decir, G_1 por sí mismo ni produce ni posee la evidencia e_2).

Para apoyar esta afirmación, considérese el siguiente par de ejemplos sobre desacuerdos entre sujetos individuales. Estos ejemplos ilustran la manera como el desacuerdo epistémico que involucra dependencia testimonial es un tipo auténtico de desacuerdo. Además, muestran claramente cómo dos sujetos que discrepan sobre una creencia en particular mantienen una relación de dependencia epistémica entre sí respecto de evidencia derrotante. Aunque ambos son ejemplos de desacuerdos entre sujetos individuales, la analogía con sujetos grupales es perfectamente trazable a partir de ellos en la medida en que la *epistemología colectiva* caracteriza a los grupos como mentes con intencionalidad y agencia.

Los dos ejemplos tienen que ver con el papel de la evidencia histórica para apoyar afirmaciones generales en filosofía. El primero es el desacuerdo entre Boghossian y Kusch acerca de la tesis según la cual los sistemas epistémicos de Galileo y Belarmino diferían entre sí respecto de un principio epistémico fundamental (Boghossian 2006). El segundo ejemplo es el desacuerdo que algunos historiadores han mantenido con filósofos de la ciencia sobre si el sistema heliocéntrico de Copérnico apoya un modelo de elección racional de teorías basado en la virtud de la simplicidad (Wright 2018). Los aspectos comunes de ambas situaciones son las siguientes. Por un lado, existe evidencia histórica que derrota las creencias de una de las partes en ambos desacuerdos. Los estudios históricos sobre el caso Galileo derrotan la creencia de Boghossian según la cual el sistema epistémico de Belarmino no es una “alternativa auténtica” al sistema de Galileo (Kusch 2009a, 2017). De manera similar, la historiografía copernicana ha proporcionado evidencia que muestra que el sistema de Copérnico no fue más “simple” que el sistema de Ptolomeo (Gingerich 1975). Por otra parte, ni Boghossian ni los mencionados filósofos de la ciencia produjeron y poseen la evidencia derrotante, pero sí sus adversarios.

Estos ejemplos representan desacuerdos genuinos que satisfacen nuestra formulación general de desacuerdo epistémico y que constituyen al mismo tiempo *desacuerdos por testimonio*. Así, el razonamiento general sería el siguiente: (i) la evidencia derrotante tiene una fuente externa al sujeto S_1 (en este caso, su adversario); (ii) S_1 ha tenido noticia de la evidencia derrotante interactuado con su adversario, discutiendo, por ejemplo, en persona o a través de publicaciones; y (iii) S_1 no adquirió (ni podría adquirir, porque no es competente en ello) la evidencia derrotante por sí mismo. Por lo tanto, S_1 no posee agencia subjetiva cuando tiene un desacuerdo con su adversario. Por supuesto, el desacuerdo por testimonio no es exclusivo de la filosofía. También podría encontrarse en aquellas situaciones que involucran dependencia epistémica en las interacciones entre expertos y no expertos, como sugieren los mismos ejemplos de Hardwig (1985, 1988) sobre la ciencia y la vida cotidiana.

El anterior razonamiento general puede extenderse por analogía con las mentes grupales. Para salvar la agencia subjetiva en situaciones de desacuerdo por testimonio, el colectivista podría tomar dos caminos. El primer camino es proponer que G_1 sabe que $\neg p$ (*esto es, responde apropiadamente*) porque G_2 sabe que $\neg p$. Sin embargo, el tipo de agencia aquí no es subjetiva, sino intersubjetiva: G_1 no produce por sí mismo la creencia de que $\neg p$ ni tiene la evidencia relevante. Como se puede apreciar, el colectivista estaría confrontando el problema inicial del individualismo epistémico internista en relación con la dependencia testimonial. Puesto así, la pregunta es: ¿son las mentes grupales *vicarias* cuando interactúan unas con otras?

El segundo camino que el colectivista puede seguir es proponer que G_1 sabe que $\neg p$ (*esto es, responde apropiadamente*) porque G_1 también posee la evidencia derrotante e_2 . Para que esto ocurra, G_2 tendría que formar parte de G_1 , conformando así a un grupo más amplio. Parafraseando a Hardwig, el colectivista sugeriría entonces en este punto que “tal vez $\neg p$ es conocida, no por una sola mente grupal, sino por la *comunidad* compuesta por G_1 y G_2 ”. Aunque esta movida rescataría la agencia subjetiva, el colectivista confrontaría una dificultad adicional que consiste en un *problema de individuación*: si un sujeto epistémico tiene que poseer la evidencia total para saber que p , así como los derrotantes de p , entonces la fuente de evidencia debe ser interna al individuo. Y si la mente grupal G_2 es dicha fuente, entonces G_2 ha de incorporarse a la mente grupal de G_1 . Como resulta obvio, esto corre el riesgo eventual de ampliar a los grupos al

infinito, haciendo imposible la individuación de los mismos. Puesto así, la pregunta es: ¿son las mentes grupales tan *autónomas* como indeterminadas respecto de sus límites?²²

Considérese ahora una situación de *cambio epistémico*. Aquí, a diferencia del desacuerdo, la evidencia que cuenta como derrotante de la creencia proviene del grupo mismo:

- La mente grupal G_1 cree que p sobre la base de la evidencia e_1 en el tiempo t_1 y cree que $\neg p$ sobre la base de la evidencia e_2 en el tiempo t_2 , donde e_2 es el derrotante de la creencia de G_1 de que p .

El cambio epistémico es un poco menos problemático para el colectivista. La razón es que la *epistemología colectiva* no adolece del *problema de individuación* si la fuente de los derrotantes está en el interior del grupo. Sin embargo, hay un desafío más agudo que el colectivista estaría obligado a enfrentar cada vez que se habla de la capacidad que un grupo tiene de formar estados epistémicos por sí mismo, particularmente evidencia derrotante. Recuérdese que la motivación general y fundamental de la *epistemología colectiva* es rescatar el realismo semántico en relación con las atribuciones epistémicas colectivas, lo que implica rechazar cualquier forma de reduccionismo en sus versiones “sumativista” o “agregativa”. Para eso, el colectivismo plantea que las atribuciones tienen como referente estados intencionales que califican como conocimiento y que el repositorio de esos estados intencionales es la mente grupal. Sin embargo, el colectivista añade, los realizadores de esos estados intencionales no tienen por qué ser los realizadores de los estados mentales de los individuos: materia gris.

Según Tollefsen, los grupos tienen mente porque se pueden *interpretar* como agentes intencionales que siguen parámetros racionales. Es suficiente asumir una teoría interpretacionista de la mente a fin de proteger la postulación de la mente grupal como el camino que conduce a salvar el carácter irreductible y literal de las atribuciones colectivas. Esto es justo lo que mantiene al colectivismo sobre el suelo de la sensatez. Me refiero más precisamente a la tesis de irreductibilidad, de donde se desprenden la tesis de la mente grupal y de la agencia colectiva:

- *Irreductibilidad*: La intencionalidad colectiva (específicamente los estados epistémicos colectivos) es irreductible: sólo puede ser poseída por el grupo más que por sus miembros.

- *Mente grupal*: Algo tiene mente si tiene estados intencionales, no al revés. Si los grupos son susceptibles de atribuciones intencionales, y estas atribuciones son irreductibles, entonces los grupos tienen mente (lo que los hace sujetos capaces de conocer p^*).
- *Agencia colectiva*: Si los grupos son susceptibles de atribuciones de responsabilidad, y estas atribuciones son irreductibles, entonces los grupos tienen agencia (lo que los hace agentes epistémicos apropiados para p^*).

De hecho, el siguiente pronunciamiento de Pettit sobre la agencia grupal apoya bien esta caracterización de la tesis de irreductibilidad como el centro de gravedad del colectivismo:

La lección, formulada en sentido amplio, es clara. Si un agente grupal ha de exhibir la racionalidad que la agencia requiere, *sus actitudes no pueden ser una función mayoritaria o igualmente simple de las actitudes de sus miembros. El agente grupal ha de establecer y desarrollar una mente que no es sólo un reflejo mayoritario o similar a sus mentes individuales*; en efecto, ha de desarrollar *una mente en sentido estricto*. Esto da lugar al tipo de autonomía que adscribimos a los agentes grupales. (List & Pettit 2013, p. 8; mi énfasis)

La preocupación que surge aquí es qué base material se encarga de la realización de la mente grupal si, como parece evidente, el sustrato metafísico de los grupos no es otra cosa que individuos de carne y hueso en interacción, los cuales tienen estados intencionales realizados principalmente por su cerebro. El *interpretacionismo* parece no ofrecer recursos al respecto, pues sugiere ser una teoría sincrónica más que diacrónica de la mente. A diferencia del colectivista, la explicación natural que un sumativista ofrecería en este caso es que el estado intencional colectivo atribuido al grupo es la función de los estados intencionales individuales de algunos de los miembros cuando establecen un acuerdo a propósito de p . Así, el carácter irreductible de la atribución colectiva sería sólo aparente y los argumentos de Gilbert contra la necesidad y la suficiencia de la *condición sumativa* serían erróneos en el fondo. Si se examinan con cuidado, se puede llegar a una conclusión favorable para el sumativista.

En relación con la *condición necesaria*, el hecho de que p sea atribuido al grupo G, aun cuando a sus miembros se atribuya individualmente $\neg p$, no significa que p no sea en realidad la función de los estados intencionales individuales de esos miembros (estados que son distintos de $\neg p$). Gilbert misma reconoce que la proposición que identifica a los compromisos conjuntos es el resultado de la voluntad de sus miembros en asumir que p

en cuanto sujeto plural. Esto significa que cada individuo adquiere el estado intencional de p en cuanto miembro del grupo, aunque *individualmente* pueda tener el estado de que $\neg p$. Además, esto no hace a los individuos irracionales puesto que ninguno de ellos está asumiendo que p sobre la base de los mismos compromisos y propósitos. Por ejemplo, el comité sinodal que revisará este trabajo puede asumir el *compromiso conjunto* de que “la tesis debe aprobarse”, aun cuando todos o la mayoría de los miembros del comité estén convencidos individualmente de que “la tesis debe reprobarse”. El sumativista simplemente explica esta asimetría señalando que la primera proposición atribuida al grupo (la tesis debe aprobarse) parece irreductible cuando está siendo comparada con la segunda proposición atribuida a todos o la mayoría de los miembros de manera individual (la tesis debe reprobarse). Sin embargo, de ello no se sigue que la primera proposición no se refiera en realidad a *otro* estado intencional individual de todos o la mayoría de los miembros que es *diferente* del estado intencional individual al que la segunda proposición hace referencia. Estos dos estados intencionales siguen siendo individuales, aunque diferentes, porque el miembro Ángeles asume un compromiso con la primera proposición de acuerdo con los propósitos del comité y los deberes que adquiere en cuanto miembro del comité. Sin embargo, Ángeles asume un compromiso con la segunda proposición de acuerdo con los propósitos que no la vinculan al comité, sino que pueden ser propósitos estrictamente personales o que comparte como miembro de otro grupo diferente. La característica distintiva de la primera proposición, en cualquier caso, es que no sólo es asumida por Ángeles sino también por los demás miembros del comité al decidir establecer un acuerdo. Por lo tanto, a fin de explicar cómo las atribuciones colectivas no coinciden con las atribuciones individuales, el sumativista ofrece una vía alternativa que no consiste en postular una mente grupal como repositorio de un estado intencional colectivo que no es la función agregada de los estados intencionales individuales. En pocas palabras, de la asimetría de estados intencionales atribuidos no se sigue la irreductibilidad de las atribuciones colectivas.

Respecto de la *condición suficiente*, nótese que la *condición sumativa* no excluye al acuerdo como la manera específica en que el “input” de estados intencionales individuales es *agregado* a fin de generar funcionalmente el “output” del estado intencional colectivo. Es cierto que el hecho de que el miembro Ángeles asuma individualmente que p y que el miembro Miguel asuma individualmente que p no es suficiente para que la posición del comité sinodal sea que p . Para eso, el proceso del acuerdo a partir del cual se forma

el *compromiso conjunto* ha de tener un carácter vinculante de los individuos a fin de constituir un sujeto plural. Ese carácter vinculante tiene que ver con los compromisos y propósitos bajo los cuales cada individuo está dispuesto a asumir que p en cuanto miembro del grupo en cuestión. En términos del funcionalismo, para que un sistema funcional genere una salida como resultado de matrices discretas de entradas, se requiere que haya un procesamiento de las distintas partes encargado de agruparlas y relacionarlas de una manera que es especificada por la descripción funcional. En el caso de los grupos humanos, dicho procesamiento son los mecanismos de interacción social, donde cada individuo asume el *compromiso conjunto* de que p en acuerdo establecido con otros individuos. Por lo tanto, la crítica de Gilbert a la condición suficiente sólo se sostiene bajo la caracterización débil que ella misma hace de la *condición sumativa*, la cual pasa por alto el proceso mismo de la realización funcional como variable relevante de la “agregación”.

Pero si estas dos observaciones debilitan la motivación general de la tesis de irreductibilidad, el carácter implausible del colectivismo salta aún más a la vista cuando se le pide una explicación de la agencia colectiva en una situación de cambio epistémico. La razón es que dar cuenta del cambio grupal implica entender cómo la fuente de las creencias del grupo es interna al grupo mismo. Si los grupos no sólo carecen de materia gris, sino también de facultades sensoriales, por ejemplo, entonces el único recurso disponible para explicar la formación de creencias colectivas sería una especie de funcionalismo. Sin embargo, como he argumentado, no parece posible desvincular el funcionalismo del sumativismo en relación con las entidades sociales. De este modo, si la formación interna de creencias de un grupo se da en términos funcionales (donde los realizadores de la función son estados intencionales individuales), y esta explicación satisface la *condición sumativa*, entonces el colectivista tendría que concluir que la mente grupal cambia su creencia colectiva porque algunos de sus miembros individuales cambian su creencia individual.

Así las cosas, el colectivista sólo tiene dos opciones. Una es aceptar la *condición sumativa*. Sin embargo, esto significa renunciar a la premisa más importante que soporta al colectivismo, a saber, que los estados grupales no son reductibles al agregado funcional de los estados individuales de sus miembros y, por lo tanto, que se requiere la postulación de “una mente que no es únicamente un reflejo mayoritario o similar al de sus mentes individuales; (...) una mente en sentido estricto”. Esta opción

no podría tomarse seriamente en la medida en que la *epistemología colectiva* es en principio incompatible con el sumativismo. Por su parte, la otra opción es rechazar la *condición sumativa*. Sin embargo, esto demanda poner sobre la mesa una explicación alternativa afín a los compromisos del colectivismo. La pregunta que cualquier teórico social haría al respecto es: ¿hay otra manera aceptable de entender la dinámica interna de los grupos que no postule a los individuos como la fuente del cambio de las comunidades? Hasta que el colectivismo no ofrezca una teoría alternativa plausible sobre la dinámica grupal, el individualismo vicario siempre estará en ventaja comparativa y disponible para nosotros.

12.2. Conocimiento extendido y sus problemas

Una de las promesas de la epistemología social en su versión “extendida” es rescatar la agencia epistémica en relación con el conocimiento cooperativo entendido en términos de extensión y distribución de la cognición. Según sus exponentes, el *conocimiento extendido* permite mostrar cómo “sujetos epistémicos colectivos califican como agentes epistémicos con base en su capacidad de exhibir *colectivamente* una forma apropiada de *sensibilidad epistémica*” (Palermos & Pritchard 2016, p. 111). Para ver si esto de hecho se cumple, primero hay que tener en cuenta un par de cosas. La primera es que el *conocimiento extendido* está comprometido con el *fiabilismo de virtudes* (FV) y, por lo tanto, con una forma de externismo de la justificación. La segunda es que esta forma de externismo le permite hablar de agencia en relación con los sistemas sociales cognitivos en dos sentidos, a saber, agencia sin derrotantes y agencia con derrotantes:

Si hay algún error con el proceso relevante de formación de creencias, el agente será capaz de detectarlo y responder apropiadamente. De otro modo —si no hay ningún error, el agente puede ser responsable por default (esto es, puede estar subjetivamente justificado) en emplear el proceso relevante de formación de creencias y sus creencias resultantes sin ser consciente de que lo está o que el proceso es fiable. De manera correspondiente, no es del todo obvio por qué deba negarse agencia epistémica a un sistema cognitivo colectivo. Después de todo, la organización de los miembros individuales del grupo como un todo es la que inicia y sostiene el proceso relevante de formación de creencias y la misma organización al operar como un todo es responsable de ello. (Palermos & Pritchard 2016, p. 121; mi énfasis)

La agencia sin derrotantes relativa a los sistemas sociales cognitivos es aquella en la cual hay agencia causal subjetiva, pero no requiere agencia evaluativa subjetiva. Esto significa que, si bien el sistema social cognitivo es el responsable de *generar* la creencia

que califica como conocimiento, el sujeto que posee la creencia no tiene que *evaluarla* en el sentido de tener razones sobre la fiabilidad del proceso social cognitivo. En otras palabras, al grupo se atribuye la producción de la creencia y, al no haber derrotantes, se atribuye el crédito epistémico de haber generado una creencia con el estatus de conocimiento en virtud de la manifestación de su habilidad cognitiva.

La agencia con derrotantes relativa a los sistemas sociales cognitivos es aquella en la cual hay agencia causal subjetiva por parte del sistema social cognitivo y agencia evaluativa subjetiva por parte del sujeto individual incorporado a dicho sistema. Esto significa que el sistema social cognitivo es el responsable de *generar* la creencia que califica como conocimiento, pero el sujeto que posee la creencia debe *evaluarla* debido a la presencia de derrotantes. Esta evaluación consiste en identificar la fuente del error y de remediarlo respondiendo de manera óptima. En otras palabras, al grupo se atribuye la producción de la creencia y al sujeto la responsabilidad de salvar el crédito epistémico de la amenaza del derrotante.

Sin embargo, estas dos formas condicionales de entender la sensibilidad epistémica dan lugar a varias preocupaciones.

a. Agencia sin derrotantes

Considérese primero la agencia sin derrotantes o “por default”. En este caso, el sujeto es epistémicamente responsable de usar continuamente el sistema social cognitivo integrado para formar creencias con el estatus de conocimiento. De esta manera, el sujeto está justificado en mantener su compromiso doxástico con p . Así entendida, esta concepción de la agencia por default en dependencia cooperativa es similar a la tesis de Burge sobre la responsabilidad en dependencia testimonial. Según él, se puede rescatar la sensibilidad del sujeto que adquiere creencias por testimonio si concedemos el así llamado *principio de aceptación* (Burge 1993, p. 469):

(PA): Una persona *está acreditada* (entitled) a aceptar una proposición que se presenta como verdadera e inteligible para él, a menos que haya razones más fuertes para no estarlo.

Esta comparación es importante porque la dependencia testimonial es un caso límite de la dependencia cooperativa según el *conocimiento extendido*. Además, PA presenta algo más débil que aquello que la responsabilidad por default exige, a saber, que el sujeto

está acreditado más que justificado en aceptar una proposición. En el caso del *conocimiento extendido*, el sujeto *conoce* la creencia adquirida por testimonio en virtud de la habilidad cognitiva de la fuente emisora de la creencia. En el caso de Burge, el sujeto tiene algo más débil que conocimiento respecto de la creencia testimonial. El *conocimiento extendido* debe mostrar entonces cómo las dependencias epistémicas entendidas en términos del *externismo activo* (EA) y FV son de hecho conducentes al conocimiento, de modo que la sensibilidad que el agente exhibe ha de ser epistémica en esos términos.²³

Siguiendo a Alston (1986), hay dos formas de entender cómo un sujeto tiene conocimiento en virtud de un proceso fiable de formación de creencias:

- (1) S sabe que p si su creencia de que p está formada por un proceso fiable (o cognitivamente hábil, en este caso).
- (2) S sabe que p si S sabe que su creencia de que p está formada por un proceso fiable (o cognitivamente hábil, en este caso).

Dado que la agencia sin derrotantes no requiere que el sujeto tenga razones positivas acerca de la fiabilidad del sistema social cognitivo para que el sujeto esté justificado en usar dicho sistema y en mantener el compromiso doxástico, la condición (1) sería la adecuada para entender cómo la dependencia cooperativa es conducente al conocimiento. La pregunta que surge es si esta condición permite atribuir responsabilidad epistémica al grupo en cuestión. La misma parece ser una condición más cercana al externismo que piensa que la responsabilidad no es un elemento constitutivo de los sujetos que conocen ni requisito para que adquieran conocimiento. Por ejemplo, Kornblith (2016) afirma que “cuando tenemos conocimiento animal, esto es, cuando formamos nuestras creencias de manera irreflexiva, adquirimos nuestras creencias pasivamente. Las creencias irreflexivas son meramente producidas en nosotros; no desempeñamos ningún papel activo en su formación” (p. 2). Así, cuando se concede que S sabe que p en virtud de un proceso fiable de formación de p , no se dice otra cosa que el sujeto está en una posición condicional: *S sabe que p si el proceso de formación de p es de hecho fiable* (Fernández 2018). Esto significa que el sujeto no desempeña ningún papel activo en la producción de la creencia, papel que garantizaría que la creencia sea formada apropiadamente. En otras palabras, el sujeto no es

responsable de que el proceso de formación sea conducente al conocimiento. El responsable de ello es el proceso de formación de la creencia *si es fiable*.

Si esta es la interpretación correcta de la agencia epistémica por default, entonces el *conocimiento extendido* adolece de incoherencia. La razón es simple: externismo y agencia epistémica son mutuamente excluyentes. Para ver esto, el argumento de un externista radical tendría la siguiente forma:

- i. El externismo de la justificación sostiene que el conocimiento reflexivo no es condición necesaria para tener conocimiento. En otras palabras, el externismo rechaza el así llamado “principio KR”: *S sabe que p si S sabe que sabe que p* (en cuyo caso, la condición (2) sería la versión externista de KR).
- ii. El conocimiento reflexivo es condición necesaria de la agencia epistémica. (Ante derrotantes, S no sabe que *p* porque S no sabe que *p* fue producida de manera fiable. Sin derrotantes, de acuerdo con la condición (2), S sabe que *p* porque S sabe que *p* fue producida de manera fiable).
- iii. Por lo tanto, la agencia epistémica no es condición necesaria del conocimiento.²⁴

Si una comprensión de la dependencia cooperativa requiere dar cuenta de los problemas general (el sujeto capaz de conocer *p**) y específico (agencia del sujeto capaz de conocer *p**), entonces una teoría que excluya a la agencia epistémica no puede dar cuenta del segundo problema. Por lo tanto, el *conocimiento extendido* no satisface el criterio de coherencia si este tipo de externismo excluyente le sirve para tratar con el problema general a expensas de no responder al problema específico.

Otra manera de formular el argumento es afirmando que el principio KR es condición necesaria de la dependencia cooperativa. En este caso, no se rechaza el externismo afirmando que es excluyente de la agencia, sino más bien sosteniendo que el conocimiento cooperativo *es* un tipo de conocimiento reflexivo. De esto se sigue que CVJ no puede reemplazarse radicalmente, como el *conocimiento extendido* propuso hacerlo para responder al dilema de Hardwig:

1. El conocimiento animal no requiere KR y el conocimiento reflexivo requiere KR.
2. La dependencia cooperativa requiere KR.
3. Si la dependencia cooperativa requiere KR, entonces la dependencia cooperativa es un tipo de conocimiento reflexivo y no de conocimiento animal.

4. Conclusión: la dependencia cooperativa es un tipo de conocimiento reflexivo.

Ahora:

5. El externismo es una teoría apropiada sobre el conocimiento animal y no sobre el conocimiento reflexivo.
6. Si el externismo es una teoría apropiada sobre el conocimiento animal y no sobre el conocimiento reflexivo, entonces el externismo no es una teoría apropiada sobre la dependencia cooperativa.
7. Conclusión: el externismo no es una teoría apropiada sobre la dependencia cooperativa.

Finalmente:

8. El *conocimiento extendido* es una teoría externista.
9. Si el *conocimiento extendido* es una teoría externista y el externismo no es una teoría apropiada sobre la dependencia cooperativa, entonces el *conocimiento extendido* no es una teoría apropiada sobre la dependencia cooperativa.
10. Conclusión: el *conocimiento extendido* no es una teoría apropiada sobre la dependencia cooperativa.

Apelar al *fiabilismo de virtudes* para distanciar a esta postura del externismo más radical (cuyo propósito sería rescatar la agencia epistémica dentro de una concepción externista del conocimiento) no hace la diferencia si la agencia por default se sigue entendiendo en términos de la condición (1). Decir “S sabe que p si su proceso de formación es de hecho cognitivamente hábil” no te saca de la posición condicional involucrada en “S sabe que p si su proceso de formación es de hecho fiable” *a menos que la habilidad cognitiva implique KR como la manera en la cual el sujeto es activo en el proceso de formación*. Esto significa que la agencia causal subjetiva implica la agencia evaluativa subjetiva del siguiente modo: los estados reflexivos de los miembros individuales del grupo son la variable causal relevante de la manifestación de la habilidad cognitiva del proceso.²⁵

A partir de estas observaciones, Palermos y Pritchard concederían que la condición (1) no es la manera adecuada de pensar la agencia sin derrotantes. Así, sería interesante ver lo que se seguiría de pensar la agencia por default apelando a la condición (2). Si el proceso de formación de creencias relativo al trabajo del sistema social cognitivo

requiere KR, entonces es posible atribuir responsabilidad epistémica en la medida en que *S sabe que p^* porque S sabe que p^* fue formada en virtud de la manifestación de la habilidad cognitiva del proceso*. De hecho, esto hace que tenga sentido el planteamiento según el cual extensión y distribución cognitivas requieren de la interacción continua y recíproca de los miembros contribuyentes sobre la base de “retroalimentaciones”. Dichas retroalimentaciones consisten en el trabajo de permanente revisión, sostenimiento y monitoreo del sistema social cognitivo que los individuos ejecutan. De modo que se podría afirmar que la agencia evaluativa está involucrada en el proceso fiable de formación de creencias por parte del grupo, es decir, está asociada a la agencia causal que se atribuye al grupo, principalmente al carácter cognitivo del sujeto individual que conoce p^* .²⁶

Interpretado en estos términos, la agencia por default requiere que el sujeto sepa que el sistema social cognitivo que usa para formar sus creencias sea cognitivamente hábil, esto es, conducente al conocimiento. Concedido esto, el nuevo problema que el *conocimiento extendido* enfrentaría es un problema de circularidad. Este problema consiste en que saber el estatus epistémico de una creencia requiere saber de antemano el estatus epistémico de la fuente de formación de dicha creencia, pero saber el estatus epistémico de dicha fuente presupone saber el estatus epistémico de la creencia producida. Así, una manera de saber que un proceso de formación es fiable es apelando a una fuente de evidencia independiente de dicho proceso. Por ejemplo, cuando quiero saber si mi reloj de mano es fiable viendo por la ventana si ya es de noche o consultando el reloj de alguien más. Sin embargo, hay ciertas fuentes de formación de creencias que no pueden ser justificadas sino apelando a ellas mismas. Por ejemplo, no es posible saber que la percepción es fiable *como un todo* sino a través de otros estados perceptivos tomados como verídicos. De forma análoga, no es posible saber que un experimento que involucra una *sola técnica experimental novedosa* es fiable sino a través de sus resultados. Así, ante la imposibilidad de recurrir a una fuente de evidencia independiente para determinar la fiabilidad de una *f fuente básica* para el caso de la percepción, o de una *única técnica* para el caso de la práctica experimental sobre un nuevo fenómeno, cualquier evaluación sobre la fiabilidad de un proceso de formación de creencias conducirá a un razonamiento circular.

La circularidad consiste en lo siguiente. Por un lado, el externismo enseña que el valor epistémico de los productos de un proceso de formación de creencias (esto es, que las

creencias sean verdaderas) depende de la fiabilidad del proceso mismo. Pero, por otro lado, la única manera de determinar la fiabilidad de procesos de formación como los dos que he señalado es apelando a los productos de dichos procesos. Una forma simple de verlo es considerando una situación de imputaciones de responsabilidad epistémica en que se pregunta y responde: ¿por qué mi creencia (o tu creencia) es verdadera? ¡Porque la fuente que la generó es fiable! ¿Por qué la fuente es fiable? ¡Porque hay un registro significativo de creencias resultantes de dicha fuente que son verdaderas!

Existen dos contextos en los que este problema de circularidad aparece con claridad. Uno de ellos es considerado por Alston (1986, 1991) en relación con el conocimiento perceptivo. Según él, el único recurso que alguien tiene para saber que la percepción es fiable es correr un *argumento track record* en el que se concluye que la percepción es fiable ofreciendo como evidencia reportes de creencias perceptivas. Sin embargo, el argumento depende de presuponer que cada una de las creencias perceptivas registradas es verdadera, pero dicho estatus es asignado al presuponer la fiabilidad de la percepción. De ahí que “cualquier *argumento track record* que dependa de establecer el valor de verdad de creencias perceptivas particulares requerirá de la fiabilidad de la percepción sensorial para obtener algunas de sus premisas” (Alston 1986, p. 6).

El segundo contexto, que es relevante en la discusión sobre el conocimiento cooperativo, es considerado por Collins (1992, 1994, 2002) en relación con la práctica experimental en la detección de la radiación gravitacional. Según él, el único recurso que los científicos tenían para saber que lo que el detector reportaba eran ondas gravitacionales (y no ruido interno debido a la influencia de otros factores) dependía de establecer un criterio sobre el funcionamiento correcto del detector. Sin embargo, saber si el detector era un buen detector que trabajó de manera apropiada dependía de asumir que los reportes del aparato eran detecciones verídicas de radiación. En este caso, la circularidad consiste en que la evaluación de los resultados de los experimentos depende de un criterio de fiabilidad en relación con el diseño y ejecución del experimento, pero este criterio de fiabilidad presupone un criterio de resultado exitoso asignado de antemano a los reportes de observación. Collins (1992) denomina a este procedimiento el *regreso de los experimentadores* y lo describe de la siguiente forma:

Qué cuenta como el resultado correcto depende de si hay ondas gravitacionales chocando con la tierra como fluidos detectables. Para saberlo, debemos construir un buen detector de ondas gravitacionales y observar. ¡Pero no sabremos si hemos construido un buen detector hasta

que lo hayamos intentado y hayamos obtenido el resultado correcto! Pero no sabemos qué cuenta como el resultado correcto hasta que... y así *ad infinitum*. (p. 84)

La enseñanza extraíble de estos dos casos es relativamente evidente. Si para dar cuenta de la agencia por default se recurre a la condición (2), la cual establece que el principio KR debe cumplirse para que un sujeto tenga conocimiento a partir de un proceso fiable de formación de creencias, entonces el *conocimiento extendido* abre las puertas al fantasma del escepticismo encarnado en forma de circularidad epistémica. Este problema surge desde luego a partir del hecho de que la dependencia cooperativa involucra la percepción como fuente básica de información empírica sobre el mundo. En este nivel, la circularidad sería un problema global de cualquier teoría externista, incluido el *conocimiento extendido*. Sin embargo, la circularidad particularmente constitutiva del conocimiento cooperativo emerge a partir del hecho de que el regreso de los experimentadores es un rasgo de la práctica experimental. En este otro nivel, el regreso de los experimentadores es un problema que asiste al *conocimiento extendido* en particular como explicación de la dependencia cooperativa.

De cualquier modo, la consecuencia desagradable del problema de la circularidad pertinente al conocimiento cooperativo sería que el sujeto incorporado al sistema social cognitivo no tiene conocimiento y, por lo tanto, no sería susceptible de adjudicación de crédito acerca de haber llegado a la verdad gracias a su papel de agente. Para resumir el argumento:

1. Si el sujeto S merece adjudicación de crédito epistémico, entonces S sabe que p^* porque S sabe que p^* fue producida en virtud de la manifestación de la habilidad del sistema social cognitivo.
2. Sin embargo, es falso que S sabe que p^* ya que, debido a la circularidad, S no puede saber si p^* fue producida en virtud de la manifestación de la habilidad del sistema social cognitivo. De hecho, la circularidad sería un indicador de que el sistema no es cognitivamente hábil para generar creencias verdaderas con el estatus de conocimiento.
3. Por lo tanto, S no merece adjudicación de crédito epistémico.²⁷

Si este diagnóstico es correcto, el *conocimiento extendido* adolece de incoherencia al abrir las puertas a este tipo de escepticismo. Recuérdese que la evasión de la circularidad, concebida como un problema parasitario de las teorías internistas de la justificación, ha

sido justamente la razón fundamental para motivar el externismo como teoría general del conocimiento (Sosa 2011). Por ello, se puede afirmar nuevamente que el *conocimiento extendido* apela al externismo para responder al problema general a expensas de no responder al problema específico. Presentadas estas críticas contra la concepción de agencia sin derrotantes, examinaré a continuación los límites y alcances de la visión de agencia con derrotantes que el *conocimiento extendido* plantea.

b. *Agencia con derrotantes*

Al igual que la *epistemología colectiva*, el *conocimiento extendido* debe explicar desacuerdo y cambio epistémicos sobre la base del mismo conjunto de principios explicativos. Para ver si la teoría logra dar cuenta de la agencia epistémica en relación con estas dos fuentes de derrotantes, es útil considerar primero la tipología de derrotantes que Goldman (1986) introduce en el terreno del externismo de la justificación. Según Goldman, un derrotante puede ser de dos tipos. Algo es un derrotante para la creencia de que p si: (i) existen *procesos fiables alternativos* que producen $\neg p$ o (ii) existen *razones negativas* sobre p . Los primeros pueden denominarse “fuente derrotante” y los segundos “evidencia derrotante”. La fuente derrotante socava la creencia de S de que p en la medida en que, según el fiabilismo, el estatus epistémico de p está vinculado a un proceso de formación de creencias de manera relevante (ya sea estadísticamente o en términos de virtudes). Así, si hay al menos un proceso de formación de creencias relevante para una creencia rival a p , entonces la existencia de ese proceso de formación derrotaría la creencia de S de que p . Por ejemplo, si un experimento e_1 está asociado a la creencia de que p y otro experimento e_2 a la creencia de que $\neg p$, y ambos experimentos se toman como fiables o virtuosos, entonces e_2 derrotaría la creencia de S de que p y e_1 derrotaría la creencia de S de que $\neg p$. La conclusión general en relación con fuentes derrotantes es que, si existen al menos dos procesos alternativos que generan creencias incompatibles, las creencias resultantes pierden el estatus de conocimiento porque sus fuentes correspondientes han perdido su estatus de fiabilidad.

Por su parte, la evidencia derrotante socava la creencia de S de que p en la medida en que constituye buenas razones a favor de la falsedad de dicha creencia. En este caso, sin embargo, la creencia del sujeto es lo que se socava directamente más que el proceso de formación correspondiente. Esto significa que la existencia de razones negativas sobre una creencia no socava la fiabilidad del proceso que la produjo, sino más bien la verdad

de la proposición en cuestión. Por ejemplo, un sujeto puede confiar en la fiabilidad de sus ojos cuando forma la creencia de que su padre regresó de Cuernavaca porque ha visto que su auto de trabajo está en el estacionamiento. Sin embargo, la creencia de este sujeto puede ser socavada por información que ha obtenido de otras fuentes (por ejemplo, su propio padre u otras personas) según la cual su padre sólo prestó a su sobrina el auto de trabajo para que ella regresara a la ciudad. En este caso, las razones que el sujeto tiene para abandonar la creencia sobre el regreso de su padre no derrotan la fiabilidad de su percepción sensorial ni de su capacidad de razonamiento, pero sí su creencia.

Esta distinción de Goldman es útil para entender casos en que la posesión de “conocimiento animal” y de “conocimiento reflexivo” que involucra fuentes fiables es puesta en cuestión. La fuente derrotante sería un tipo de derrotante propio del conocimiento animal, mientras que tanto la fuente derrotante como la evidencia derrotante serían propios del conocimiento reflexivo humano. Dado que el conocimiento cooperativo involucra procesos de formación acompañados a su vez de razones evidenciales, el *conocimiento extendido* también debe explicar la agencia epistémica en relación con fuentes y evidencia derrotantes. Por supuesto, desacuerdo y cambio epistémicos pueden dar lugar a derrotantes de los dos tipos, tal como han sido formulados previamente. Hay que examinar ahora cómo el *conocimiento extendido* capturaría todas estas ideas.

Antes que nada, cualquier teoría sobre la agencia epistémica debe dar cuenta de las condiciones bajo las cuales el agente responde apropiadamente ante la presencia de derrotantes. Una de estas condiciones tiene que ver con cómo algo llega a ser un derrotante para una creencia de forma tal que active la sensibilidad epistémica del agente. Según la *epistemología colectiva*, el agente tiene que *estar en posesión de la evidencia derrotante* a fin de responder apropiadamente. Según el *conocimiento extendido*, el agente tiene que *incorporar el derrotante a su sistema social cognitivo de formación de creencias* a fin de hacer lo mismo. El primer requisito pone en algunos aprietos al colectivismo según lo argumenté anteriormente. Ahora mostraré cómo el segundo requisito da origen a varias preocupaciones sobre qué tan bueno es el *conocimiento extendido* como teoría de la agencia.

Para ver esto, primero hay que justificar por qué el segundo requisito mencionado es un compromiso del *conocimiento extendido*. El argumento es simple: algo derrotaría el compromiso doxástico de un sujeto S si S advierte la existencia de un proceso alternativo de formación de creencias o S encuentra razones negativas sobre su creencia. “Advertir” que hay otros procesos y “encontrar” razones contrarias a una creencia denotan formas de adquisición de información. Además, la manera como S adquiere información es a través de sistemas cognitivos extendidos y distribuidos. Por lo tanto, si un derrotante debe ser adquirido por S para que responda apropiadamente, todo derrotante ha de ser incorporado al sistema social cognitivo del agente. Denominaré a esto *condición adquisitiva*. Después hay que mostrar por qué la información adquirida tiene el estatus de un derrotante propiamente. La razón es que no toda información contaría como derrotante para un agente. Sólo aquella información que un sujeto asume como compromiso doxástico tendría el poder de desafiar las demás creencias de ese sujeto. Así, algo es un derrotante para S si S tiene una creencia sobre la existencia de un proceso alternativo de formación de creencias o de razones negativas sobre su creencia derrotable. Denominaré a esto *condición epistémica*. Como se puede apreciar, tanto la *condición adquisitiva* como la *condición epistémica* se satisfacen a la luz de la condición de integración apropiada que EA estipula, donde cada una de ellas tiene las siguientes implicaciones destacables.

Nótese que el requisito de incorporar el derrotante al sistema cognitivo del sujeto termina por disolver la distinción entre desacuerdo y cambio epistémicos. Según la formulación de desacuerdo en este caso:

- En el tiempo t_1 , el sujeto S_1 cree que p sobre la base del sistema cognitivamente hábil de formación de creencias asociado a p (SSC1) y el sujeto S_2 cree que $\neg p$ sobre la base del sistema cognitivamente hábil de formación de creencias asociado a $\neg p$ (SSC2), donde SSC2 es el derrotante de la creencia de S_1 de que p .

Si SSC2 es derrotante de la creencia de S_1 de que p , entonces S_1 debe incorporar SSC2 a SSC1. De otro modo, ¿cómo podría S_1 saber que SSC2 es un sistema alternativo al suyo que genera una creencia rival a la suya? Si se acepta la *condición adquisitiva*, los casos de desacuerdo epistémico se convierten últimamente en casos de cambio epistémico, pues el lugar de origen del derrotante no es otro que el sistema cognitivo más amplio que el sujeto hace propio al integrar SSC2 con SSC1 a su carácter cognitivo. Así, la dinámica

de los grupos quedaría mejor capturada en los siguientes términos de cambio epistémico:

- El sujeto S_1 cree que p sobre la base SSC1 en el tiempo t_1 y cree que $\neg p$ sobre la base de SSC2 en el tiempo t_2 , donde SSC2 es el derrotante de la creencia de S_1 de que p .

Por supuesto, la misma formulación podría enunciarse respecto de S_2 . Esto dependerá en todo caso de cuál sea el sujeto de la adscripción epistémica. Si S_1 es quien conoce p^* , entonces S_2 hará parte del sistema social cognitivo más amplio que S_1 integra en el tiempo t_2 . Esto es algo que el *conocimiento extendido* debe sostener al querer preservar la distinción sobre el conocimiento cooperativo como *socialmente* producido e *individualmente* poseído. Palermos (2015) así lo afirma:

La visión del conocimiento científico que obtenemos de combinar COGAweak con la hipótesis de la cognición extendida es una en la que el individuo, por medio de la cual llega a ser científico, necesita de una comunidad científica capaz de suplirlo con los procesos fiables de formación de creencias necesarios que él puede integrar a su carácter cognitivo a fin de llegar a conocer la verdad de alguna proposición científica p . (p. 18)

Una vez identificado el sujeto al que se quiere adscribir el conocimiento de p^* , el resto de la comunidad científica y su cultura material se toma como el sistema social cognitivo que el sujeto de la adscripción usa para adquirir conocimiento. En situaciones de desacuerdo, el sujeto de la adscripción emplea la fuente de su derrotante como un sistema de formación de creencias por medio del cual adquiere ese derrotante. Como ese uso implica la incorporación apropiada de dicho sistema al carácter cognitivo individual, la fuente del derrotante siempre será interna al sistema social cognitivo incorporado. El cambio epistémico, entonces, consiste en la respuesta apropiada del sujeto de la adscripción a la amenaza de los derrotantes cuando modifica el sistema social cognitivo mediante el cual adquirió la creencia derrotada.

Hacer del desacuerdo un tipo de cambio epistémico no es problemático a primera vista. De hecho, parece una consecuencia natural de la visión de la cognición como extendida y distribuida. Las dificultades emergen cuando se pretende modelar los sistemas extendidos y distribuidos como conducentes al conocimiento, es decir, cuando se busca caracterizar FV en términos de la condición de integración apropiada que EA estipula. Según esta condición, un sistema social cognitivo es conducente al conocimiento en

virtud de que ha sido integrado al carácter cognitivo del sujeto que forma una creencia a partir de él. Frente a este aspecto de la teoría, los problemas son los siguientes.

El primer problema es que el *conocimiento extendido* disuelve la distinción entre fuente derrotante y evidencia derrotante porque borra incluso la diferencia entre procesos fiables de formación y productos teóricos con contenido proposicional. Si bien el fiabilismo establece una relación explicativa entre procesos y productos epistémicos, aún conserva la diferencia categorial entre los procesos de formación de creencias y los productos cognitivos resultantes de estos procesos. A los primeros se asocia el trabajo de facultades cognitivas y a los segundos los estados doxásticos de un sujeto en relación con un contenido proposicional específico. Así, aunque *la verdad como propiedad de las creencias* dependa de *la fiabilidad como propiedad de los procesos de formación de creencias*, las creencias no son procesos de formación ni los procesos de formación constituyen proposiciones con las cuales un sujeto se puede relacionar adoptando cierta actitud proposicional. Sin embargo, el *conocimiento extendido* toma al conocimiento científico como “artefacto externo de software”. Según esta idea, “las teorías científicas también podrían contar como procesos fiables de formación que pueden extender el carácter cognitivo del agente epistémico más allá de sus facultades cognitivas orgánicas” (Palermos 2015, p. 12).

Esta visión parece promisoria frente a tres aspectos. Primero, incluye algunas funciones cognitivas más amplias de las teorías científicas aparte de la representación, la explicación y la predicción. Los elementos teóricos también sirven como recursos de manipulación, atención, selección, interpretación y comunicación de información proveniente de la observación y la experimentación. En pocas palabras, los agentes epistémicos usan típicamente las teorías como herramientas cognitivas para interactuar con el mundo. Segundo, destaca el carácter externo de las teorías científicas como entidades que no están en la cabeza de los individuos, sino que son más bien cosas aprendidas, enseñadas e implementadas durante el desarrollo de actividades investigativas que emplean recursos representacionales materiales. Y tercero y más importante, ver al conocimiento científico como procesos fiables de formación daría cuenta de la manera como los derrotantes despiertan la sensibilidad epistémica del agente. Si un derrotante es una creencia, y una creencia es un tipo de artefacto epistémico, entonces el sujeto puede hacer *uso* de ese derrotante para responder apropiadamente. Dicho uso tendría lugar en el proceso de retroalimentación mediante

la interacción continua y recíproca entre el carácter cognitivo del individuo y el sistema social cognitivo que incluye al derrotante. Puesto así, el derrotante sería un proceso fiable de formación que permite al agente corregir sus compromisos doxásticos a fin de comportarse adecuadamente en términos epistémicos.

Los dos primeros aspectos (esto es, que los productos teóricos también se usan en los procesos de producción de otros productos teóricos, y que estos productos son artefactos que extienden la cognición del sujeto individual) son desde luego importantes para entender el conocimiento cooperativo, pero no son propiamente originales de la teoría. Aquí, la única ventaja del *conocimiento extendido* es que logra capturar ambos aspectos de manera integrativa. Por su parte, el tercer aspecto sí parece tener implicaciones novedosas para entender la agencia epistémica con derrotantes. Desde esta visión, lo que cuenta finalmente como derrotante para la creencia de S de que p es un proceso fiable de formación que desafía el estatus epistémico de p y el crédito epistémico adjudicado a S, ya sea un proceso que produce $\neg p$ o que es $\neg p$ mismo.

La pregunta que cabe formular aquí es si tiene sentido tomar las creencias como procesos fiables de formación sin perder de vista la distinción entre producir socialmente una creencia y poseer individualmente una creencia. De hecho, la misma pregunta puede formularse respecto de la distinción misma entre procesos de producción y creencias producidas. La razón es que a alguien resultaría extraño que las creencias puedan ellas mismas ser procesos fiables de formación. Primero, parece que la manera como un sujeto se relaciona con sus creencias es diferente de la manera como lo hace con procesos fiables de formación. El interés del fiabilismo en introducir los procesos fiables de formación para entender la justificación epistémica fue hacer ver que hay otras cosas que confieren justificación o respaldo aparte de las creencias: que no sólo las relaciones evidenciales sino también las relaciones causales son relaciones de respaldo epistémico. Cuando un sujeto se relaciona con otras creencias a fin de justificar su creencia, lo hace reflexivamente. Sin embargo, cuando un sujeto se relaciona con procesos de formación a fin de tener una creencia verdadera, no tiene que hacerlo reflexivamente.

Segundo, la creencia vista como estado intencional es poseída por los individuos, quienes por tal razón son los sujetos relevantes de adscripción epistémica. Sin

embargo, la creencia vista como proceso de formación no sería una posesión individual en el caso de conocimiento cooperativo. El punto importante aquí es que las creencias no podrían ser lo uno y lo otro al mismo tiempo. Si la creencia es un tipo de estado intencional, entonces la ganancia es mantener el compromiso con el individualismo del agente epistémico. Si la creencia es un artefacto epistémico, entonces la ganancia es mantener el compromiso con el *externismo activo* y el *fiabilismo de virtudes*. Sin embargo, si la creencia es un estado intencional, entonces no puede ella misma constituir un proceso fiable de formación para el caso del conocimiento cooperativo. Del mismo modo, si la creencia es un artefacto epistémico, entonces no puede ella misma ser la posesión de un individuo de quien se dice que sabe una proposición específica p^* .

Tercero, las teorías científicas no sólo son herramientas cognitivas de la investigación, sino que son fundamentalmente el objeto de atribución epistémica respecto de un sujeto. Si las teorías son creídas y usadas para adquirir creencias al mismo tiempo, entonces la formulación de conocimiento según el *conocimiento extendido* tendría la siguiente forma: *un sujeto S sabe que p^* si p^* fue formada en virtud de la manifestación de la habilidad cognitiva de p^** . Esto resulta claramente problemático, a menos que una distinción sutil se introduzca. A fin de evitar una suerte de circularidad, tal distinción separaría entre teorías científicas más amplias de proposiciones específicas que forman parte de las primeras, o dejaría como objeto intencional de la creencia a las proposiciones detrás de las descripciones lingüísticas asociadas con las teorías entendidas como conjuntos de modelos. Esta salida tampoco sería satisfactoria. Gran parte del debate sobre la posibilidad de una epistemología de la ciencia tiene que ver con la tensión entre conocimiento proposicional y conocimiento tácito respecto del conocimiento científico. Dado que el *conocimiento extendido* pretende ser una teoría sobre el conocimiento proposicional que incluye a la ciencia en su rango de aplicación, debe argumentar mejor cómo las creencias son procesos fiables de formación que al mismo tiempo pueden ser el contenido proposicional asociado con una actitud doxástica del sujeto epistémico, sin que ello convierta últimamente a la teoría en un tipo de evidencialismo.²⁸

El segundo problema es que el *conocimiento extendido* no ofrece un criterio aceptable de habilidad cognitiva. Si un sujeto es capaz de conocimiento en virtud de la manifestación de la habilidad cognitiva del proceso de formación correspondiente, entonces hay que decir algo más sobre en qué consiste tal habilidad aparte de ser aquella propiedad o

capacidad que conduce de manera exitosa a la verdad. De acuerdo con Palermos (2015), “la satisfacción del mismo criterio (interacción cooperativa con otros aspectos del sistema cognitivo del agente) es requerida para que un proceso sea integrado dentro del sistema cognitivo del agente *y de esa manera cuente como conducente al conocimiento*” (p. 8). Este pronunciamiento sugiere que un sistema social cognitivo es hábil si está integrado apropiadamente al carácter cognitivo del sujeto debido a que dicha integración consiste en la interacción continua y recíproca entre el sistema y el sujeto. Si el proceso más amplio de formación de la creencia integra de manera óptima al sujeto de la adscripción con el sistema social cognitivo mediante la interacción requerida, entonces el proceso es conducente al conocimiento: toda creencia que produzca ha de ser verdadera justamente porque el sistema es cognitivamente hábil para generarla.

Si esta es la manera correcta de entender la habilidad cognitiva, entonces la condición de interacción como mecanismo de integración sería suficiente o no lo sería. Si la condición es suficiente para que un sistema sea conducente al conocimiento, entonces más de un sistema sería cognitivamente hábil aun cuando cada uno de ellos genere creencias incompatibles entre sí. Esta conclusión no es plausible por dos razones. De un lado, ningún proceso único de formación de creencias es cognitivamente hábil si él mismo produce creencias con distinto valor de verdad o si existe un proceso alternativo que produce otra creencia con distinto valor de verdad. Si FV enseña que hay una conexión relevante entre la habilidad cognitiva y la creencia verdadera, la existencia de creencias contrarias a la creencia verdadera socava la idea misma de los procesos de formación de creencias como conducentes al conocimiento. De otro lado, y conectado con la razón anterior, la condición de interacción no permitiría discriminar entre el éxito epistémico obtenido por suerte y el éxito epistémico obtenido mediante la manifestación de la habilidad cognitiva. Recuérdese que “es sólo cuando el creer verdadero revela la manifestación de la habilidad cognitiva de uno que la creencia verdadera se puede adjudicar a uno mismo (y de esta manera constituir conocimiento)” (Palermos 2015, p. 7). Apelar a la condición de integración no es útil para este propósito de adjudicación porque más de un proceso de formación de creencias satisface dicha condición. Como el interés es rescatar un conjunto específico de creencias como si fueran conocimiento y separarlas de otro conjunto que califican como falsas apelando a la habilidad cognitiva del proceso de formación relevante, la habilidad

cognitiva debe ser algo que sólo poseen aquellos procesos de formación que califican como conducentes al conocimiento. Así, el crédito epistémico no podría ser asignado porque, si no puede determinarse si un proceso es de hecho cognitivamente hábil, tampoco puede atribuirse el estatus de conocimiento a la creencia que el sujeto adquirió a partir de él.

Si la condición de integración no es suficiente para que un sistema cognitivo sea conducente al conocimiento, entonces la interacción sería una propiedad causal mas no epistémica de los sistemas sociales cognitivos. Como tanto procesos fiables como no fiables producen ciertas creencias, y la integración es un aspecto común de muchos procesos de formación de creencias, entonces el estatus epistémico de un proceso y las creencias resultantes no está dado por la integración. En otras palabras, dicha condición no puede ser aquello que hace que un proceso sea conducente al conocimiento más que conducente a meras creencias. De esta manera, si el *conocimiento extendido* se concentra en esta característica causal de la producción de creencias a fin de modelar el conocimiento cooperativo, lo máximo que estaría haciendo sería explicar causalmente el proceso de formación de creencias al margen de tener en cuenta su estatus epistémico. Esta teoría simplemente daría cuenta de cómo un sistema social cognitivo produce creencias, pero no por qué esas creencias constituyen conocimiento ni por qué el sujeto a quien se adscriben dichas creencias merece adjudicación de crédito epistémico.

Esta aproximación al conocimiento cooperativo no difiere mucho de las explicaciones de la sociología del conocimiento basadas en el famoso y comúnmente malinterpretado *principio de simetría*. Según este principio, “el mismo tipo de causa debe explicar lo atractivo de las teorías falsas y verdaderas y las líneas de trabajo exitosas y no exitosas (donde los juicios sobre la verdad y el éxito derivan retrospectivamente o son propios del analista)” (Bloor 2011a, p. 401). En este caso, el hecho de afirmar que la interacción continua y recíproca es el mecanismo causal que subyace a los sistemas sociales cognitivos (una vez se concede que dicho criterio no es discriminatorio de la verdad y la falsedad de las creencias resultantes) no parece algo distinto de explicar *todas* las creencias a partir del *mismo tipo de causa*. El mismo tipo de causa asociado a la dependencia cooperativa que consiste en sistemas sociales cognitivos no es otra que la interacción entre sus partes. La pregunta adicional por cuál sistema social cognitivo es

conducente al conocimiento resulta ser una pregunta que no es competencia de la explicación causal y simétrica proporcionada.

Si este diagnóstico es correcto, la dificultad que el *conocimiento extendido* enfrentaría en este punto es la siguiente: el *principio de simetría* tiene claras implicaciones relativistas. En términos metodológicos, invita a tratar el fenómeno de la formación de creencias con “igual curiosidad” (Bloor 2011a). En términos epistemológicos, invita a rechazar la idea de que los estándares de conocimiento son absolutos, lo cual no significa que haya que tratarlos como teniendo “igual validez” (Bloor 2011b; Kusch 2019). Puesto así, el *conocimiento extendido* puede o no asumir el relativismo. Si lo acepta, sus linderos conceptuales frente al *comunitarismo* se desvanecen y, por lo menos, las críticas de “constructivismo” y “revisiónismo” también serían algo por lo cual tendría que responder. Si no lo acepta, debe ofrecer una caracterización satisfactoria del criterio de habilidad cognitiva que no esté dada en términos causales sino epistémicos, pues lo primero lo compromete con el *principio de simetría*. Sin embargo, surge un último problema para la teoría al pretender ofrecer un criterio de habilidad cognitiva independiente de la condición de integración.

El tercer problema es que el *conocimiento extendido* adolece del “problema de generalidad”. Este problema, clásicamente endilgado a FP, es sobre el requerimiento de un criterio de fiabilidad que permita la identificación del *tipo* relevante de proceso de formación que haría fiable a los *casos* de procesos de formación (Conee & Feldman 1998). El problema enseña que el fiabilismo no es una buena teoría de la justificación epistémica porque no proporciona un criterio general de fiabilidad. Según este problema, se tiene una multiplicidad diversa de procesos de formación asociados a un conjunto específico de creencias. Para dar cuenta de la fiabilidad de esos procesos, (i) se requiere una clasificación general de los diversos procesos de formación particulares mediante una categoría que refiera al tipo relevante de proceso que los incluye. Luego (ii) se requiere una definición satisfactoria del tipo relevante que explique por qué los procesos específicos que incluye son fiables, una que no apele a la caracterización de ningún proceso en particular.

El *conocimiento extendido* adolece de este problema porque no ejecuta exitosamente la labor (ii). Como he señalado, esta teoría propone que *el tipo de relevante para un caso de proceso de formación de creencias (a saber, dependencia cooperativa) es la integración*

apropiada mediante la interacción continua y recíproca entre las partes. Así, todo proceso particular de formación de creencias es cognitivamente hábil si pertenece a este tipo relevante de proceso de formación. Sin embargo, he indicado que una gran variedad de procesos que pertenecen a dicho tipo producen creencias incompatibles entre sí, incluso un mismo caso de proceso de formación tiene esa consecuencia. ¿Cuál es entonces la *variable* generalmente compartida que *hace la diferencia epistémica*? Si una multiplicidad de creencias con distinto contenido puede ser generada por los mismos patrones causales de formación de creencias, entonces la relación de relevancia explicativa que FV establece entre procesos y creencias verdaderas es algo que no puede determinarse. Del mismo modo, si el tipo relevante coincide con un caso específico de proceso de formación, entonces el criterio de fiabilidad no sería general. La razón es que la variable que hace la diferencia en relación con un proceso específico de formación de creencias es una variable que no explicaría la fiabilidad de los otros casos, los cuales pertenecen a la familia de procesos de formación definida por el criterio de integración. En pocas palabras, la fiabilidad debe ser un criterio correspondiente al *género* y no a la diferencia *específica* de los procesos de formación de creencias.

Por supuesto, alguien como Kitcher (2002) respondería a esta línea de crítica afirmando que la tipología de factores sociales involucrados en la formación de creencias es una cuestión no problemática de grados de generalidad y que sí es posible identificar los procesos sociales de formación de creencias que son fiables. En este sentido, una explicación causal de los mecanismos de interacción social no tendría por qué ser en principio incompatible con una justificación epistémica de algunos de esos mecanismos. Así, el relativismo detrás de la simetría causal en las explicaciones no sería una consecuencia irremediable.

Aunque Kitcher esté en lo correcto, el *conocimiento extendido* no ofrece los recursos suficientes para dar una justificación epistémica del conocimiento cooperativo. Aunque apela a FV para esa tarea, he mostrado que dicho principio no es explicativo de cómo los sistemas sociales cognitivos son conducentes al conocimiento porque la “habilidad” o “virtud” cognitivas están pensadas en términos causales más que epistémicos. En la formulación de la *condición adquisitiva* está presupuesta la formulación de la condición de integración, según la cual lo que cuenta como habilidad cognitiva es entendido sobre la base de los requisitos que un sistema social cognitivo satisface de acuerdo con EA.

Adicionalmente, el *conocimiento extendido* toma FV como una condición débil del conocimiento, necesaria pero no suficiente. Sin embargo, una mejor explicación de por qué un sujeto puede adquirir conocimiento sobre p^* mediante sistemas sociales cognitivos debe mostrar por qué dichos sistemas son *de hecho* cognitivamente hábiles independientemente de si satisfacen otras condiciones modales (seguridad, por ejemplo). El problema no es que FV no sea epistémicamente suficiente, sino más bien cómo FV sería epistémicamente necesaria. Para ello, no basta con introducir FV como un principio abstracto expresando una posición condicional según la cual “si SSC_1 es cognitivamente hábil, entonces S_1 sabe que p^* ”. El antecedente de la fórmula debe ser el caso si se pretende proporcionar una justificación epistémica de los casos reales de conocimiento cooperativo en situaciones de cambio epistémico. Por ejemplo, en vez de sólo afirmar que “S sabe que los agujeros negros existen en virtud de la manifestación de la habilidad cognitiva del interferómetro”, una buena teoría sobre la agencia epistémica debe explicar por qué el uso de dichas técnicas de detección de radiación produce en S una creencia con el estatus de conocimiento. Esto no sólo permitiría *atribuir crédito* a S, sino también *justificar* ciertos procesos de formación de creencias como epistémicamente exitosos y *distinguirlos* de aquellos que no lo son. La realización de las tres tareas que subrayo es algo que depende de resolver en última instancia el problema de generalidad que asiste a la teoría. Sin esta solución, no podría explicarse la agencia con derrotantes porque no habría criterio para determinar el estatus de un derrotante, así como no habría manera de saber cuándo un agente responde apropiadamente a un derrotante en situaciones de cambio epistémico.

Sin embargo, no hay por qué conceder que Kitcher tiene razón cuando afirma que una explicación del conocimiento en términos de procesos sociales de formación de creencias puede evadir fácilmente el relativismo epistémico. Según él, el relativismo es una consecuencia sólo si (i) la simetría causal se basa en una caracterización lo suficientemente amplia de la noción de tipos de causa o (ii) se abandona una concepción realista de la justificación y la verdad.

Frente a lo primero, Kitcher indica que, aunque *todos* los procesos sociales de formación de creencias comparten algunos patrones causales comunes, *algunos* de ellos son intuitivamente conducentes a creencias verdaderas en mayor proporción que otros porque tienen características distintivas especiales. Por ejemplo, la observación telescópica donde interactúan el astrónomo y su tubo óptico es más fiable al momento

de producir creencias sobre el cielo nocturno que ese mismo proceso cuando el aparato visual del astrónomo está bajo la influencia del LSD o los lentes del tubo presentan alguna aberración cromática. Así, cuando los tipos de causas se individualizan de manera más precisa, se puede apreciar que las creencias falsas y verdaderas no responden al mismo tipo de causa. Esto muestra que la simetría causal sólo tiene aplicación en un nivel muy alto de generalidad en el que sí tendría sentido la “igual curiosidad”.

Frente a lo segundo, Kitcher señala que la simetría causal tendría aplicación en niveles menos generales de explicación sólo si se concede de antemano una concepción relativista de la verdad y la justificación. Así, el *principio de simetría* implicaría el relativismo porque el valor de verdad de la creencia de que p (o el hecho de que esté justificada) sería relativo al proceso de formación que una comunidad toma como fiable y relevante para p . Por ejemplo, si el Libro del Apocalipsis es una fuente fiable de la creencia de que el diablo es el responsable del cambio climático según cierta comunidad del cristianismo protestante, entonces la creencia de que el cambio climático tiene una causa maligna personal sería verdadera. Similarmente, la creencia sobre el cambio climático antropogénico sería verdadera para la comunidad científica internacional si deriva de las teorías sobre correlaciones estadísticas entre el gas invernadero y la acción humana. Si esto es así, la explicación de la creencia de los miembros de la mencionada comunidad cristiana y de la creencia de los científicos sería simétrica porque ambas creencias se tomarían como teniendo “igual validez”. Para Kitcher, esta conclusión no se sigue porque el relativismo sobre la verdad y la justificación es fácilmente rechazable.

La aplicación futura que este trabajo atribuye al *comunitarismo* estaría ampliamente comprometida si ambos argumentos se toman seriamente. Por una parte, esto mostraría que los problemas de los que el *conocimiento extendido* adolece pueden remediarse haciendo algunos ajustes específicos a la teoría. Si el *conocimiento extendido* fue una versión mejorada de la *epistemología social mínima* en relación con el problema general sobre el sujeto relevante del conocimiento cooperativo, la *epistemología social mínima* proporcionaría los recursos necesarios para mejorar al *conocimiento extendido* en relación con el problema específico sobre la agencia de ese sujeto. Por otra parte, esto sugeriría que el carácter promisorio del *comunitarismo* para dar cuenta de la agencia epistémica en dependencia cooperativa es ilusorio en la medida en que su principio explicativo RE es problemático o prescindible. Si el conocimiento cooperativo no

implica el *relativismo epistémico*, ¿cómo podría el *comunitarismo* ser adecuado y coherente como teoría de la agencia epistémica cooperativa?

Los argumentos de Kitcher no son últimamente convincentes. Tal vez existan otras formas de restituir el poder explicativo del *conocimiento extendido* y de socavar la fecundidad del *comunitarismo*, pero este no es el caso. En las conclusiones de este trabajo expondré las razones generales que apoyan la fecundidad del *comunitarismo* como el único candidato a explicación sobre la agencia epistémica en dependencia cooperativa. Para este propósito, defenderé el principio RE de los ataques de Kitcher y mostraré cómo el principio CM logra evitar los problemas que conducen tanto a la *epistemología colectiva* como al *conocimiento extendido* a la inadecuación e incoherencia. Esto sería suficiente para establecer, por lo menos como resultado parcial de una investigación más amplia, la *viabilidad programática* del *comunitarismo* en la discusión sobre la manera como lo social sería constitutivo de la agencia epistémica.

Conclusiones Comunitaristas

13. La fecundidad del comunitarismo

El *comunitarismo* es una buena teoría si sus principios $\{IA, CM, RE\}$ explican de manera adecuada y coherente la agencia epistémica en dependencia cooperativa. Una manera de determinarlo sería estipular las condiciones bajo las cuales el *comunitarismo* sería inadecuado e incoherente. Esta ha sido la estrategia que seguí en mi evaluación de la *epistemología colectiva* y el *conocimiento extendido* con base en nuestra inferencia eliminativa. Sin embargo, existe al menos una condición cuya estipulación haría igualmente efectiva a la estrategia de eliminación en relación con el *comunitarismo* aun cuando esta teoría aún no haya sido sometida a la contrastación correspondiente. Me refiero a que existirían buenas razones para rechazar la *aplicación* futura del *comunitarismo* para dar cuenta del problema específico. Estas razones mostrarían que el *comunitarismo* no posee la virtud de la *fecundidad* y, por lo tanto, no podría afirmarse que sea la única teoría que podría explicar la agencia epistémica en dependencia cooperativa. En otras palabras, el uso del *comunitarismo* como base de un programa de investigación sobre la agencia epistémica en dependencia cooperativa estaría justificado por la satisfacción del siguiente condicional:

- Si el *comunitarismo* ha de emplearse para explicar E dado que es la única teoría que explica G y podría explicar E, entonces (*) *fecundidad del comunitarismo*.

La fecundidad se entiende generalmente como “la habilidad de los programas de investigación para desarrollarse” (Ivani 2019). Esta habilidad consiste en la viabilidad que un programa tiene de aplicarse en el futuro a la comprensión de nuevos fenómenos con el propósito de ampliar y mejorar el alcance de los principios explicativos del programa en cuestión. En este caso, si la fecundidad es una propiedad de los principios explicativos de un programa de investigación, entonces el *comunitarismo* no sería fecundo si sus principios constitutivos no le permiten proyectarse para ofrecer soluciones a problemas aún no resueltos. La agencia epistémica en dependencia cooperativa es uno de estos problemas.

A continuación, me ocuparé de evaluar dos razones con base en las cuales la condición (*) del anterior condicional sería socavada. La primera es la solidez de los argumentos

de Kitcher en contra del principio RE. La segunda es la incapacidad del principio CM de contrarrestar los mismos problemas que enfrentan los principios de las teorías rivales ya eliminadas. Argumentaré por qué ambas razones han de rechazarse considerando ambos principios explicativos por separado, de modo que tanto la *aceptación* presente como la *aplicación* futura del *comunitarismo* se pueda establecer más allá de las dudas.

13.1. Relativismo epistémico

Considérese el primer argumento antirrelativista de Kitcher. El *principio de simetría* permite entender el desacuerdo epistémico en casos de controversias científicas teniendo en cuenta que hay factores en la producción de creencias que son comunes a las partes en disputa. La simetría no individúa tales factores causales en términos de “trasfondo social, capacidades cognitivas e interacción entre el sujeto y la naturaleza”, como Kitcher asegura. La simetría causal muestra incluso que procesos de formación de creencias que consisten en formas específicas de estos tres factores también *subdeterminan* situaciones típicas de desacuerdo epistémico. El problema no es cuando una creencia cuyo proceso de formación satisface el criterio de fiabilidad *R* compite con otra creencia cuyo proceso no lo satisface, sino más bien cuando se comparan dos creencias cuyo proceso de formación satisface el mismo criterio de fiabilidad *R*. Así, aunque Kitcher compare el razonamiento probabilístico bayesiano con jugar a la ruleta rusa, y de ahí concluya que el primer proceso explica la adquisición de más creencias verdaderas que el segundo, tiene que dar cuenta fundamentalmente de aquellos casos comunes en la práctica científica en los que el uso del razonamiento probabilístico (o de las reglas de razonamiento en general) por parte de dos agentes genera creencias rivales entre ellos. Así, el crítico de la simetría como principio metodológico debe proporcionar un criterio de fiabilidad que sólo satisfaga una de las partes en desacuerdo: debe mostrar que *R* es la variable relevante para explicar la verdad de la creencia de que *p* cuando *p* v $\neg p$ es lo que está en cuestión. Sólo de esta manera el crítico probaría que hay distintos tipos de causas asociados a la producción de creencias verdaderas, es decir, que la satisfacción de la curiosidad frente a la verdad no es igual a la satisfacción de la curiosidad frente a la falsedad. Por su parte, la sociología del conocimiento ha mostrado extensamente durante más de 50 años que los criterios que los filósofos introducen generalmente en tareas de justificación epistémica son

simétricos respecto de las creencias que retrospectivamente se asumen como verdaderas o falsas. Los candidatos a *R* son variables causales que intervienen en igual medida en la generación de creencias con distinto contenido. Hasta que el crítico no ofrezca un buen ejemplo de *R* como discriminatorio de la verdad y la falsedad en una situación de desacuerdo científico, el *principio de simetría* será explicativamente útil para entender la producción de creencias en dependencia cooperativa en términos de los mismos patrones causales.

Considérese ahora el segundo argumento antirrelativista. Este tiene que ver con las consecuencias epistemológicas más que metodológicas del *principio de simetría*. Al hacer tareas de justificación epistémica (esto es, al examinar los méritos de una de las partes del desacuerdo epistémico), se puede asumir la perspectiva de los actores o la perspectiva del analista. Se puede considerar los *juicios* sobre la verdad y la falsedad de las creencias en conflicto (así como sobre el éxito y el fracaso de los procesos de formación de creencias respectivos) apelando a las *razones de los agentes epistémicos* que intervienen en el desacuerdo o a las *razones de los estudiosos* del desacuerdo. Luego se determinaría finalmente si el relativismo puede o no evadirse desde al menos alguna de las perspectivas. Esto dependerá en todo caso de si como mínimo una de las siguientes cinco condiciones constitutivas del relativismo no se satisface (Kusch 2019, p. 273):

- (1) *Dependencia*: Los juicios que atribuyen un estatus epistémico a una persona o creencia (=juicios E) son relativos a estándares epistémicos. Conjuntos de dichos estándares forman sistemas epistémicos.
- (2) *No absolutismo*: Ninguno de estos estándares o sistemas es absolutamente correcto.
- (3) *Pluralidad*: Hay (ha habido o podría haber) más de un sistema epistémico.
- (4) *Conflicto*: Los juicios E de diferentes sistemas epistémicos pueden entrar en conflicto.
- (5) *No neutralidad*: Cuando los juicios E (validados (licenced) por diferentes estándares o diferentes sistemas) entran en conflicto, no existen —al menos en casos importantes— formas de adjudicación que sean neutrales e independientes respecto de dichos sistemas.

Sobre esta base, considérese entonces las dos perspectivas mencionadas. Desde la perspectiva de los actores, se puede apreciar cómo cada parte en desacuerdo toma su propia creencia como verdadera y su proceso de formación como exitoso, mientras que

toma la creencia del rival como falsa y a su proceso de formación como defectuoso. En términos más técnicos:

- En una situación en que S_1 cree que p y S_2 cree que $\neg p$, si S_1 y S_2 comparten o no un mismo sistema epistémico (que incluye un criterio epistémico de fiabilidad R relevante del proceso de formación de creencias SSC), S_1 dará una justificación epistémica de p arguyendo que el proceso de formación de p satisface R mientras que el proceso de formación de la creencia de S_2 de que $\neg p$ no satisface R , y viceversa.

Por ejemplo, mientras Galileo consideraba que el proceso de observación telescópica satisfacía R y, por lo tanto, la creencia en las manchas solares era verdadera, para los cardenales jesuitas el proceso de observación telescópica no satisfacía R y, por lo tanto, la creencia en las manchas solares era falsa. Para el primero, las manchas estaban en el mundo; para los segundos, las manchas estaban en el telescopio (Gingerich 2011). Similarmente, mientras que para Huygens el fenómeno de la suspensión anómala del agua producido por el experimento con la bomba de aire era evidencia de que la ley de la presión del aire era falsa, para Boyle el fenómeno de la suspensión anómala no era un experimento crucial contra la ley de la presión del aire. Ambos filósofos naturales formaron creencias distintas sobre el fenómeno de la suspensión anómala como resultado del mismo proceso experimental (Shapin & Schaffer 2018).

Este planteamiento indica que una aproximación desde la perspectiva de los actores a la justificación epistémica en situaciones de desacuerdo apoya una lectura relativista de los juicios y estándares de conocimiento. Por lo menos, las condiciones (1), (3), y (4) se satisfacen sin lugar a dudas. Sin embargo, desde la perspectiva del analista se podría negar que las condiciones (2) y (5) se cumplen. Si hay *metacriterios* de justificación epistémica, esos criterios han de ser absolutos. Esta afirmación se puede conceder aun cuando las demás condiciones tengan lugar.

Al estudiar el desacuerdo, el analista antirrelativista simplemente debe mostrar que hay criterios independientes de los estándares de los actores que justifican una de las creencias en conflicto o que alguno de los estándares de los actores es absolutamente correcto. Lo primero, la *estrategia anacrónica*, es muy común cuando se evalúan los méritos de la ciencia del pasado en términos de los estándares del presente. Al apelar a nuestro sistema epistémico actual, tenemos buenas razones para afirmar que Galileo y

Boyle formaron creencias verdaderas. Aunque sus procesos de formación de creencias no fueron conducentes al conocimiento, eso no significa que no haya procesos de formación de creencias que sí lo sean. De la misma manera, se puede afirmar que algunos de los procesos de formación de creencias propios de los actores fueron de hecho conducentes al conocimiento porque satisfacían estándares absolutamente correctos. Esto segundo, la *estrategia retrospectiva*, es muy común de los análisis del cambio científico que toman los estándares epistémicos históricamente situados como conducentes (aproximadamente) a la verdad. Según esta visión, si la creencia de que p fue la creencia victoriosa una vez el desacuerdo fue clausurado, el estándar epistémico R asociado a la producción de p es absolutamente correcto. Así, las fuentes de respaldo de las creencias de Galileo y Boyle satisfacían estándares superiores a los estándares de las fuentes de sus respectivos rivales.

Esta doble estrategia de justificación epistémica no es decisiva contra el relativismo. En ningún caso se refutan las condiciones (2) y (5). Que existan criterios neutrales respecto de los sistemas epistémicos de los actores no prueba que dichos criterios sean enteramente independientes ni absolutamente correctos. Tampoco la existencia de criterios dependientes de los sistemas epistémicos de los actores que se preservan a través del cambio científico demuestra por sí mismo que son criterios absolutamente correctos. En ambos casos, el relativista no tiene inconvenientes en rechazar la afirmación general de que, si hay *metacriterios* de justificación epistémica, esos criterios han de ser *absolutos*. Estas son las razones.

Para empezar, los criterios independientes sólo tienen una neutralidad relativa. Esto significa que sólo son neutrales respecto de los sistemas epistémicos involucrados por las partes en desacuerdo. ¿Cómo se justifica que, además de neutrales, son totalmente independientes y absolutamente correctos? La *estrategia anacrónica* simplemente cambia el criterio de justificación relativo al actor por el criterio de justificación relativo al analista. Así, se tiene en últimas el mismo juicio relativizado según esta fórmula: *la creencia de que p es verdadera porque fue producida por el proceso SSC, proceso que satisface el criterio R relativo al sistema epistémico C del analista A* . Puesto así, la adjudicación del analista sería neutral porque la independencia del criterio R se puede “medir” temporal y espacialmente respecto de los sistemas epistémicos de la situación bajo estudio. Sin embargo, de esto no se sigue que (i) R sea independiente de *cualquier* sistema

epistémico o que (ii) el sistema epistémico del cual es dependiente sea *absolutamente* correcto.

En contra de estas dos tesis, el relativista siempre estaría dispuesto a mostrar con éxito que cualquier candidato a R es dependiente de algún sistema (aunque sea independiente de otros sistemas) y que la justificación absoluta de R es inevitablemente circular. Cuando el analista justifica SSC con base en R para respaldar la creencia de que p , y luego pretende justificar R como superior a R^* , no tiene otro recurso que apelar a su propio sistema epistémico más amplio. Al hacer esto, el analista simplemente está introduciendo su propio sistema epistémico C dentro de la pluralidad de sistemas que entran en conflicto, queriendo adjudicar respecto de C con base en sus propios estándares internos. Esto es justamente lo que Kitcher hace cuando contrasta la fiabilidad del razonamiento probabilístico con las prácticas mágicas al momento de formar creencias ordinarias. Es lo mismo que *nosotros* hacemos cuando afirmamos que la física de Einstein es superior a la de Aristóteles, etc. Sin embargo, las cinco condiciones del relativismo también se satisfacen conjuntamente en este nuevo escenario en que el analista pasa a jugar el papel de actor. ¿Dónde está entonces la evasión?

Una crítica similar puede hacerse a la *estrategia retrospectiva*. Según esta estrategia, el conocimiento siempre está de lado de la parte victoriosa en el desacuerdo. Aunque el estándar epistémico para la adjudicación es relativo al sistema epistémico del vencedor, este estándar es absolutamente correcto. La preocupación del antirrelativista en este punto es doble. Una es mostrar la superioridad del estándar sin apelar al sistema epistémico al que dicho estándar pertenece. La otra es mostrar la validez absoluta del estándar de forma satisfactoria.

La primera preocupación tiene su origen en el conocido “problema del criterio” (Chilsholm 1973). Según este problema, todo intento de justificación de los estándares epistémicos cae en un regreso al infinito, en terminación dogmática o en circularidad. Una justificación epistémica absoluta de los estándares es incompatible con todas estas opciones. Sin embargo, para un relativista, las consecuencias escépticas de estas tres salidas inviables derivan del absolutismo de la justificación epistémica, no del relativismo. Este último convive bien con la idea de que existen diferentes tipos de conocimiento que satisfacen diferentes criterios epistémicos. La intuición ordinaria

según la cual conocemos muchas cosas es rescatada por una visión del conocimiento como relativo a sistemas epistémicos. El escepticismo que socava esta intuición sólo aparece ante el requerimiento de un metacriterio general que aplique a todos esos diferentes conocimientos. Ese requerimiento, el relativista concluye, no es otra cosa que la tesis del absolutismo epistémico (Kusch 2017).

La segunda preocupación podría evadirse mediante un argumento directo o uno indirecto. El directo probaría que los estándares absolutos existen o pueden ser conocidos. El indirecto demostraría el absolutismo epistémico mostrando que el relativismo es una postura que se socava a sí misma. Si ambas formas argumentativas son exitosas, entonces sería posible formular juicios absolutos y tomarlos como verdaderos, como aquel según el cual “el experimento del péndulo de Foucault prueba la verdad del sistema heliocéntrico” o “las observaciones telescópicas de Galileo prueban la verdad del sistema heliocéntrico”. A diferencia de los juicios relativizados, los juicios absolutos no especifican el sistema epistémico correspondiente porque su validez no es relativa a ningún sistema. Si hay de hecho juicios absolutos que son verdaderos, entonces el relativismo es falso.

Un intento destacable de argumento directo ha sido apelar al externismo, arguyendo que un sujeto puede tener justificación epistémica aun cuando no posea justificación dialéctica (Carter & Gordon 2014). Esto significa que el sujeto tiene conocimiento porque satisface un estándar absoluto aun cuando no conozca (reflexivamente) ese estándar. Esta salida ha sido problematizada ampliamente (Carter & McKenna forthcoming; Fernández 2018; Kusch 2017; Stroud 1994), en parte por muchas de las mismas razones que he presentado en contra del externismo del *conocimiento extendido* en el capítulo tercero. En todo caso, una exposición y evaluación detalladas de las críticas contra este argumento está por fuera de los propósitos de estas páginas.

Propuestas de argumentos indirectos son el siguiente par. Uno ha sido refutar el “modelo de reemplazo” sobre el relativismo mostrando que aceptar los juicios epistémicos relativizados tiene consecuencias absurdas (Boghossian 2006). Esta movida ha sido minuciosamente criticada y puesta como inconcluyente (Bloor 2007; Kusch 2009a). Otro más importante tiene que ver con una sexta condición atribuida al relativismo por parte de sus oponentes, a saber:

(6) *Igual validez*: Los diferentes sistemas epistémicos (sus estándares y los juicios que acreditan) son igualmente válidos. (Kusch 2019, p. 273)

Esta condición es la que Kitcher parece tener presente cuando asegura que una visión relativista de la verdad y la justificación es inaceptable. De hecho, esta condición ha sido el signo distintivo del relativismo en el discurso filosófico, a pesar de que “ningún relativista, hasta donde tengo conocimiento, defiende que todas las visiones son igualmente válidas” (Herbert 2001, p. 440). A partir de la misma, los filósofos han desarrollado dos tareas de manera beligerante. Han rechazado el relativismo por socavar la posibilidad misma de la justificación epistémica y han intentado salvar la sensatez de otras posiciones semejantes bajo el nombre de “pluralismo”.

Frente a ambas tareas, el relativista niega que su posición implique la tesis de la igual validez y, en consecuencia, afirma que “pluralismo” y “relativismo” hacen referencia a la misma posición. La razón es que el relativista no niega la posibilidad de la justificación epistémica, sino más bien la posibilidad de la *justificación epistémica absoluta*. Para el relativista, los juicios epistémicos sólo pueden ser *relativamente correctos*. Por supuesto, los oponentes consideran que la noción de *validez relativa* implica la *igual validez* y que esta última implica la *no validez* después de todo. Sin embargo, el relativista tiene otra conclusión: *la validez relativa implica la no validez absoluta*. Esto significa que sus juicios epistémicos son relativamente válidos a su sistema epistémico de la misma manera que los juicios de sus rivales lo son respecto del sistema epistémico de ellos. Como no hay una manera neutral de mostrar la superioridad de un sistema frente a otro, el sistema epistémico del relativista no es absolutamente válido de la misma manera que el sistema epistémico de sus rivales no lo es. En pocas palabras, el relativista considera que su propio sistema es superior en cuanto *actor* y desde su perspectiva, aunque para él no sea absolutamente superior en cuanto *analista* (Kusch 2017).

De hecho, el problema detrás de esta línea de crítica es que no tiene en cuenta que los “juicios concernientes a la igual validez de los sistemas epistémicos presupone una perspectiva más allá de dichos sistemas” (Kusch 2019, p. 276). La misma observación aplica igualmente para las concepciones metafísicas de la verdad fundamentadas en un realismo alético. La dificultad aquí es que la existencia de esta perspectiva o la misma posibilidad de asumirla (perspectiva que tendría que ser totalmente independiente de cualquier sistema epistémico) es lo que el relativista justamente pone en cuestión. Así,

el argumento absolutista basado en la igual validez resulta ser una petición de principio. Aquí el escenario relativista antes descrito reaparece con claridad: el absolutista está justificando la superioridad de su postura apelando a un compromiso de su propio punto de vista, a saber, que el relativismo implica la igual validez. Sin embargo, para el punto de vista del relativista, el relativismo no implica la igual validez (Bloor 2011b). En este escenario, la forma como el absolutista justifica su propia posición y evalúa la postura del relativista no es neutral, sino enteramente circular.

En resumen, el relativismo sobre la justificación epistémica ha de entenderse como sigue:

[Los juicios] J_1 y J_2 pueden ser a lo sumo “relativamente correctos”, esto es, correctos relativo a sus respectivos sistemas epistémicos, F_1 y F_2 . F_1 y F_2 sólo pueden ser a su vez “relativamente correctos”: no hay otra manera de evaluarlos que no sea usando F_1 y F_2 , o algún otro sistema epistémico; y ninguno de estos sistemas es absolutamente correcto. (Kusch 2019, p. 276)

¿Prueba todo esto que el principio RE es verdadero? La respuesta es obviamente negativa, pero algo tan demandante no se requiere para salvar el potencial explicativo de dicho principio de las acusaciones de Kitcher. Lo que sí pone de manifiesto es que esas acusaciones son más débiles de lo que se tiende a asumir. Según los propósitos de este trabajo, estas consideraciones son suficientes para mostrar que RE es viable como consigna metodológica y como posición epistemológica. De hecho, dicho principio ha mostrado sus frutos según ambos usos. Metodológicamente, el relativismo ha permitido producir un número significativo de investigación empírica en el área bien consolidada de los estudios sociales de la ciencia. Filosóficamente, el relativismo es objeto de investigación filosófica actual no sólo en epistemología, sino también en filosofía de la ciencia, metafísica, metaética y semántica. El “paradigma” comunitarista practicado por algunos filósofos se ha enfocado en los últimos años en articular mejor este principio explicativo y en usarlo como “ejemplar” para resolver problemas concomitantes con las anteriores áreas de investigación. Concediendo esta analogía kuhniana entre el *comunitarismo* y el progreso de la “ciencia normal”, estos dos hechos que señalo serían un indicador de que RE es un principio con fecundidad más que un error conceptual y un problema social.

Si toda esta primera defensa es correcta, la observación final por hacer es la siguiente: la *aplicación* futura del *comunitarismo* no puede rechazarse porque RE esté refutado.

13.2. Instituciones y comunidades

Buena parte de los problemas de las teorías rivales al *comunitarismo* derivan de sus compromisos metafísicos más que epistémicos respecto del sujeto de conocimiento. Me refiero a que la manera como la *epistemología colectiva* y el *conocimiento extendido* caracterizan respectivamente las tesis CA e IA es la fuente principal de su limitación explicativa. La razón general es que sus caracterizaciones terminan concediendo demasiado al individualismo epistémico tradicional. La dependencia epistémica, especialmente la dependencia cooperativa, es un serio desafío a la concepción de los sujetos epistémicos como mentes singulares que pueden adquirir conocimiento autónomamente. Por ello la expectativa de nuestros análisis es que una explicación del conocimiento cooperativo se distancie de dicha concepción clásica de manera importante. Sin dicho distanciamiento, toda explicación que se pretenda ofrecer adolecerá de todos o algunos de los mismos problemas por evadir.

La *epistemología colectiva* busca preservar “aquella idea vieja e importante” según la cual el sujeto que conoce entiende lo que conoce y posee la evidencia relevante de lo que conoce. Para esto conserva CVJ. Su maniobra es postular a los grupos como los sujetos relevantes del conocimiento cooperativo, donde las comunidades como un todo se caracterizan de la misma manera como se conciben los sujetos individuales. El colectivismo del agente epistémico plantea que los grupos tienen estados intencionales de manera semejante a como los individuos los tienen. Esto los hace capaces de poseer actitudes proposicionales y de comportarse como agentes que producen, deliberan y evalúan. En otras palabras, la *epistemología colectiva* explica el conocimiento cooperativo haciendo extensivo el modelo individualista del sujeto epistémico a su modelo de agentes grupales. Así, el colectivista no tiene inconvenientes en sostener que algunas proposiciones son conocidas individualmente mientras que algunas otras sólo son conocidas colectivamente en ciertos casos. Dado que (i) el conocimiento en general satisface CVJ, (ii) el conocimiento cooperativo es un tipo especial de conocimiento, y (iii) el modelo individualista tradicional es compatible con CVJ, entonces el modelo colectivista ha de ser compatible con CVJ incorporando los criterios de compatibilidad que el modelo individualista satisface. Esos criterios tienen que ver fundamentalmente con dos atributos de los sujetos epistémicos, a saber, que son *agentes intencionales*. De esta manera, el colectivismo da cuenta de cómo los grupos son últimamente capaces de conocimiento cooperativo.

Mientras tanto, el *conocimiento extendido* se propone preservar el individualismo del agente epistémico bajo la idea del sujeto vicario: aquel individuo que conoce “sin poseer la evidencia de la verdad de lo que conoce, quizás incluso sin entender completamente lo que conoce”. Para esto rechaza radicalmente CVJ introduciendo el principio FV, el cual caracteriza a su vez apelando al principio EA. En efecto, cabe recordar que un sistema cognitivo extendido y distribuido se caracteriza por satisfacer la condición de interacción (según la cual se requiere que sus “miembros *interactúen continua y recíprocamente* unos con otros”). Además, esta condición hace que el sistema cuente como conducente al conocimiento (ya que “la satisfacción del mismo criterio (...) es requerida para que un proceso sea integrado dentro del sistema cognitivo del agente y *de esa manera cuente como conducente al conocimiento*”).

La combinación de estos dos principios permite a la teoría modelar los grupos como capaces de cognición, pero apelando a una concepción de la mente basada en la teoría de los sistemas dinámicos. EA plantea que los procesos cognitivos no se restringen a lo que ocurre en la cabeza de los sujetos individuales, aunque la cognición como proceso sistémico se centre en ellos. Así, los individuos son capaces de conocimiento cooperativo porque la dependencia epistémica está referida a la producción más que a la posesión de conocimiento. Aunque las comunidades cuentan como sistemas cognitivos fiables que producen p^* , sólo los individuos miembros saben que p^* .

¿Qué concede esto al individualismo tradicional? No tanto como el colectivismo, pero sí un presupuesto importante. El *conocimiento extendido* sólo amplía los límites del aparato cognitivo de los sujetos individuales, haciendo de los artefactos y de otros individuos recursos que dichos sujetos pueden integrar a sus facultades orgánicas básicas. Desde esta perspectiva, el conocimiento es social sólo en el sentido en que formas de interacción personal como el testimonio y la cooperación cuentan como procesos fiables de formación de creencias. Sin embargo, el centro de atención será siempre el sujeto individual de la adscripción epistémica en cualquiera de las dos formas de dependencia epistémica. Ese sujeto toma los otros individuos como si fueran meras fuentes de información que le generan ciertas utilidades cognitivas, tal como lo hacen sus propias facultades (como la percepción) y los artefactos (como los telescopios). A falta de un argumento adicional, esta visión parece desconocer que los individuos que integran comunidades son agentes intencionales, de modo que no podrían ponerse en el mismo nivel categorial en que se ubicarían los artefactos y

nuestros mecanismos cognitivos. La razón es simple: los seres humanos no establecen *acuerdos* con la cultura material y la naturaleza como sí lo hacen con otros seres humanos cuando interactúan entre sí. El *conocimiento extendido* pasa por alto esta característica constitutiva de las sociedades, al igual que el individualismo tradicional.

El *comunitarismo* pone a disposición un modelo alternativo de la naturaleza y dinámica de los grupos humanos. Este modelo se distancia del individualismo tradicional en la medida en que rechaza moderadamente CVJ al formularlo con base en el principio RE, el cual deriva a su vez del principio CM. Este último plantea que (A) el conocimiento es un estatus social y (B) las atribuciones de conocimiento se hacen generalmente a comunidades. Esta maniobra introduce a su vez dos conceptos clave para entender la dependencia intersubjetiva en general y la dependencia epistémica en particular, a saber, los conceptos de *institución* y de *acuerdo*. Kusch (2002) resume su posición de la siguiente forma:

Primero, los actos de habla que producen y reproducen las instituciones son últimamente autorreferenciales. Los actos de habla sobre monedas crean las monedas como el referente de esos actos. Segundo, las instituciones sociales están ellas mismas sujetas a la “lógica” del finitismo: son construidas (performed) y sus caminos no están predeterminados por reglas y normas. (Las reglas y normas son en sí mismas instituciones sociales). Los actores sociales tienen que tomar decisiones respecto de los discos metales y otros objetos: ¿esta es una situación en la que es apropiado usar discos metales para intercambiar bienes? ¿Este disco metal es similar a aquellos que hemos usado como monedas anteriormente? Y tercero, muchas instituciones sociales tienen el carácter de mi “modelo de consenso local”. Para repetirlo, asumamos que los relojes se mueven en un espacio confinado y que cada uno de ellos colisiona regularmente con uno o más de los otros relojes. Siempre que las colisiones ocurren, los relojes en colisión calculan “colectivamente” la media de sus tiempos, se resetean a sí mismos en ese tiempo, y luego se separan —cada uno exhibiendo nuevamente su forma única de correr según una velocidad dada— antes de colisionar a su vez con otros relojes. En este escenario, todo consenso es local y temporal, y ninguno de los relojes puede “saber” qué sería el “consenso colectivo” de todos los relojes (esto es, el rango de frecuencia de todos los tiempos). (p. 206)

En otras palabras, las instituciones son producidas y sostenidas por las atribuciones de las comunidades; las comunidades son individuos en interacción que llevan a cabo procesos consensuales acerca de dichas atribuciones; y estos procesos consensuales son variables y contextuales (lo que significa, entre otras cosas, que las comunidades no son homogéneas ni estáticas). Puesto así, se puede apreciar el vínculo existente entre

CM y RE. Una manera sencilla de expresarlo sería mediante este razonamiento: si los estándares de conocimiento son instituciones sociales, la existencia de instituciones depende de la existencia de comunidades, y las comunidades son variables y contextuales, entonces los estándares de conocimiento son variables y contextuales. Desde luego, afirmar que el conocimiento es relativo a sistemas epistémicos compuestos por estándares epistémicos, como sostuve más arriba, equivale a afirmar que el conocimiento es relativo a comunidades.

Sobre esta base, el *comunitarismo* explica quién es capaz de conocimiento cooperativo al proponer que las comunidades como un todo no conocen p^* , sino más bien los individuos miembros en interacción. Esto significa que cada individuo de la comunidad es capaz de conocimiento cooperativo en la medida en que tiene una *creencia que involucra al grupo* y que satisface los estándares epistémicos relativos a ese grupo. En otras palabras, los individuos miembros de la comunidad saben que p^* ya que p^* es una institución relativa a ese grupo, la cual es siempre atribuible a (y por) sus miembros, así como a sujetos que no participan de esa comunidad en algunos casos.

Finalmente, el *comunitarismo* no adolece de los problemas de sus dos teorías rivales por las siguientes razones. De un lado, CM es incompatible con la “concepción mitológica de las comunidades” que “personifica la comunidad, para hablar de ella como si fuera capaz de hacer el mismo tipo de cosas que los miembros individuales de la comunidad pueden hacer” (Brandom en Kusch 2009a, p. 21). El problema de esta concepción es que es extraño ver mentes grupales discutiendo y llegando a acuerdos las unas con las otras. En contraste, el comunitarista ve “la interacción entre individuos en grupos y entre grupos, no las acciones de los grupos como un todo” (Kusch 2009a, p. 22). Cuando los grupos se toman como personas, emergen los problemas de mentes vicarias, de individuación y de formación de estados intencionales irreductiblemente colectivos. Las mentes grupales no cambian sus estados epistémicos a través del tiempo de la misma manera como los individuos lo hacen. Más bien, el consenso en las respuestas a la interacción entre individuos es un proceso temporal gradual más que un cambio radical e instantáneo. De manera correspondiente, las mentes grupales no discrepan y resuelven sus diferencias de la misma manera como los individuos lo hacen. Una comunidad personificada no trata de convencer racionalmente a otra comunidad personificada en una situación de desacuerdo. Más bien, un conjunto de individuos quienes concuerdan sobre un asunto en particular trata de convencer a otro conjunto

de individuos quienes concuerdan sobre otro asunto que está en conflicto con el primero. Algunos individuos del segundo conjunto son persuadidos, otros presentan resistencia siendo convencidos más tarde, y otros nunca llegan a estarlo, etc. Como Bloor (1997) diría respecto de las “extensiones fijas” postuladas por el *determinismo del significado*, los estados intencionales de mentes grupales que personifican las entidades colectivas, y que se presentan como el referente de las adscripciones lingüísticas colectivas, “son simplemente ficciones creadas por una teoría filosófica” (p. 24).

De otro lado, CM enseña algo importante sobre la agencia de los individuos miembros y sobre los estándares de conocimiento. En primer lugar, el estatus epistémico que p^* ostenta no es el resultado de la agencia evaluativa individual del sujeto a quien se adscribe. Antes bien, las creencias comunitarias son producto de los acuerdos entre los miembros y, en cuando mecanismos consensuales, involucran los estados intencionales requeridos para la comprensión, la deliberación y la sanción. Cuando los relojes colisionan, ninguno de ellos resetea a los demás a fin de que estos últimos se ajusten a su propio cálculo del tiempo. Antes bien, cada reloj modifica su propio tiempo (la creencia individual que involucra al grupo) con base en la media de sus tiempos resultante de la colisión (la creencia comunitaria). Esto quiere decir que, cuando los individuos interactúan, ninguno usa al resto de la comunidad para formar una actitud doxástica con el estatus de conocimiento. Antes bien, cada miembro de la comunidad está dispuesto a tomar p^* como la creencia comunitaria después de procesos de deliberación y toma de decisiones conjuntas. Como el resultado claro de una *negociación*, p^* representa una posición intermedia o equilibrada que es satisfactoria para las partes luego de perder y ganar ciertas cosas respecto de sus posiciones iniciales. Esto significa que la agencia de los miembros de la comunidad no puede centrarse de manera preponderante en un solo individuo, pues el acuerdo involucra la agencia causal y evaluativa de *todos* los miembros a partir de sus propios estados intencionales y del trasfondo de otras instituciones producto de acuerdos previos.

Adicionalmente, el *comunitarismo* tiene algo que decir frente a las concepciones de agencia epistémica de acuerdo con las combinaciones presentadas en el capítulo tercero. Aunque este es un *explanandum* que la teoría podría seriamente explotar en un lugar distinto a este trabajo, los siguientes puntos serían los más destacables sobre la agencia epistémica en comparación con sus teorías rivales.

Primero, la agencia causal desempeña un papel necesario en la producción del conocimiento cooperativo. Esta agencia se atribuye fundamentalmente a los poderes causales del mundo natural y a los mecanismos cognitivos de los individuos cuando interactúan con el mundo. Sin embargo, ni el mundo material independiente ni nuestras condiciones biológicas tienen agencia evaluativa subjetiva. Esto es algo que sólo poseen los agentes intencionales que tienen estados reflexivos.

Segundo, la agencia evaluación de los seres humanos no es únicamente subjetiva, sino fundamentalmente interpersonal. La deliberación se desarrolla por individuos y entre individuos. Si la tesis de lo social como precondition es por lo demás correcta, entonces la agencia evaluativa subjetiva no es posible en relación con sujetos individuales aislados. Cada sujeto delibera individualmente en la medida en que delibera con otros sujetos en comunidad o en la medida en que lo hace sobre la base de los estándares de deliberación que recibió en una comunidad o que esa comunidad le atribuye.

Tercero, si la teoría de las instituciones es correcta, entonces la agencia subjetiva no puede entenderse prescindiendo de la agencia intersubjetiva. Me refiero a que los agentes intencionales siempre forman creencias a partir de las cuales atribuyen agencia causal al mundo, a sus facultades orgánicas y a los artefactos. Esto no significa que la realidad natural no tenga en sí misma poderes causales. Significa más bien que nuestras atribuciones de agencia son creencias empíricas que otorgan estatus de agencia causal relevantes para las comunidades: “los miembros de G creemos (y por lo tanto constituimos una clasificación que lo hace así) que estos discos metales son cobre”. En otras palabras, la agencia intersubjetiva involucrada en las atribuciones permite la *adjudicación* de propiedades sociales a los poderes causales de la realidad no social (mediante la clasificación) y la *vinculación* a la comunidad (mediante la clasificación a través de creencias comunitarias).

Por ejemplo, la manera como clasificamos ciertos objetos con base en nuestras creencias comunitarias determina la forma como nos relacionamos con ellos. Que las señales registradas por la técnica de interferometría cuenten como evidencia de la existencia de los agujeros negros depende de la manera como pensamos que la realidad material está últimamente constituida. Eso no significa, sin embargo, que el mundo no desempeñe papel causal alguno en la manera como fijamos los estatus que le atribuimos. Similarmente, la manera como adjudicamos estatus de conocimiento a

sujetos epistémicos determina la forma como ordenamos nuestras prácticas cognitivas. La dependencia epistémica emula al orden de la sociedad porque la posición, importancia y modo de interacción que tiene un investigador titular, un estudiante de posgrado o un divulgador de medios está determinado por el estatus que ostenta dentro de la comunidad científica correspondiente. Por último, la manera como nos relacionamos con ciertos artefactos determina la forma como pueden emplearse en nuestras prácticas cognitivas según ciertos propósitos e intereses compartidos. Además de sus propiedades físicas, funcionales y estructurales, los artefactos son fuentes de información según las intenciones compartidas de sus usuarios en el contexto de aplicación relevante.

Estas observaciones sobre la agencia intersubjetiva se conectan con la manera como CM sugiere concebir los estándares epistémicos. Dichos estándares han de entenderse igualmente en términos de atribuciones. Los estándares de conocimiento y sus cognados son algo creado y recreado por sus usuarios. De la misma manera que los estatus de conocimiento para juicios y sujetos epistémicos son relativos a comunidades, “los hechos y los objetos no son normativos en y de sí mismos. Nada acerca de una puerta fija cómo ‘debe’ ser vista o entendida. Los hechos y los objetos pueden figurar como estándares sólo cuando han sido adoptados como estándares” (Kusch 2002, p. 98).

Este planteamiento es importante en la medida en que proporciona una visión aún más social del conocimiento al tomar los estándares como instituciones. A diferencia de las teorías rivales, particularmente el *conocimiento extendido*, el *comunitarismo* plantea que “los estados epistémicamente virtuosos son estados sociales, no estados psicológicos. Y en cuanto estados sociales, son variables y contextuales” (Kusch 2002, p. 101). Por ejemplo, el proceso de formación telescópica o la práctica experimental no contaban como conducentes al conocimiento antes de que fueran *institucionalizados* como metodologías de investigación durante la así llamada Revolución Científica. Otorgar el estatus de “conducente al conocimiento” a un proceso de formación de creencias requiere de largos y complejos trabajos de acuerdo entre los individuos. En estos trabajos interactúan los individuos con el mundo, con artefactos, y entre ellos mismos. Dentro de las negociaciones se ponderan preguntas del siguiente tipo: ¿está el aparato bien calibrado? ¿Tus lecturas concuerdan con las mías? ¿Puede usarse este aparato para investigar otras partes de la naturaleza? ¿Por qué tenemos dos resultados distintos si llevamos a cabo los experimentos bajo los mismos parámetros? ¿Son los

reportes consistentes con la teoría? ¿Por qué he de confiar en tus muestras? ¿Nuestro ejemplar es promisorio para ser aplicado a este nuevo caso? Como se puede apreciar, los resultados cognitivos de procesos de formación de creencias, al menos en relación con el conocimiento cooperativo, no son procesos en los que los agentes intencionales no desempeñen un papel enteramente activo en su producción. Por eso las imputaciones de responsabilidad epistémica estarían dirigidas fundamentalmente a las personas más que a sus recursos institucionalizados.

Por supuesto, existe cierta similitud entre la noción “comunitarista” del acuerdo y el concepto “extendido” de interacción. Sin embargo, la diferencia crucial entre ambos es que mientras el *conocimiento extendido* toma la habilidad cognitiva como una propiedad causal del sistema en interacción, el *comunitarismo* toma la habilidad cognitiva como el estatus social que un sistema tiene según los individuos miembros de la comunidad. Así, los estándares epistémicos son normativos más que causales. Si los individuos deciden qué cuenta como estándar epistémico y a qué se aplica, entonces los individuos son responsables de los productos cognitivos y de los procesos de adquisición de conocimiento cooperativo. Dicho en pocas palabras, la dependencia cooperativa entendida como procesos de generación de conocimiento no es algo que responde por nuestros compromisos doxásticos, sino algo por lo cual debemos responder como sus creadores.

Si toda esta segunda defensa es correcta, la observación final por hacer es la siguiente: a fin de dar cuenta de la agencia epistémica del sujeto capaz de conocimiento cooperativo, no hay que personificar las comunidades y tampoco extender ni distribuir la mente individual. Así, la *aplicación* futura del *comunitarismo* no puede rechazarse porque CM pueda enfrentar los mismos problemas de las teorías eliminadas.

14. Conclusión final

Llegados a este punto, una recapitulación breve del desarrollo argumentativo de todas estas páginas sería deseable como cierre de este trabajo. Ante el problema general sobre el sujeto capaz de conocimiento cooperativo y el problema específico sobre la agencia requerida por ese sujeto, seleccioné las únicas tres explicaciones disponibles en los análisis sociales del conocimiento, a saber: la *epistemología colectiva*, el *conocimiento extendido* y el *comunitarismo*. Luego mostré cómo cada una logra dar cuenta del problema general satisfactoriamente. Sin embargo, argumenté después que la

epistemología colectiva y el *conocimiento extendido* fracasan en dar cuenta del problema específico. Así, he concluido que el *comunitarismo* es la única teoría disponible que explica el problema general y explicaría el problema específico basándome en mi recurso a la inferencia eliminativa. Además, he establecido que la teoría proporciona las bases para desarrollar un programa de investigación sobre la agencia epistémica en dependencia cooperativa a partir de las razones a favor de su fecundidad expuestas en estas conclusiones. Hecha esta delimitación de las explicaciones relevantes, y defendida la viabilidad programática del *comunitarismo* en cuanto único candidato, queda finalmente abierto el camino para probar que la teoría comunitarista es de hecho la única explicación de la agencia epistémica en dependencia cooperativa. Dicha prueba será proporcionada por el trabajo de una investigación futura.

Notas

^{1^} Aunque el origen genético de SC no está en la epistemología analítica, sino en la discusión “externismo vs internismo” en historia y sociología de la ciencia, se pueden encontrar algunos pronunciamientos sobresalientes en la literatura filosófica que expresan con claridad el rechazo de SC. Por ejemplo, Alston (2006) afirma que el objeto de la epistemología es el estudio normativo de las propiedades epistémicas de las creencias y que la dimensión social del conocimiento es algo diferente de tales propiedades: “Creo que los múltiples desiderata epistémicos de la creencia son de central importancia en la reflexión sobre la cognición humana. Los otros asuntos de interés para los epistemólogos son de interés, en buena parte, por sus relaciones con creencias valoradas positivamente en términos epistémicos (...). Los aspectos sociales de la cognición son de especial interés por las formas en las cuales *influyen la adquisición* de creencias epistémicamente deseables” (p. 6). Criticando a la sociología del conocimiento, Haack (1996) hace un diagnóstico similar en relación con la justificación epistémica de las teorías científicas, vinculando la validez con lo epistémico y contrastándola con la credibilidad vinculada a lo social: “Un malentendido es que el estatus de respaldo de una afirmación científica es ‘sólo una cuestión de práctica social’. El respaldo es social en el sentido en que hablar de cuán respaldada está una afirmación científica es elíptico de hablar de cuán justificada está una comunidad en aceptarla; pero cuán justificada está en aceptarla no depende de cuán justificados están sus miembros en *creer* que lo están, sino de cuán buena es su evidencia” (p. 262). Finalmente, sobre el tipo de historia de la ciencia que sería filosóficamente relevante para la epistemología de la ciencia, Laudan (1990) sostiene que la historia social de la ciencia no es historia de la ciencia en absoluto porque lo social es “subordinado y secundario” respecto de lo epistémico: “Contar la historia de la ciencia sin explicar por qué los científicos llegan a sostener las creencias sobre el mundo que sostienen es *confundir los adornos con la sustancia, los efectos con las causas*. En suma, si es cierto que la ciencia es importante (tanto intelectual como institucionalmente) por las habilidades predictivas y manipulativas que sus ideas confieren a sus poseedores, entonces concebir la ciencia como un proceso cognitivo debe ser primario, pues, a menos que hayamos comprendido cómo la ciencia trabaja cognitivamente, la pregunta mayor sobre la ciencia permanecerá sin respuesta (pp. 51-52). Como se puede apreciar, los tres pronunciamientos dan por sentado que las propiedades sociales y las propiedades epistémicas son de distinto tipo. Así, dado que las propiedades epistémicas son constitutivas de lo que cuenta como conocimiento, el estudio del conocimiento ha de ocuparse fundamentalmente de las propiedades epistémicas y sólo lo haría de las propiedades sociales en un sentido secundario, a saber, cuando queremos “adornar” nuestra descripción de la naturaleza del conocimiento con una descripción de sus “accidentes” sociales.

^{2^} Este argumento (sobre el carácter contrario de lo social respecto de lo epistémico) ha sido formulado en otros términos por Bloor (1991) para caracterizar la posición según la cual sólo la filosofía puede estudiar la naturaleza del conocimiento y, más precisamente, para entender el “programa débil” de la sociología del conocimiento visto justamente como *sociología del error*. Según la opinión de sociólogos como Mannheim (1954) y Merton (1957), así como de filósofos como Popper (1959) y Lakatos (1978), la epistemología estudia las propiedades epistémicas de las creencias (qué las hace verdaderas y qué razones las justifican), así como las directrices del buen razonamiento de los sujetos. En contraste, la sociología estudia las propiedades no epistémicas de las creencias y su proceso de formación vinculadas a factores sociales: qué causas hacen que una creencia sea *falsa o distorsione la realidad* y por qué causas la gente llega a creer cosas falsas sobre la base de *malas razones*. El mismo razonamiento puede admitirse virtualmente en un contexto epistemológico más amplio. Algo es contrario al conocimiento si impide que una creencia califique como conocimiento o que alguien califique como sujeto que conoce. Es decir, *algo es contrario cuando conduce al error en términos del contenido representacional o de la actitud proposicional*. Si el conocimiento es creencia verdadera más otras condiciones, entonces una creencia no puede ser conocimiento si es falsa, si no está justificada por buenas razones, o si ha sido el resultado de un proceso de formación que no es fiable. De manera correspondiente, se dice que un sujeto es irracional si cree cosas falsas, si las cree sin tener buenas razones, o si adquirió esas creencias por un proceso que no es fiable. La epistemología da por sentado que las propiedades epistémicas han de estar instanciadas en los casos que se toman como conocimiento. Puesto así, la tarea del epistemólogo es hacer un inventario de los casos que cuentan como conocimiento a la luz de ciertos estándares y dejar los casos que no cuentan como exigiendo una explicación en términos de variables psicológicas y sociológicas. Dichas variables permitirían entender las diversas formas de cómo el error tiene lugar, ya sea en términos de competencia o en términos de ejecución.

^{3^A} El argumento plantea un dilema del siguiente tipo: en dependencia testimonial, el sujeto B conocería p por sus propios medios o conocería p por medio de otro sujeto A, donde (a) y (b) son las razones por las cuales el primer disyunto es falso. Si conocer p autónomamente implica entender la creencia y tener evidencia a favor de su verdad, y (de acuerdo con (a) y (b)) B no entiende lo que cree y no tiene evidencia a su favor, entonces D1 es condición necesaria del conocimiento que B tiene sobre p . Sin embargo, el alcance de esta condición no incluye aquellos posibles casos en los que B *de hecho* sabe que p por testimonio de A, pero *puede* saber que p por sus propios medios. Una manera de determinar el alcance de la condición es fijándose en la lista de condiciones más específicas bajo las cuales, según Hardwig (1985), (a) y (b) se cumplen: “(1) B no ha realizado la investigación que proporcionaría evidencia a su creencia de que p , (2) no es competente (e incluso podría no llegar a ser competente) para realizar dicha investigación, (3) no es capaz de evaluar los méritos de la evidencia proporcionada por la investigación del experto A, y (4) puede no ser capaz de entender la evidencia y cómo ésta apoya la creencia que A tiene de que p ” (p. 339). Por ejemplo, Boghossian (2006), B, no realizó la investigación histórica que apoya su creencia de que Galileo rechazaba el principio epistémico fundamental de la revelación. Debe suponerse entonces que B adquirió la creencia de que p por testimonio de un historiador profesional, A, que sí la realizó. También debe suponerse que B no es competente en realizar investigación histórica y (a menos que esté dispuesto a dar lugar a una forma específica de relativismo) no llegaría a ser competente en ello. De manera correspondiente, debe suponerse que B no puede evaluar los méritos de la evidencia sobre p ni de entender cómo el estudio histórico correspondiente apoya la creencia de que p . Por lo tanto, B no sabe por sus propios medios que Galileo rechazaba el principio fundamental de la revelación. Sin embargo, hay mundos posibles (relevantes o no) en los que B se hace historiador profesional de la ciencia y, no cumpliéndose las condiciones (2), (3) y (4), puede entonces llegar a saber por sus propios medios que su creencia de que p es falsa y que su caracterización del desacuerdo epistémico carece de soporte evidencial histórico. En general, lo que quiero señalar es que D1 es la condición que satisfacen gran parte de los casos sobre los cuales suponemos tener conocimiento de determinadas proposiciones (tal y como ocurre, por supuesto, en el mundo actual). De este modo, una clasificación de las proposiciones que los sujetos pueden conocer autónomamente, aunque de hecho las conozcan por testimonio, parece ser algo que no se puede estipular a priori.

^{4^A} Introduce la convención p^* para denotar aquellas proposiciones relativas a la dependencia cooperativa y que, al satisfacer las condiciones (c) y (d) (esto es, que la producción competente de la creencia no es individual y que la posesión de la evidencia no es individual), se diferencian de las proposiciones relativas a la dependencia testimonial (donde la producción competente de la creencia y la posesión de la evidencia sí son individuales en relación con el sujeto emisor). En otras partes me referiré a p^* como “conocimiento cooperativo” sin que ello suponga un detrimento del rigor y la consistencia.

^{5^A} El ejemplo de Hardwig es un artículo de física de altas energías de 1983 que presenta los resultados experimentales obtenidos en el Stanford Linear Accelerator al detectar y medir el comportamiento de partículas “charmed”. Hardwig (1985, pp. 346-348) observa cómo este caso ilustra con claridad la manera como las condiciones (c) y (d) tienen lugar. Una clasificación no exhaustiva pero suficiente de la especificación de ambas condiciones sería la siguiente: *económicas* (la serie de experimentos costó cerca de 10 millones USD); *temporales* (se requirieron cerca de 50 años humanos para preparar y calibrar los instrumentos y otros 50 años humanos para que aproximadamente 50 físicos recolectaran los datos); *división del trabajo* (los físicos se distribuyeron en cinco grupos para analizar la multiplicidad de datos en “un proceso que involucró observar 2.5 millones de imágenes, hacer mediciones de 300.000 eventos interesantes, y procesar los resultados en computadoras para aislar y medir 47 eventos charm”). Además, uno de los grupos contó con 40 físicos que invirtieron cerca de 60 años en analizar la tercera parte de los datos); *experticia y especialización* (la verificación de los resultados obtenidos, que depende de una valoración de los méritos de la evidencia, no podría hacerse sólo por los físicos involucrados en la realización de los experimentos (pues no eran competentes en física teórica) ni por parte de los físicos teóricos (pues no eran competentes en trabajo experimental). Como resulta evidente, ninguno de los 103 científicos que firman el artículo pudo llevar a cabo por sí mismo el experimento (cuya creencia resultante aparece formulada en un párrafo y descrita en menos de 3 páginas) (condición c), ni pudo tener la evidencia relevante que apoya la creencia resultante ni evaluarla (condición d). Por supuesto, existen mundos posibles en los que los científicos individuales pueden producir conocimiento científico prescindiendo de metodologías cooperativas (donde son millonarios y tienen capacidades sobrehumanas, como vivir más de 200 años y ser expertos en todos los ámbitos relevantes). Sin embargo, tales mundos parecen estar muy distantes del mundo actual donde el conocimiento cooperativo constituye una parte importante de lo que tomamos por conocimiento.

^{6^} El reemplazo de CVJ que caracteriza a la epistemología social ha de entenderse como un rechazo de la *definición* tripartita del conocimiento tal y como ha sido caracterizada previamente y no necesariamente como un abandono del *análisis* tripartito del conocimiento. Así, aunque tanto el *conocimiento extendido* como el *comunitarismo* aceptarían que el conocimiento es analizable en términos de *tres* condiciones, el *conocimiento extendido* rechaza el internismo detrás de la condición de justificación y el *comunitarismo* rechaza el absolutismo detrás de las condiciones de verdad y justificación. Como las tres condiciones se toman conjuntamente para definir el conocimiento, la modificación en al menos una de ellas implicaría la sustitución completa de la fórmula CVJ según la caracterización que es pertinente en la discusión presente sobre dependencia epistémica.

^{7^} Por supuesto, existe una cuarta opción lógicamente posible frente al dilema en cuestión que consistiría en rechazar tanto IA como CVJ. Esta opción sería una variante de la *epistemología colectiva* que concibe los grupos como sujetos epistémicos vicarios en algún sentido. Tollefsen (2002a) ha propuesto algo de este tipo. Sin embargo, existen al menos dos razones por las cuales he descartado esta opción como explicación disponible. Primero, es una posición que no acepta los términos del dilema de Hardwig. En particular, si se sugiere que el sujeto epistémico ha de ser vicario, entonces se debe al menos argumentar (en contra de la epistemología social y en contra de Hardwig) por qué es más conveniente postular al grupo y no al individuo como el sujeto relevante del conocimiento cooperativo. Y segundo, es una posición que también quedaría eliminada a la luz de los argumentos que presento en el capítulo tercero en contra del colectivismo del agente epistémico de la *epistemología colectiva* y del externismo de la justificación del *conocimiento extendido*. En otras palabras, una teoría que postule la existencia de grupos epistémicos vicarios queda descartada porque no sería considerada una solución al *dilema de la dependencia epistémica* en absoluto o porque sería la combinación de los problemas que confrontan las teorías eliminadas en la premisa (3) de nuestra inferencia eliminativa.

^{8^} La razón de contextualizar así a la propuesta de Kitcher es la siguiente. “Epistemología post-Gettier” hace referencia al programa aún vigente que busca ofrecer una definición de conocimiento diferente a CVJ o una metodología distinta al análisis reductivo (Williamson 2000) ante el “problema Gettier” (Conee 2002). En la primera orientación destaca el trabajo de Goldman, cuyo fiabilismo tuvo una amplia aceptación entre el círculo de filósofos analíticos durante los años noventa (Kitcher incluido). Por su parte, “guerras de la ciencia” hace referencia a la confrontación (durante la misma década) entre dos formas rivales de entender la naturaleza del conocimiento científico: “racionalismo” y “constructivismo”. Kitcher (2002) asocia a esta última forma la versión que considera más radical de la epistemología social, criticándola y contrastándola con su propia posición. Una postura estructuralmente similar a la *epistemología social mínima*, y por esa razón no considerada en este trabajo, es la *epistemología social veritista* de Goldman (1999).

^{9^} El ejemplo que usan para ilustrar la agencia del individuo así caracterizada no es de cooperación con otros individuos, sino de interacción con artefactos, específicamente sobre la manera como un astrónomo se relaciona cognitivamente con un telescopio al observar el satélite de un planeta: “Las facultades cognitivas orgánicas del sujeto son el primer y principal responsable del reclutamiento (recruitment), mantenimiento y monitoreo del proceso extendido de formación de creencias (a saber, la observación telescópica), en virtud del cual se llega eventualmente a la verdad respecto de la posición del satélite” (Palermos & Pritchard 2016, p. 117). El mismo criterio de integración apropiada mediante la interacción continua y recíproca que un sistema extendido como la observación telescópica satisface aplicaría igualmente para sistemas distribuidos, en los que el sujeto también conservaría su papel agencial primordial en dependencia cooperativa.

^{10^} También aseguran que el *conocimiento extendido* permite conciliar la epistemología social analítica de Goldman con la epistemología social naturalista de Fuller (Palermos & Pritchard 2013), cerrar la brecha entre la epistemología tradicional y la filosofía de la ciencia (Palermos 2015), mostrar la naturaleza dual (tanto individual como colectiva) del conocimiento (Palermos 2011), y dar cuenta del conocimiento colectivo a partir de una noción interesante de agente grupal epistémico (Palermos & Pritchard 2016).

^{11^} De esto me ocuparé en las conclusiones. A continuación, sólo reconstruiré el *comunitarismo* como explicación al problema general sobre el sujeto capaz de conocimiento cooperativo.

^{12^} A fin de aclarar mejor esta tesis (A), considérese el siguiente ejemplo. La *creencia performativa* de nosotros creemos que “estos discos metales son monedas” tiene la forma *G cree que “X es M”* y hace referencia al hecho social X es M, cuya existencia depende de la comunidad G (nosotros) que atribuye a X la propiedad social M. La realidad social (los discos metales, en cuanto monedas) es creada a partir de las atribuciones de dicho estatus social mediante la creencia correspondiente: G cree que *p*, entonces constituye *p*, y por lo tanto *p*. En contraste, la *creencia empírica* de nosotros creemos que “estos metales son cobre” tiene la forma *G cree que “X es H”* y hace referencia al hecho natural X es H, cuya existencia

no depende de la comunidad G que atribuye a X la propiedad natural H. La realidad natural (los discos metales, en cuanto cobre) no es creada a partir de las atribuciones de H mediante la creencia empírica correspondiente, pero dicha atribución se hace sobre la base de la experiencia y presuponiendo otras instituciones: G cree mediante la experiencia que *p*. Que las creencias empíricas presupongan la experiencia significa que su referente no es creado por la creencia que G tiene de *p*. Por esta razón, diferencio las creencias empíricas de las performativas en términos de su inocencia metafísica siguiendo la terminología de Boyd (1991). Sin embargo, no debe pasar inadvertida la relación estrecha que ambos tipos de creencias tienen. Que las creencias empíricas presupongan instituciones quiere decir dos cosas. Por un lado, *las creencias empíricas involucran creencias performativas*, en la medida en que “usan las clasificaciones constituidas por creencias performativas comunitarias” (Kusch 2002, p. 150). Por ejemplo, “G cree (y por lo tanto constituye una clasificación que lo hace así) que estos metales son cobre”. Por otro lado, *las creencias empíricas presuponen el acuerdo entre la comunidad correspondiente*, en el sentido en que las creencias performativas son vinculantes a la comunidad (*community-introducing*) respecto de las creencias empíricas. Por ejemplo, “creemos (los miembros de G) que estos discos metales son cobre”. Así las cosas, aunque las creencias empíricas son metafísicamente inocentes, están (i) parcialmente constituidas por creencias performativas y (ii) tienen el estatus de creencias comunitarias, lo que significa que tienen al sujeto plural “nosotros” como el sujeto de adscripción correspondiente. Este segundo aspecto se conecta directamente con la tesis (B), que explicaré a continuación.

¹³^ La razón por la que aquí me concentro en tratar los desafíos de *adscripción epistémica y mente grupal* es que ambos están directamente relacionados con el problema general sobre el sujeto epistémico capaz de conocimiento cooperativo. La *epistemología colectiva* no sería un serio candidato frente al dilema de Hardwig si no responde ambos desafíos. Por su parte, el desafío de *agencia epistémica* tiene que ver con el problema específico sobre la agencia requerida por el sujeto capaz de conocimiento cooperativo, que será el asunto del que me ocuparé en el tercer capítulo.

¹⁴^ El presupuesto según el cual el lenguaje metafórico no es veritativo-funcional es presentado de manera no controvertida por la *epistemología colectiva* (List y Pettit 2013, pp.3-5; Tollefsen 2002b, pp. 395-397). Sin embargo, la tesis de que las metáforas no pueden ser verdaderas o falsas por el hecho de no ser literales ha sido ampliamente problematizada en la literatura sobre metáforas (por ejemplo, Davies 1984; Hills 2017). A pesar de la complejidad del asunto, en este trabajo no me ocuparé de demostrar la verdad de dicho presupuesto de la *epistemología colectiva* para concebir la naturaleza de las atribuciones colectivas.

¹⁵^ Me refiero a trabajos provenientes de la filosofía de la ciencia y, más ampliamente, de los estudios de la ciencia (por ejemplo, Barnes 1974, 2000; Barnes *et. al.* 1996; Brad Wray 2011; Collins 1992, 2010; Collins & Kusch 1998; Fuller 1988, 2006; Kitcher 1990; Knorr-Cetina 1999; Kuhn 1992; Latour 1987; Longino 1990; Mackenzie 1981; Mazzotti 2008; Pickering 1992; Shapin 1994).

¹⁶^ Considerar las *atribuciones de tercera persona* en una teoría de la agencia epistémica es un recurso más informativo en la medida en que permite incluir un aspecto importante del discurso ordinario y científico sobre agencia y responsabilidad. Me refiero a que las imputaciones de responsabilidad también tienen lugar en el contexto de la interacción entre sujetos, pues es igualmente cierto que alguien califica como agente según otros sujetos y es susceptible de evaluación por ellos. Por esta razón, una teoría de la agencia concentrada exclusivamente en lo que pasa en el interior de los sujetos epistémicos en términos causales y evaluativos, sin tomar en consideración las relaciones intersubjetivas en términos causales y evaluativos, dejaría por fuera un aspecto fundamental del fenómeno de la responsabilidad epistémica. Por supuesto, alguien puede objetar que la dimensión interpersonal del fenómeno es “secundaria” o últimamente explicable en términos de la dimensión individual más “básica”. Sin embargo, no es claro cómo esta objeción conservaría su presunto poder en la presente discusión sobre dependencia epistémica. Si el mayor número de casos que se toman como conocimiento involucra dependencia epistémica, y esta última consiste en relaciones entre dos o más sujetos, entonces el conocimiento es típicamente interpersonal. Más aún, este carácter interpersonal de la dependencia epistémica no tiene que ver exclusivamente con la manera como los sujetos *producen* creencias basados en la confianza y la cooperación, sino también con el hecho de que los sujetos *evalúan y responden a otros sujetos* mediante dar y pedir razones. Así pues, una teoría de la agencia epistémica en dependencia cooperativa no debería pasar por alto a la *agencia intersubjetiva* como recurso informativo.

¹⁷^ De acuerdo con Sudduth (s.f.), “derrotabilidad” es una propiedad de las creencias que “hace referencia a un tipo de responsabilidad (liability) o vulnerabilidad, el potencial de pérdida, reducción o impedimento de algún estatus epistémico. Un *derrotante* es, en términos generales, una condición que actualiza ese potencial”. En este sentido, los derrotantes hacen que el sujeto responda apropiadamente en términos epistémicos en la medida en que desafían su compromiso doxástico. Si las creencias son susceptibles de

ser derrotadas, entonces las situaciones de desacuerdo y cambio epistémico, donde aparecen derrotantes, hacen que esa sensibilidad del sujeto “despierte” o “se ponga en marcha”. Esto es lo que quiero decir con que desacuerdo y cambio *activan* la agencia epistémica de un sujeto.

¹⁸^ Esta caracterización del desacuerdo tiene una función meramente heurística. Aquí no asumo compromisos con ninguna teoría de lo que el desacuerdo epistémico *es* ni con cuál es *la* respuesta apropiada de los agentes a fin de cerrar o eliminar racionalmente el desacuerdo. La razón es que entender el desacuerdo en términos de fuentes externas de derrotantes sólo requiere tener en cuenta algunos aspectos mínimos del fenómeno: (i) al menos dos partes en *discrepancia*; (ii) discrepancia en relación con una misma *afirmación* (en este caso, *p*); y (iii) discrepancia en relación con al menos una *fuerza de respaldo* (ya sea una razón evidencial, un estándar epistémico o un proceso fiable de formación). De igual manera, se requiere que los derrotantes sean vistos fundamentalmente como causas detonantes de la sensibilidad del agente, independientemente de cuáles sean las condiciones exhaustivas para que una fuente de respaldo *derrote* y de cómo dicha *sensibilidad* sea caracterizada (ya sea según el realismo, el conciliacionismo, el contextualismo, el relativismo, el escepticismo, etc.). Mi punto es que los aspectos adicionales del desacuerdo que sea relevante considerar dependerán en cualquier caso de lo que el *colectivismo* y el *conocimiento extendido* puedan decir al respecto sobre la base de sus compromisos respectivos. Espero que en la exposición subsecuente se aprecie este punto más claramente.

¹⁹^ Uso el término “pluralidad” en ambas formulaciones para referirme a *una* de las condiciones que el *pluralismo* como postura debe satisfacer, a saber, que “hay (ha habido o podría haber) más de un sistema epistémico” (Kusch 2019, p. 273). Dicha pluralidad puede tener lugar a través del tiempo en relación con un único sistema epistémico (diacrónicamente) o a través de distintos sistemas epistémicos en un momento dado (sincrónicamente) (Massimi 2016). Con esto quiero aclarar que no estoy afirmando que desacuerdo y cambio epistémicos impliquen el *pluralismo* o lo tengan como su consecuencia directa, entendiendo esta postura como aquella según la cual hay (ha habido o podría haber) más de un sistema epistémico *igualmente válido*. Adicionalmente, la distinción entre desacuerdo y cambio en términos de fuentes “externas” e “internas” de derrotantes no tiene que ver con la fuente de la creencia del sujeto (que puede ser una causa externa de producción del estado doxástico y de fijación de su contenido proposicional, como el mundo material independiente), sino más bien con *el lugar de origen de la creencia en cuanto derrotante*. En el desacuerdo epistémico, la evidencia que cuenta como derrotante de la creencia de S_1 de que *p* no es poseída por S_1 o el proceso de formación alternativo que cuenta como derrotante de la creencia de S_1 de que *p* no está asociado a *p*. En el cambio epistémico, la evidencia derrotante es poseída por S_1 o el proceso alternativo está asociado a la creencia de S_1 de que *p*. En otras palabras, el mundo no es derrotante de creencias. Sólo otras creencias o procesos fiables de formación son derrotantes, y ambos pueden ser externos o internos respecto del sujeto cuya creencia es derrotable. Esta es la diferencia que quiero capturar con el uso de “externo” e “interno” en mi clasificación.

²⁰^ En particular, el *conocimiento extendido* es *coherente* si los principios $h\{IA, EA, FV\}$ explican la agencia epistémica en dependencia cooperativa. Igualmente, la *epistemología colectiva* es *coherente* si los principios $h\{CA, CVJ\}$ explican la agencia epistémica en dependencia cooperativa. Es importante señalar que los criterios de adecuación y coherencia proporcionan unas bases evaluativas que salvarían a mi crítica de cometer petición de principio en cualquiera de los dos casos. Ambos criterios permiten determinar los méritos de cada teoría según el poder explicativo de sus respectivos principios y de la interpretación de la evidencia a partir de ellos. De este modo, si mi crítica resulta ser correcta, ambas epistemologías han de aceptar que son inadecuadas e incoherentes *debido a sus propios principios explicativos*. Así, no podría objetarse que estoy presentando razones que ni el *conocimiento extendido* ni la *epistemología colectiva* estarían dispuestos a concederme.

²¹^ También recuérdese las cuatro concepciones de agencia epistémica y las cuatro combinaciones resultantes descritas en la sección 10. Por una parte, la *agencia causal* tiene que ver con la producción de la creencia, mientras que la *agencia evaluativa* con la evaluación de la creencia y la respuesta apropiada del agente. Por otra parte, la *agencia subjetiva* tiene que ver con la atribución de responsabilidad epistémica en primera persona, mientras que la *agencia intersubjetiva* con la atribución de responsabilidad en tercera persona. Sobre esta base, AE1 es *agencia causal subjetiva* y *agencia evaluativa subjetiva* (es decir, producción y evaluación subjetivas de la creencia); AE2 es *agencia causal subjetiva* y *agencia evaluativa intersubjetiva* (es decir, producción subjetiva y evaluación intersubjetiva de la creencia); AE3 es *agencia causal intersubjetiva* y *agencia evaluativa subjetiva* (es decir, producción intersubjetiva y evaluación subjetiva de la creencia); y AE4 es *agencia causal intersubjetiva* y *agencia evaluativa intersubjetiva* (es decir, producción y evaluación intersubjetivas de la creencia).

²²^ Si, como he argumentado, *el colectivismo no puede dar cuenta de casos legítimos de desacuerdo que involucren dependencia testimonial* porque es incapaz de rescatar la agencia subjetiva, entonces la inadecuación de la

epistemología colectiva se mantendría aun cuando sea una inadecuación restringida a las situaciones de desacuerdo por testimonio. Sin embargo, hay dos razones adicionales que respaldan esta línea de crítica. La primera es que *el colectivismo no puede defender la autonomía del sujeto sin explicar su adquisición de creencias por sí mismo*. Aunque este es un problema general que la *epistemología colectiva* enfrenta y que presentaré más adelante, el punto es que no hay una explicación en términos colectivistas de cómo la agencia causal subjetiva tiene lugar que no introduzca alguna suerte de individualismo. La segunda razón es que *el colectivismo empleó la estrategia de absorción para postular al grupo como el sujeto capaz de conocimiento cooperativo*. ¿Por qué no sería una opción disponible para el colectivista respecto de la posesión de evidencia derrotante en situaciones de desacuerdo si no quiere comprometerse con la postulación de mentes grupales vicarias?

²³ Al hacer explícitos estos compromisos, quiero señalar que el *conocimiento extendido* debe ofrecer una visión de la agencia por default que esté conectada con el *carácter epistémico* de los sistemas sociales cognitivos y sus creencias resultantes. En otras palabras, si (i) la dependencia testimonial es un caso límite de la dependencia cooperativa, (ii) ambos tipos de dependencia epistémica son sistemas sociales cognitivos conductuales al conocimiento, y (iii) PA dice algo más débil sobre la sensibilidad del agente en dependencia testimonial, entonces el *conocimiento extendido* debe argumentar por qué dice algo más fuerte sobre la sensibilidad epistémica en ambos tipos de dependencia.

²⁴ Por supuesto, este argumento sólo sería exitoso si la versión excluyente del externismo que Kornblith (2016) propone es correcta y si esa es la versión con la cual el *conocimiento extendido* se compromete. Frente a la primera razón, hay versiones moderadas del externismo (Burge 2009) que aceptan la existencia de agencia epistémica en relación con el conocimiento animal. Si esto es correcto, entonces la premisa 2 del argumento sería falsa. Frente a la segunda razón, aun concediendo condicionalmente que la premisa 2 es verdadera, el *conocimiento extendido* puede objetar que esta no es la forma correcta de entender la agencia epistémica sin derrotantes a la luz de dicha teoría. Líneas más adelante en mi argumentación señalo que la objeción es correcta y explico por qué. En cualquier caso, mi intención al presentar este argumento no es otra que hacer exhaustivo el conjunto de posibles concepciones de la agencia sin derrotantes derivadas del tipo particular de externismo que el *conocimiento extendido* abrazaría. Así, aunque el argumento es débil por las dos razones descritas, el mismo ofrece una caracterización positiva de la relación entre agencia epistémica y cierto externismo, así como una caracterización negativa de la explicación que el *conocimiento extendido* ofrecería de dicha relación.

²⁵ Dos razones respaldan esta interpretación. De un lado, EA implica que el individuo que incorpora el sistema social cognitivo desempeña el papel más importante dentro del proceso más amplio de producción de la creencia verdadera. Así como en un sistema físico de múltiples causas asociadas a un mismo efecto hay algunas de ellas que son *explicativamente relevantes*, en un sistema social cognitivo hay algunas partes que cumplen una función epistémica similar. En este segundo caso, el individuo que incorpora su carácter cognitivo al sistema extendido y distribuido, y a quien se adscribe el conocimiento de p^* , es la parte que recibe *mayor crédito epistémico*. De otro lado, si bien el sistema social cognitivo tiene agencia causal subjetiva y, por lo tanto, manifiesta cierta forma colectiva de sensibilidad epistémica, los individuos son el sujeto relevante de imputación de responsabilidad ya que tienen estados intencionales que están vinculados fundamentalmente a la agencia evaluativa: “incluso aunque Greco (2004) sostiene que las atribuciones de crédito son muy afines a las explicaciones causales, las atribuciones de responsabilidad, elogio, o simplemente acción neutral (es decir, atribuciones de crédito positivo, negativo o neutral respectivamente) se han asociado tradicionalmente con agentes *intencionales*. De acuerdo con esto, el crédito restante debe atribuirse no a los artefactos mismos, sino a los individuos que intencionalmente desarrollan los procesos extendidos de formación de creencias que son relevantes” (Palermos 2015, p. 18).

²⁶ Otra manera de expresar este punto sería la siguiente: el sujeto S sabe que p^* porque sabe, mediante el “control reflexivo” del proceso cognitivo extendido y distribuido, que el sistema social cognitivo ha producido una creencia con el estatus de conocimiento. Considérese nuevamente el ejemplo del proceso de observación telescópica. En este caso, la interacción recíproca y continua del sujeto con el artefacto (donde el primero interviene en el segundo al calibrarlo y usarlo una vez reflexiona acerca de la precisión de los insumos del telescopio), permite que finalmente el sistema cognitivo extendido ubique de manera correcta la posición del satélite y, en consecuencia, que el sujeto forme la creencia verdadera al respecto: “Girar el telescopio, mientras se ajustan sus lentes, genera ciertos efectos (por ejemplo, formas en los lentes del telescopio), cuya retroalimentación conduce a las revisiones cognitivas en curso. Eventualmente, mientras el proceso se desarrolla, el sistema acoplado del agente y su telescopio es capaz de identificar (ver) el satélite” (Palermos & Pritchard 2016, p. 117). Así, si lo que hace que la creencia “Calisto se encuentra a 6° latitud norte de Júpiter” califique como conocimiento es que es verdadera en

virtud de la manifestación de la habilidad cognitiva, y dicha habilidad se manifiesta principalmente gracias a la capacidad que el agente tiene de discriminar reflexivamente entre grados de precisión observacional, entonces los estados reflexivos del sujeto (como un aspecto constitutivo de su carácter cognitivo) son condición necesaria para que el sujeto *sepa* la posición angular de Calisto. Esto es sólo una manera distinta de formular lo mismo que la condición (2) plantea.

²⁷^ El contexto experimental es particularmente importante si se considera una posible objeción a esta línea de crítica. Dicha objeción, que está basada en la idea de que la circularidad no es simétrica en los dos casos considerados, plantea que la circularidad involucrada en el conocimiento perceptivo *no es un problema para tener conocimiento de primer orden* porque la exigencia “ya que S sabe que *p* fue formada por un proceso que es de hecho fiable” constituye la respuesta a una pregunta de segundo orden. Los sujetos que tienen conocimiento mediante la percepción no tienen que formular y responder estas cosas para tener conocimiento perceptivo. El problema surge una vez el contexto de segundo orden es tomado como relevante, pero aquí no es el caso. *Respuesta*: la objeción es correcta sólo si no se tiene en cuenta el hecho de que el blanco del argumento es el externismo como *metateoría* (Stroud 1994), el cual es asumido por el *conocimiento extendido*. Quien cometería el razonamiento circular es el filósofo comprometido con el *conocimiento extendido* al momento de dar cuenta de casos de conocimiento de primer orden. Sin embargo, la objeción pierde su fuerza una vez se reconoce que la circularidad *sí es un problema para tener conocimiento de primer orden* porque el contexto de segundo orden es tomado como relevante en relación con el conocimiento cooperativo. En efecto, la pregunta por la fiabilidad de una metodología cooperativa es legítima una vez se concede la condición (2): en la práctica experimental, como Collins (2002) muestra en su lugar, los investigadores mismos son quienes cometen el razonamiento circular. Así, si la circularidad no es un problema para la percepción, sino para una epistemología de la percepción, sí representa una dificultad para la práctica experimental y para cualquier epistemología que asuma que “no hay una noción filosóficamente interesante de justificación o conocimiento que nos permita usar un tipo de razonamiento para justificar la legitimidad de usar dicho razonamiento” (Fumerton 1995, p. 180). El *conocimiento extendido* debería preguntarse si, después de todo, la circularidad es un obstáculo para que la habilidad cognitiva se manifieste.

²⁸^ ¿Qué implicaciones tiene concebir las teorías científicas como herramientas de procesos cognitivos más que como productos formulados proposicionalmente que serían conocidos por sujetos individuales? Primero hay que considerar qué haría fiable a una teoría en cuanto proceso de formación. La respuesta inmediata sería que la teoría es cognitivamente hábil porque la teoría es verdadera. Quien otorga el estatus de verdadero a una teoría sería el proceso de formación que la produjo y dicho estatus haría de la teoría un software cognitivamente hábil para producir otra serie de creencias verdaderas. En pocas palabras, *la verdad de las teorías científicas en cuanto creencias sería su habilidad cognitiva en cuanto artefactos*. Sobre esta base, hay que considerar en segundo lugar los casos recalcitrantes de teorías falsas que producen creencias verdaderas. Los ejemplos extraíbles de la historia de la ciencia son abundantes. Frente a estos casos, el defensor puede decir que las creencias resultantes no constituyen conocimiento porque las teorías falsas que las generaron no son conducentes al conocimiento. Pero si la fuente de esas creencias no es otra que las teorías mismas, ¿cómo rescatar estos casos como unos de conocimiento genuino? Por esta razón, es necesario ofrecer un criterio más robusto de habilidad cognitiva que permita discriminar procesos fiables de formación (¡incluyendo o no teorías!). En efecto, las teorías consideradas falsas que producen creencias consideradas verdaderas comparten un número importante de características con las teorías consideradas verdaderas. Lo mismo respecto de procesos de formación de creencias que no son teorías científicas. De este segundo punto me ocuparé a continuación con mayor detalle. Finalmente, hay que considerar la viabilidad de las dos salidas que he sugerido: las teorías científicas en cuanto artefactos difieren de proposiciones que el sujeto epistémico puede conocer porque estas proposiciones son (i) partes de las teorías como conjunto de enunciados o (ii) descripciones lingüísticas asociadas a las teorías como familias de modelos. La primera opción llevaría a que partes de la teoría son verdaderas mientras que otras son falsas, donde las segundas se toman como procesos de producción de las primeras. También llevaría a que, aun cuando la teoría completa sea verdadera, el sujeto sólo pueda conocer parcelas de la misma. Se diría entonces que S no *conoce* la teoría de la gravitación universal, o incluso su “núcleo firme” (las tres leyes del movimiento), sino sólo que “la fuerza es proporcional a las masas” o que “la fuerza centrípeta mantiene a Marte en órbita”, etc. Más generalmente, cualquier inferencia de una proposición científica a partir de otras proposiciones contaría como un proceso de formación de creencias. El problema es que las inferencias de conocimiento están cerradas por clausura, pero los procesos de formación de creencias no lo están. Por esta razón, tomar las teorías como conjunto de enunciados en términos de artefactos epistémicos es problemático. Si los procesos de formación de creencias son entidades proposicionales, entonces *el externismo sofisticado del*

conocimiento extendido fusiona confusamente el fiabilismo con el evidencialismo. Por su parte, la segunda opción conduciría a asumir el conocimiento científico como aquel conjunto de proposiciones que pueden derivarse de modelos como entidades extralingüísticas. Si las teorías en cuanto procesos de formación son modelos, entonces el sujeto epistémico no puede tener conocimiento de ellas porque la verdad es sólo una propiedad del lenguaje proposicional (Chakravarty 2001). Sin embargo, si el conocimiento científico consta de las descripciones lingüísticas que un sujeto puede asociar con una entidad extralingüística (Psillos 2011; Saasti 2016), entonces la idea de que S sabe que p a partir de la habilidad cognitiva de teorías científicas sí tendría sentido. La preocupación resultante es qué hacer con diferentes descripciones asociadas a un mismo modelo, como ocurre, por ejemplo, en las *interpretaciones* de la mecánica cuántica. De este último punto me ocuparé con mayor detalle después de abordar el segundo.

Referencias

- Alston, W. (1986). Epistemic Circularity. *Philosophy and Phenomenological Research*, 47(1): 1-30.
- _____. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. (1996). *A Realist Conception of Truth*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. (2006). *Beyond "Justification": Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca: Cornell University Press.
- Barnes, B. (1974). *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London: Routledge and K. Paul.
- _____. (2000). *Understanding Agency: Social Theory and Responsible Action*. London: Sage.
- Barnes, B., Bloor, D., & Henry, J. (1996). *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*. London: Athlone.
- Bird, A. (2005). Abductive Knowledge and Holmesian Inference. In T. S. Gendler & J. Hawthorne (Eds.), *Oxford Studies in Epistemology*. (1-31). Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2007). Inference to the Only Explanation. *Philosophy and Phenomenological Research*, 74: 424-432.
- _____. (2010). Eliminative Abduction: Examples from Medicine. *Studies in History and Philosophy of Science*, 41: 345-352.
- Bloor, D. (1983). *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. London: The Macmillan Press.
- _____. (1991). *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: The Chicago University Press.
- _____. (1997). *Wittgenstein, Rules and Institutions*. London: Routledge.
- _____. (1999). Anti-Latour. *Studies in the History and Philosophy of Science*, 30: 81-112.
- _____. (2004). Sociology of Scientific Knowledge. In: I. Niiniluoto, M. Sintonen, & J. Wolenski (eds.), *Handbook of Epistemology*. (919-962). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- _____. (2007). Epistemic Grace. Anti-relativism as Theology in Disguise. *Common Knowledge*, 13(2): 250-280.
- _____. (2011a). *The Enigma of the Aerofoil: Rival Theories in Aerodynamics, 1909-1930*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (2011b). Relativism and the Sociology of Knowledge. In: S. Hales (ed.), *A Companion to Relativism*. Malden Mass: Blackwell.
- Boghossian, P. (2006). *Fear of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.

- Boyd, R. (1991). Realism, Anti-Foundationalism, and the Enthusiasm for Natural Kinds. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 61(1/2): 127-148.
- Brad Wray, K. (2001). Collective Belief and Acceptance. *Synthese*, 129: 319-333.
- _____. (2007). Who has Scientific Knowledge? *Social Epistemology*, 21(3): 337-347.
- _____. (2011). *Kuhn's Evolutionary Social Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burge, T. (1979). Individualism and the Mental. *Midwest Studies in Philosophy*, 4(1):73-122.
- _____. (1993). Content Preservation. *The Philosophical Review*, 102, 4, 457.
- _____. (2009). Primitive Agency and Natural Norms. *Philosophy and Phenomenological Research*, 79: 251-278.
- Carter, J. A. & Gordon, E. (2014). A New Maneuver Against the Epistemic Relativist. *Synthese*, 191(8).
- Carter, J. A., & McKenna, R. (forthcoming). Relativism and Externalism. In: M. Kusch (ed.), *the Routledge Handbook of Relativism*. London: Routledge. Draft.
- Chakravartty, A. (2001). The Semantic or Model-Theoretic View of Theories and Scientific Realism, *Synthese*, 127: 325-345.
- Chang, H. (2014). *Is Water H₂O? Evidence, Realism and Pluralism*. Dordrecht: Springer.
- Chisholm, R.M. (1973). *The Problem of the Criterion*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Cohen, J. (1989). Belief and Acceptance. *Mind XCVIII* (391): 367-389.
- Collins, H. (1992). *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1994). A Strong Confirmation of the Experimenters' Regress. *Studies in History and Philosophy of Science*, 25(3): 493-503.
- _____. (2002). Discussion: The Experimenter's Regress as Philosophical Sociology. *Studies in History and Philosophy of Science*, 33: 153-160.
- _____. (2010). *Tacit and Explicit Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- Collins, H., & Kusch, M. (1998). *The Shape of Actions: What Humans and Machines Can Do*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Collins, H., & Yearley, S. (1992). Epistemological Chicken. In: A. Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*. (pp. 301-326). Chicago: The Chicago University Press.
- Conee, E. (2002). Why Solve the Gettier Problem? In: K. B. Wray (ed.), *Knowledge and Inquiry: Readings in Epistemology*. (pp.178-182). Peterborough: Orchard Park.
- Conee, E., & Feldman, R. (1998). The Generality Problem for Reliabilism. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 89(1): 1-29.

- CSA (2006). Position Statement on Climate Change. URL: <https://www.geosociety.org/gsa/positions/position10.aspx>
- Davidson, D. (1973). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47: 5-20.
- Davies, S. (1984). Truth-Values and Metaphors. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 42(3): 291-302.
- Fernández, M. (2018). The 'Conditional Position Problem' for Epistemic Externalism. *Synthese*, 1-22.
- Finocchiaro, M. (1991). *The Galileo Affair: A Documentary History*. New York: Notable Trials Library.
- Forber, P. (2011). Reconceiving Eliminative Inference. *Philosophy of Science*, 78(2): 185-208.
- Fuller, S. (1988). *Social Epistemology*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. (2006). *The Philosophy of Science and Technology Studies*. New York: Routledge.
- _____. (2012). Social Epistemology: A Quarter-Century Itinerary. *Social Epistemology* 26, 267-283.
- Fumerton, R. (1995). *Metaepistemology and Skepticism*. Lanham.: Rowman & Littlefield.
- Giere, R. (2002). Scientific Cognition as Distributed Cognition. In P. Carruthers, S. Stich, & M. Siegal (eds.), *Cognitive Bases of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilbert, M. (2004). Collective Epistemology. *Episteme*, 1: 95-107.
- _____. (2014). *Joint Commitment: How We Make the Social World*. New York: Oxford University Press.
- Gilbert, M., & Pilchman, D. (2016). Belief, Acceptance, and What Happens in Groups. In: Lackey, J (Comp.). *Essays in collective epistemology*. (Chap. 8). Oxford: Oxford University Press.
- Gingerich, O. (1975). 'Crisis' vs Aesthetic in the Copernican Revolution. *Vistas in Astronomy*, 17(1): 85-95.
- _____. (2011). Galileo, the Impact of the Telescope, and the Birth of Modern Astronomy. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 155(2): 134-141.
- Goldberg, S. (2018). *To the Best of our Knowledge: Social Expectations and Epistemic Normativity*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. (1986). *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1999). *Knowledge in a Social World*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (2010). Why Social Epistemology is Real Epistemology. In *Social Epistemology*. (pp. 1-29). Oxford: Oxford University Press.

- Haack, S. (1996). Towards a Sober Sociology of Science. In: P. Gross, N. Levitt, and M. Lewis (Eds.), *The Flight from Science and Reason*. (259-265). New York: New York Academy of Sciences.
- Hardwig, J. (1985). Epistemic Dependence. *Journal of Philosophy*, 82: 335-349.
- _____. (1988). Evidence, Testimony, and the Problem of Individualism —A Response to Schmitt, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 2(4): 309-321.
- Herbert, C. (2001), *Victorian Relativity: Radical Thought and Scientific Discovery*, Chicago: The Chicago University Press.
- Hesse, M. (1980). The Strong Thesis of the Sociology of Science. In M. Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. (29-62). Bloomington: Indiana University Press.
- Hills, D. (2017). Metaphor. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/metaphor/>>
- Huang, X., & Martínez, S. (2011). Introducción. Hacia una filosofía de la ciencia centrada en prácticas. En: G. Guillaumin, X. Huang & S. Martínez (Comps.), *Historia, Prácticas y Estilos en la Filosofía de la Ciencia: hacia una Epistemología Plural*. (5-63). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Hume, D. (2009). *An Enquiry Concerning Human Understanding: A Critical Edition*. Oxford: Clarendon Press.
- Ivani, S. (2019). What we (should) talk about when we talk about fruitfulness. *European journal for philosophy of science*, 9(1): 4.
- Khalidi, M. A. (2015). *Natural Categories and Human Kinds: Classification in the Natural and Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press
- Kitcher, P. (1990). The Division of Cognitive Labor. *Journal of Philosophy*, 87: 5-22.
- _____. (2002). Contrasting Conceptions in Social Epistemology. In K. B. Wray (ed.), *Knowledge and Inquiry: Readings in Epistemology*. (pp.438-461). Peterborough: Orchard Park.
- Knorr-Cetina, K. (1999). *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kripke, S. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell.
- Kornblith, H. (2016). Epistemic Agency. In: M. Fernández (ed.), *Performance Epistemology: Foundations and Applications*. (1-22). Oxford: Oxford University Press.
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kusch, M. (1999). *Psychological Knowledge: A Social History and Philosophy*. London: Routledge.
- _____. (2002). *Knowledge by Agreement: the Programme of Communitarian Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

- _____. (2004). Meaning Finitism and Truth. In: K. Korta, & J. M. Larrazabal (eds.), *Truth, Rationality, Cognition, and Music: Proceedings of the Seventh International Colloquium on Cognitive Science*. (67-83). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- _____. (2006). *A Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke's Wittgenstein*. Chesham: Acumen.
- _____. (2009a). Boghossian on Epistemological and Moral Relativism: A critique. Unpublished Manuscript.
- _____. (2009b). Testimony and the Value of Knowledge. In: A. Haddock, A. Millar, & D. Pritchard (eds.), *Epistemic Value* (60-94). Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2017). Epistemic Relativism, Scepticism, Pluralism. *Synthese*, 194(12): 4687-4703.
- _____. (2019). Relativist Stances, Virtues and Vices. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 93(1): 271-291.
- Lackey, J. (2012). Group Knowledge Attributions. In: J. Brown, & M. Gerken, (eds.), *Knowledge Ascriptions*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2014). *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Lakatos, I. (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, B. (1987). *Science in Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laudan, L. (1990). The History of Science and the Philosophy of Science. In: R. Obly, G. Cantor, J. Christie, & M. Hodge (eds.), *Companion to the History of Modern Science*. (47-59). New York: Routledge.
- List, C., & Pettit, P. (2004). Aggregating Sets of Judgments: Two Impossibility Results Compared. London: LSE Research Online.
- _____. (2013). *Group Agency: the Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*. Oxford: Oxford University Press.
- Longino, H. (1990). *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- Lynch, M. P. (2001). *Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Longino, H. E. (1990). *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- Mackenzie, D. (1981). *Statistics in Britain: 1865-1930, The Social Construction of Scientific Knowledge*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mannheim, K. (1954). *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harcourt, Brace.
- Massimi, M. (2016). Four Kinds of Perspectival Truth. *Philosophy and Phenomenological Research*, 96(2): 342-359.

- Mazzotti, M. (ed.) (2008). *Knowledge as Social order: Rethinking the Sociology of Barry Barnes*. London: Routledge.
- Merton, R. K. (1957). *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Palermos, O. (2011). *Extending Cognition in Epistemology: Towards an Individualistic Social Epistemology*. (Unpublished Doctoral Thesis). Scotland: The University of Edinburgh.
- _____. (2015). Active Externalism, Virtue Reliabilism and Scientific Knowledge. *Synthese*, 192(9): 2955-2986.
- Palermos, O. & Pritchard, D. (2013). Extended Knowledge and Social Epistemology. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 2 (8): 105-120.
- _____. (2016). The Distribution of Epistemic Agency. In P. Reider (ed.), *Social Epistemology and Epistemic Agency: De-Centralizing Epistemic Agency*. (pp.109-126). City: Rowman & Littlefield.
- Pickering, A. (1992). *Science as Practice and Culture*. Chicago: The Chicago University Press.
- Popper, K. R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. Routledge.
- Pritchard, D. (2010). Cognitive Ability and the Extended Cognition Thesis. *Synthese*, 175: 133-151.
- Pryor, J. (2000). The Skeptic and the Dogmatist. *Nous*, 34(4): 517-549.
- Psillos, S. (2011). Living with the abstract: realism and models. *Synthese*, 180: 3-17.
- Putnam, H. (1975). The Meaning of "Meaning". In: H. Putnam, *Philosophical Papers*. Vol. 2: *Mind, Language and Reality*. Cambridge University Press.
- _____. (2010). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reid, T. (2005). *Essays on the Active Powers of the Human Mind: An Inquiry into the Human Mind on the Principle of Common Sense*. Whitefish, MT: Kessinger.
- Saatsi, J. (2016). Models, Idealisations, and Realism. In: E. Ippoliti, F. Sterpetti, & T. Nickles, (eds.). *Models and Inferences in Science*. (173-189). Cham: Springer International Publishing.
- Shapin, S., & Schaffer, S. (2018). *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Siegel, S. (2006). What Properties are Represented in Perception? In: T. Gendler, & J. Hawthorne (eds.), *Perceptual Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Shapin, S. (1992). Discipline and Bounding: The History and Sociology of Science as Seen through the Externalism-Internalism Debate. *History of Science*, 30(4): 333-369.
- _____. (1994). *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth Century England*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sosa, E. (2011). *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.

- Stroud, B. (1994). Scepticism, 'Externalism', and the Goal of Epistemology. In: B Stroud, *Understanding Human Knowledge*. (pp. 139-154). Oxford: Oxford University Press.
- Sudduth, M. (s.f.). Defeaters in Epistemology. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://www.iep.utm.edu/ep-defea/#H8>
- Tollefsen, D. (2002a). Challenging Epistemic Individualism. *ProtoSociology*, 16: 86-117.
- _____. (2002b). Organizations as True Believers. *JOURNAL of SOCIAL PHILOSOPHY*, 33(3): 395-410.
- _____. (2004). Collective Epistemic Agency. *Southwest Philosophy Review*, 20(1): 55-66.
- Tuomela, R. (2004). Group Knowledge Analyzed. *Episteme*, 1(2): 109-127.
- Williams, B. (1973). *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (2001). *Philosophical Investigations (FI)*. Oxford: Blackwell.
- Wright, J. (2018). *An Epistemic Foundation for Scientific Realism: Defending Realism Without Inference to the Best Explanation*. Cham: Springer International Publishing.