



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

UNA DEFENSA DE LA RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA
DIEGO ANDRÉS RODRÍGUEZ TÉLLEZ

TUTOR
DR. MIGUEL ÁNGEL FERNÁNDEZ VARGAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

COMITÉ TUTOR
DRA. MARÍA DE LOS ÁNGELES ERAÑA LAGOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

DR. FERNANDO RUDY HILLER
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO DE 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	V
INTRODUCCIÓN	I
I. EL CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA	7
1. Refinamiento del concepto	7
2. La evidencia a partir de actitudes reactivas epistémicas	12
3. La exigencia epistémica básica	18
4. Casos de injusticia epistémica	24
5. Conclusión	27
II. RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA Y LA CONDICIÓN DE CONTROL	29
1. El control voluntario como condición necesaria	30
2. Responsabilidad, deontologismo y control voluntario	32
3. Distintas formas de control voluntario	37
3.1. <i>Control voluntario inmediato</i>	38
3.2. <i>Control voluntario de alcance largo</i>	40
3.3. <i>Influencia voluntaria no intencional indirecta</i>	45
3.4. <i>Casos Frankfurt adaptados</i>	47
4. Una alternativa al control voluntario	49
4.1. <i>Crear como actitud constituida por compromisos</i>	49
4.2. <i>Control evaluativo</i>	55
4.3. <i>La reflexión: ¿un problema para la responsabilidad epistémica?</i>	60
4.4. <i>Responsabilidad sin reflexión</i>	69
5. Conclusión	76
III. RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA COMO EXIGIBILIDAD DE RESPONDER	79
1. Dos preguntas respecto de la tesis de responsabilidad epistémica	80
2. Responsabilidad como exigibilidad de responder	83
2.1. <i>La pregunta que indaga por las razones</i>	84
2.2. <i>Exigibilidad de responder como condición necesaria</i>	90
2.3. <i>Exigibilidad de responder como condición suficiente</i>	94
2.4. <i>La responsabilidad epistémica no requiere remitir al carácter</i>	97
2.5. <i>Especificación de la tesis</i>	100

3. Condiciones del agente	100
3.1. <i>Sensibilidad a razones</i>	101
3.2. <i>Discusión de casos: compulsiones, sesgos y alucinaciones</i>	103
3.3. <i>Un caso problemático de Peels</i>	107
4. Conclusión	109
IV. RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA, Y CENSURABILIDAD Y ELOGIABILIDAD EPISTÉMICAS	III
1. Algunos análisis de la censurabilidad epistémica	113
1.1. <i>El análisis del crédito intelectual de Greco</i>	114
1.2. <i>Censurabilidad epistémica y carácter cognitivo</i>	117
1.3. <i>Censurabilidad epistémica e indeseabilidad</i>	121
2. Diferencia de enfoque entre los análisis de censurabilidad y responsabilidad	123
3. Casos potencialmente problemáticos	128
3.1. <i>Los casos de evaluaciones aretaicas son casos de exigibilidad de responder</i>	129
3.2. <i>El caso de los sexadores de pollos</i>	133
4. Responsabilidad epistémica como atribuibilidad y responsabilización	138
4.1. <i>¿Responsabilidad epistémica como atribuibilidad?</i>	138
4.2. <i>¿Responsabilidad epistémica como responsabilización?</i>	141
5. Conclusión	143
V. RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA, CENSURABILIDAD Y JUSTIFICACIÓN	147
1. Exenciones, excusas y censurabilidad	147
1.1. <i>Exenciones epistémicas</i>	148
1.2. <i>Excusas epistémicas</i>	151
1.3. <i>Tres maneras de tener una creencia libre de censura</i>	153
2. No censurabilidad y justificación	157
2.1. <i>No censurabilidad, responsabilidad y justificación</i>	158
2.2. <i>La distinción permite explicar un caso problemático</i>	160
2.3. <i>Algunos tipos de excusa en ausencia de justificación</i>	169
3. Conclusión	172
CONCLUSIONES	175
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	179

AGRADECIMIENTOS

Maite Ezcurdia hizo parte de mi comité tutor durante la primera mitad de mi investigación doctoral. Por los días de su muerte, algún comentario deportivo destacaba la manera en que, al jugar, Lionel Messi transformaba en cotidiano algo que es, en realidad, extraordinario. He tenido la fortuna de convivir con otras manifestaciones de la cotidianidad de lo extraordinario. Entre ellas cuento las clases, las conferencias y las tutorías con Maite, su forma de disponerse filosóficamente para plantear y abordar los problemas filosóficos. Es profundo el impacto que ha tenido en mi manera de hacer filosofía su habilidad para convertir en cotidiano algo que es, en realidad, extraordinario y por esto estoy muy agradecido.

No sólo Maite ha sido una influencia en el sentido indicado recién. La tutoría rigurosa y constante de Miguel Ángel Fernández Vargas, que se ha extendido desde mis estudios de maestría hasta mis estudios doctorales, ha contribuido de manera definitiva en mi formación. Trabajar con él me ha enseñado a pensar rigurosamente los problemas filosóficos de formas originales y creativas, sin la necesidad de recurrir a pomposidades teóricas farragosas. También el trabajo cercano con Ángeles Eraña y Fernando Rudy, y las clases con Mark Platts y Mario Gómez-Torrente, han infundido en mí la necesidad del pensamiento creativo que no pierda de vista los fenómenos filosóficos y humanos; son estos lo que, en último término, buscamos desentrañar. Agradezco asimismo a Santiago Echeverry y Manuel Vargas por tomarse el tiempo de leer y discutir esta investigación. Sus comentarios resultan iluminadores no sólo para mi propia comprensión actual del problema que abordo, sino también para futuras avenidas de investigación.

El Instituto de Investigaciones Filosóficas me ha ofrecido un entorno propicio para mi formación. Agradezco a las comunidades académicas asociadas al Instituto de las que he podido hacer parte; en particular, agradezco al programa de Estudiantes Asociados y a sus miembros por todo el trabajo desarrollado durante este tiempo.

Agradezco a la UNAM por haberme acogido nuevamente como estudiante de posgrado y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) de México por otorgarme la beca que hizo posible mi estancia en el país en el tiempo de los estudios de doctorado. Agradezco también al programa “Pasaporte a la ciencia” del Icetex (en Colombia) por el crédito educativo que recibí durante parte de mis estudios doctorales.

Desde 2019 he sido miembro del proyecto *LATAM Free Will, Agency and Responsibility*, a cargo de Santiago Amaya y Manuel Vargas. La contribución del proyecto, de la comunidad académica que hemos forjado, a mi formación ha sido decisiva para forjar las líneas de investigación que me interesa perseguir. Por todo el trabajo tras la conformación del proyecto y su impacto en mi carrera estoy muy agradecido.

Versiones previas de algunos capítulos de esta investigación fueron presentados ante distintos auditorios: los seminarios de Epistemología y de Estudiantes Asociados del Instituto de Investigaciones Filosóficas; el 3.^{er} Congreso Anual de Estudiantes de Posgrado del Programa de Filosofía Social, Política, Ética y Legal de la Universidad de Binghamton (Nueva York) en noviembre de 2019; y el 8.^o Congreso de Libre Albedrío, Responsabilidad Moral y Agencia de la Universidad Estatal de Florida (Florida State University) en febrero de 2020. Agradezco a quienes se tomaron el tiempo de pensar conmigo distintas cuestiones de la investigación en estos contextos de discusión académica. También agradezco de manera especial a Dana Nelkin, a Shawn Tinghao Wang y a John Robison —todos miembros del proyecto *LATAM Free Will, Agency and Responsibility*— por leer el capítulo III y darme comentarios que permitieron mejorar el texto.

Agradezco a mi papá, a mi hermano, a mi tía Concha y a mi familia por ser soporte incondicional de lo que me he propuesto. También agradezco a quienes he conocido en México por tanto cariño. A Elo, Eri, Mon, Miguel, Aurora, Sofía, Alejandro y a tantas personas más. A Alfonso, por una amistad que, además de los embates vitales, también nos ha permitido compartir aquellos asociados a proyectos colaborativos académicos. A Martín y a Felipe (a la distancia), por siempre estar ahí. A mis compañeros de casa, Gabi, Mau, Luis, Juan y Mar, con quienes hemos improvisado una entrañable casa común para sobrellevar la vida de pandemia.

A Tatiana, por tantísimo.

INTRODUCCIÓN

Nuestras prácticas morales manifiestan nuestro compromiso con la idea de que somos responsables de nuestras acciones y omisiones, y sus consecuencias, es decir, manifiestan nuestro compromiso con la idea de que un conjunto de reacciones y evaluaciones son apropiadas en respuesta a los otros en virtud de sus acciones y omisiones, y de las consecuencias de éstas. Esta investigación pretende defender la idea de que, en el dominio de nuestras prácticas epistémicas, consideramos que somos responsables de nuestras creencias, es decir, la idea de que en nuestras prácticas epistémicas es apropiado dirigirle al agente algunas reacciones y evaluaciones en virtud de lo que creen.

La investigación comienza en el capítulo I con dos objetivos: primero, ofrecer evidencia a partir de casos ordinarios en los que reaccionamos ante las creencias de otros a través de actitudes que manifiestan que los consideramos responsables. Una vez he motivado la defensa de la tesis de que somos responsables de creer, inicio la tarea de especificar el sentido de “responsabilidad” que está en juego. Mi enfoque al respecto es de inspiración strawsoniana¹ y está conectado de manera importante con los trabajos de Pamela Hieronymi, Angela Smith y Thomas Scanlon. La especificación de mi postura parte de la introducción de los conceptos de *actitud reactiva epistémica* y de *exigencia básica epistémica*. Estas nociones articulan el concepto de responsabilidad epistémica que investigo. La manera en que, en este capítulo, sistematizo, a través de las nociones mencionadas, la noción de responsabilidad epistémica constituye uno de los aportes originales de esta investigación.

La discusión de la idea que defiendo, a saber, que somos responsables de nuestras creencias, tiene una historia relativamente reciente. En parte esto tiene que ver con que, históricamente, las discusiones en torno a la responsabilidad han tendido a cen-

¹ A la manera de los enfoques acerca de la responsabilidad basados en la postura de Peter Strawson (1962).

trarse, de modo prominente, en las acciones y su significación moral. En parte también tiene que ver con el desafío que describo a continuación.

Pensamos que somos responsables de cosas que dependen de una manera importante de nosotros. Uno de los desafíos inmediatos a la idea de que somos responsables de nuestras creencias consiste en que, a diferencia de las acciones, nuestras creencias no son algo que controlamos voluntariamente. Dado que el control voluntario es una manera natural de articular el rasgo correspondiente a lo que depende de nosotros, el hecho de que no controlemos voluntariamente nuestras creencias lleva a pensar que no dependen de nosotros. Por ende, no es obvio cómo podemos ser responsables de nuestras creencias.

En el capítulo II abordo este desafío. Repaso distintas maneras en que podríamos articular el control que tendríamos sobre nuestras creencias y concluyo que, aunque no tengamos control voluntario sobre nuestras creencias, es posible defender una noción de control que articula la idea de que las creencias dependen de nosotros, a saber, el control evaluativo que ha defendido Hieronymi.

Hay otro desafío que recientemente se ha planteado a la posibilidad de defender la agencia epistémica y, con ella, a la posibilidad de la responsabilidad epistémica. Hilary Kornblith (2012) ha planteado este tipo de ataque, en el que se asume una concepción de las creencias que las vincula estrechamente con la capacidad de reflexión. Kornblith defiende dos ideas. Por un lado, aunque se ha pensado que la capacidad de reflexión articula la idea de que somos activos respecto de nuestras creencias, esta capacidad en realidad no es tan activa como pensamos que lo es: al ejercitarla somos tan pasivos respecto de ella como respecto de otras capacidades de orden inferior. Por otro lado, Kornblith critica la idea de que el ejercicio de la capacidad de reflexión sea eficaz al corregir los errores que el ejercicio de otras capacidades no reflexivas puede conllevar.

Abordo este desafío también en el capítulo II. Defiendo que no es necesario que una creencia sea el resultado de un ejercicio reflexivo para que un agente sea responsable de ella. Además, sostengo que en ocasiones basta con que una creencia sea el

resultado de un ejercicio de la capacidad de responder preguntas de primer orden para que un agente sea responsable.

Una vez atendidos los dos desafíos prominentes ante la idea de que somos responsables de nuestras creencias, en el capítulo III presento y defiendo la postura que favorezco acerca de la responsabilidad, a saber, la responsabilidad como exigibilidad de responder. En esta postura, somos responsables de nuestras creencias en la medida en que es apropiado que se nos exija responder por ellas. A partir de la consideración de algunos casos refino la formulación de la postura y abordo algunos desafíos a la tesis de que la exigibilidad de responder es tanto suficiente como necesaria para ser responsable de creer. Además, ofrezco razones a favor de la idea de que la sensibilidad a razones es una capacidad que hace posible que un agente sea responsable de sus creencias. Sin embargo, esta capacidad no articula lo que significa ser responsable de creer.

El modo en que preciso la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder y en que la defiendo de los ataques provenientes de cierto tipo de casos constituye otro aporte original de esta investigación.

En los capítulos siguientes discuto la manera en que se relaciona la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder con otros conceptos epistemológicos. En el capítulo IV comparo mi postura acerca de la responsabilidad con los análisis de la censurabilidad y de la elogiabilidad de John Greco y de Nikolaj Nottelmann. Argumento que estos análisis no se extrapolan fácilmente para obtener una explicación del fenómeno de la responsabilidad epistémica. La razón consiste, básicamente, en que se enfocan en propiedades epistémicas que no son las que están involucradas en el hecho de que sea apropiado el despliegue de actitudes reactivas epistémicas. Además, presento algunos casos de censura epistémica que no son explicados de manera natural a partir de estos análisis.

Este capítulo también incluye una breve discusión de la posibilidad de defender que hay varios sentidos de la responsabilidad por creer. En el caso del debate en torno a la responsabilidad moral, se ha sugerido que no hay un único concepto de responsabilidad asociado a nuestras prácticas morales. A este respecto, se ha distinguido entre

responsabilidad como atribuibilidad [*attributability*], como exigibilidad de responder [*answerability*] y como responsabilización [*accountability*]². En este capítulo ofrezco maneras de entender cómo podrían extrapolarse los sentidos pertinentes de responsabilidad en el caso de las creencias y rechazo que se requiera mantener la distinción. Desde mi punto de vista, la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder da cuenta del fenómeno de responsabilidad. En general, me parece que las discusiones de este capítulo son originales. La primera discusión lo es en virtud de la manera de enfocar el asunto de la censurabilidad, en relación con las actitudes reactivas epistémicas. La segunda, por su parte, lo es en la medida en que, hasta donde sé, en la discusión en torno a la responsabilidad de creer no ha figurado de manera prominente una discusión de posibles sentidos distintos de la responsabilidad por creer de la manera en que la abordo en este capítulo.

Finalmente, en el capítulo V exploro la relación entre mi postura, y la censurabilidad y la justificación. Para esto, en la primera parte me enfoco en distinguir distintas maneras en que un agente puede tener una creencia libre de censura. Para ello, desarrollo un modo de entender las exenciones y las excusas epistémicas a la luz de mi postura, el cual es previamente esbozado en el capítulo III. En la segunda parte problematizo la postura internista según la cual tener una creencia libre de censura equivale a tener una creencia justificada. Desde mi punto de vista, hay dos dimensiones de la evaluación de las creencias que es menester distinguir. Una dimensión de evaluación concierne a la responsabilidad y, con ella, al desempeño de los agentes respecto de la exigencia epistémica básica. Otra dimensión concierne al desempeño de los agente respecto de las normas que articulan los fines epistémicos que perseguimos como agentes epistémicos —como tener creencias justificadas—. Separar estas dimensiones de la evaluación de las creencias permite ofrecer un marco explicativo apropiado para algunos casos que considero. Me parece que este capítulo aporta de manera original a una comprensión de las consideraciones que excusan y que exigen de responsabilidad, basada en la postura que defiendo. Además, contribuye al debate en torno a la creencia justificada y su relación con la censurabilidad, en la medida en

² Ver, entre otros, Watson (1996), Shoemaker (2011; 2015) y Smith (2012; 2015).

que ofrece una perspectiva distinta desde la cual se ofrecen razones que atacan posturas en las que estas dos propiedades guardan una relación muy estrecha.

El estudio filosófico del fenómeno de la responsabilidad de creer es valioso por varias razones. La primera es que nos permite comprender una dimensión de las prácticas epistémicas que no ha sido suficientemente reconocida ni discutida. La segunda es que nos permite refinar nuestra propia concepción general acerca de lo que significa ser responsable de algo y, con ello, nos permite refinar nuestra propia concepción del ámbito de aquello que depende de nosotros. La tercera es que, desde mi punto de vista, la idea de que somos responsables de creer debería llevar a pensar de una manera distinta los desafíos que los individuos y las sociedades contemporáneas enfrentan respecto de los procesos de formación de creencias, toda vez que nuestras creencias dependen de nosotros más de lo que tendemos a reconocerlo.

Quisiera concluir esta introducción haciendo algunas observaciones respecto de la manera particular en que esta investigación contribuye al desarrollo del foco-reto país mencionado en el marco del programa Colombia Científica que ha financiado parcialmente mis estudios. Esta investigación aporta de manera crucial al reto 3 de este programa, a saber, educación de calidad desde la ciencia, la tecnología y la innovación. En efecto, los resultados de la investigación ofrecen herramientas conceptuales desde las cuales entender y enfocar de manera más efectiva los procesos educativos dirigidos a los estudiantes como agentes epistémicos. Lo anterior tiene un impacto en cada una de las temáticas orientadoras del reto país. En efecto, impacta tanto la consolidación de formas innovadoras de formación docente y la concepción de “lineamientos técnicos y orientaciones para actualizar y ampliar los conocimientos, resignificación y movilización de sus creencias, imaginarios, concepciones y saberes”³, como la capacidad de reflexión para la innovación de las acciones cotidianas del docente, de manera que se ajuste la acción con el análisis, la teoría con la experiencia, y se que garantice una práctica pedagógica con pertinencia, inclusión y calidad⁴. Todo esto a su vez contribuye al cierre de brechas no atendidas, pues las prácticas de responsabilización episté-

³ “Términos de referencia Programa Pasaporte a la Ciencia 2018”, Anexo 1, p. 20.

⁴ Cf. *idem*.

mica no están centradas exclusivamente en unos cuantos agentes del tejido social, sino en todos los que lo conforman. De manera adicional, una fundamentación de la responsabilidad epistémica podría contribuir a la planeación de licenciaturas para la productividad y la competitividad, centradas en la formación de agentes críticos y responsables, capaces de aportar en los diversos procesos económicos, políticos, sociales y culturales que configuran la sociedad.

I.

EL CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA

El objetivo de esta investigación consiste en defender la tesis de que somos responsables epistémicamente de nuestras creencias. Este capítulo inicia el avance en esta dirección, introduciendo algunas consideraciones en torno a lo que significa ser responsables de nuestras creencias. En §1, presento el concepto de responsabilidad epistémica. En §2 caracterizo las actitudes reactivas epistémicas al tiempo que ofrezco evidencia apoyada en las intuiciones a favor de que tenemos actitudes reactivas epistémicas ante las creencias de otros, lo cual quiere decir que somos responsables de nuestras creencias. En §3 presento la que, desde mi punto de vista, puede ser vista como la exigencia epistémica básica a la base de las prácticas de responsabilidad en el ámbito epistémico. Finalmente, en §4 discuto brevemente la manera en que los casos de injusticia epistémica pueden ser indicativos a su vez de que somos responsables epistémicamente.

1. REFINAMIENTO DEL CONCEPTO

Tras revisar la evidencia por maltrato de un hombre a su pareja, un juez cree que el acusado no representa un peligro para su pareja y, así, decide no dictar una medida de prisión preventiva. Unos días después, la víctima es encontrada muerta a manos del hombre. Por desgracia, casos de este tipo no son inusuales. Al volver sobre ellos, una de las cosas que pensamos es que el juez pudo haber actuado de manera diferente, de modo que el asesinato de la víctima se hubiera evitado. Claramente consideramos al juez responsable de su decisión. Pero el juez podría, en su defensa, mencionar que realmente creyó que el hombre no representaba un peligro. Una pregunta que surge tras esta consideración es la siguiente: ¿es responsable de la creencia que motivó su acción? Para responder a esta pregunta, un rodeo por una pregunta más general puede

ser iluminador: ¿cómo distinguimos entre sucesos de los cuales somos responsables y sucesos de los que no lo somos?

Hay distintos modos en que hablamos de responsabilidad. Por ejemplo, hablamos de responsabilidad *causal* —aquella que le atribuimos, por citar un caso, al arrancador cuando la bomba de agua no está cargando el tanque de una edificación—, de responsabilidad *moral* —aquella que le atribuimos, por ejemplo, al jefe que acosa a sus subordinados o a quien ha salvado la vida de un infante a punto de ahogarse— o de responsabilidad *legal* —aquella en virtud de la cual en virtud de las leyes hacemos cargo a un agente por los efectos de una acción o actitud suya—.

Por otra parte, a veces usamos el término “responsable” para *evaluar* positivamente una actitud o una acción. Este tipo de uso evaluativo suele estar fundamentado en el cumplimiento de obligaciones respecto de cierta área de desempeño. Por ejemplo, evaluamos a los padres como *responsables* cuando emprenden acciones a través de las cuales les enseñan apropiadamente a sus hijos el valor de la tolerancia religiosa, mientras que los evaluamos como *irresponsables* si emprenden acciones que les enseñan que su religión debe imponerse a sangre y fuego sobre las posturas de los demás. Notemos que en el uso evaluativo, la oposición pertinente es entre los términos “responsable” e “irresponsable” —incluidos sus usos adverbiales.

Este uso evaluativo de “responsable”, en el que calificamos actitudes y acciones como responsables o irresponsables, no es aquel en el que me centro en esta investigación. Tampoco estoy interesado primariamente en discutir asuntos de responsabilidad causal ni legal. Por su parte aunque mi enfoque no se centra en la responsabilidad moral, en distintos momentos discuto asuntos relacionados con ella para extraer lecciones pertinentes para la discusión acerca de la responsabilidad epistémica.

Para precisar el sentido de responsabilidad en que me centro en esta investigación resulta iluminadora una distinción que hace Thomas Scanlon (2015: 89-90). De acuerdo a él, las acciones o las actitudes de otros pueden tener como consecuencia modificaciones en la manera en que nos relacionamos con ellos. Según el tipo de consecuencias involucradas es posible distinguir entre dos sentidos de responsabilidad. Por un lado, las acciones o actitudes pueden tener como consecuencia que sean apropiadas

algunas reacciones positivas o negativas dirigidas al agente, tales como censura, elogio, resentimiento, indignación, entre otras. El sentido de responsabilidad asociado a este tipo de consecuencias es el de *responsabilidad de reacciones*¹. Por otro lado, las acciones o actitudes pueden tener como consecuencia cambios en las obligaciones involucradas en nuestra relación con el agente. El sentido de responsabilidad asociado a este tipo de consecuencias es el de *responsabilidad sustantiva*. Desde el punto de vista Scanlon, las condiciones de responsabilidad sustantiva no necesariamente son las mismas que las de responsabilidad de reacciones —y, de hecho, pueden ser más exigentes. La responsabilidad sustantiva tampoco es el sentido de responsabilidad en el que me enfoco. Más bien, en esta investigación entiendo “responsabilidad” en un sentido *no evaluativo*, bajo la perspectiva de la responsabilidad de reacciones, en los siguientes términos generales:

(R) Un agente *A* es *responsable* de una actitud o una acción suya si y sólo si *A* es *susceptible* de evaluaciones y reacciones en términos de censura, elogio, resentimiento, entre otras actitudes reactivas, en virtud de dicha actitud o acción.

Esta investigación está dirigida a investigar la naturaleza de la responsabilidad *epistémica*. Se concentra en el hecho de que un agente sea responsable de creer las cosas que cree, en un sentido no evaluativo como el que, de manera general, se encuentra descrito en (R). Llegaremos a una caracterización más precisa del concepto de responsabilidad epistémica al final de esta sección. Por ahora, notemos que (R) permite establecer que un agente *no* es responsable del origen de algunas de sus alergias, ni de sus ataques espontáneos de tos, ni de algunos de sus dolores, ni de sus estornudos ordinarios, etc., pues no es el *objeto apropiado* de evaluaciones y reacciones por estas cosas².

¹ Para precisar, a este sentido de responsabilidad Scanlon lo denomina *responsabilidad de reacciones morales*. Empero, como mi enfoque no es la responsabilidad *moral*, prescindo del adjetivo. Más adelante queda claro que mi enfoque se centra en las reacciones *epistémicas*.

² Lo que se señala al remitir a estos ejemplos no es que el agente no pueda influir en los sucesos que involucran su tos, algunos de sus dolores, estornudos o algunas manifestaciones de sus alergias —por ejemplo, si es alérgico a la crin de los caballos, acercándose a los equinos—; más bien, se señala que, en casos usuales, el agente no es la fuente de sus alergias, de sus ataques de tos, etc., sino que todo esto son cosas que *le suceden*, respecto de las cuales es pasivo. Desde luego, no es difícil pensar en casos en los que por algunas manifestaciones de estas cosas sí es susceptible de algún tipo de evaluación positiva o negativa.

Por otro lado, de acuerdo con (R), *A* es *responsable de* su acción en un sentido muy específico. Por ejemplo, *A* es responsable *tanto* de insultar a su interlocutor *como* también de salvar a un niño a punto de ahogarse, en virtud de *ser susceptible* a —o de estar abierto a o de ser el objeto apropiado para— ser evaluado y provocar ciertas reacciones por estas acciones suyas³. Notemos que esto no implica que para ser responsable de una actitud o una acción en este sentido se requiere que, de hecho, tenga lugar alguna evaluación o reacción en los términos mencionados en (R); basta con que el agente sea un candidato apropiado para que una evaluación o reacción en los términos mencionado tenga lugar.

Cuando usamos “responsable” en este sentido no evaluativo, no hacemos una evaluación del desempeño particular de una actitud o de un agente, comprometiéndonos con que es deseable o indeseable en algún sentido. Más bien, al decir que *A* es responsable de una actitud suya, establecemos *meramente* una relación particular entre *A* y su actitud, según la cual resultaría apropiado realizar alguna evaluación o tener alguna reacción en términos de censura, elogio, etc., con independencia de que de hecho tenga lugar tal o cual evaluación o de cuál es su contenido específico. Para enfatizar, observemos que decir que *A* es *susceptible de* reacciones en términos de censura, elogio, etc. no equivale a comprometerse con una evaluación positiva o negativa *específica* respecto de *A*. Para usar la descripción de Nikolaj Nottelmann, el uso de “responsabilidad” en el que me concentro en esta investigación es *normativamente neutral*, en el siguiente sentido: “[d]el hecho de que un agente sea responsable de una actitud no se sigue nada respecto del estatus deontológico de esa actitud: el agente puede ser censurable, no censurable, elogiable, etc., dependiendo de las circunstancias pertinentes” (2007: 36).

Notemos que bajo este uso del término no hay grados de responsabilidad: alguien es o no el objeto apropiado de reacciones. Es claro que a veces hablamos de maneras que manifiestan que consideramos que alguien puede ser más o menos responsable de algo. Sin embargo, con base en el modo en que se comprende el concepto de res-

³ En este capítulo no nos centramos en la pregunta acerca del fundamento o la naturaleza de la responsabilidad en los términos descritos por (R); en particular, no nos centramos en la pregunta: *¿en virtud de qué* es que un sujeto se hace *susceptible* de evaluaciones y reacciones en los términos mencionados? Esta pregunta se aborda principalmente en el capítulo II.

ponsabilidad en esta disertación, considero que la atribución de grados concierne, de manera más precisa, a las reacciones particulares asociadas a la responsabilidad. Así, alguien puede ser censurable, elogiable, reprochable, digno de resentimiento, etc. por alguna actitud suya *en mayor o menor medida o grado*. Pero la cuestión de si es o no responsable no es de grados.

Ahora bien, ¿qué relación hay entre el uso evaluativo y el no evaluativo de “responsable”? Parece correcto decir que cualquier uso evaluativo de “responsable” —y, dicho sea de paso, muchos usos evaluativos de otros términos como “censurable” o “elogiable”— implica que un juicio no evaluativo en términos de responsabilidad es verdadero. Por ejemplo, parece que (a) y (b) son ambos verdaderos:

- (a) Si los padres actúan responsablemente al enseñar a sus hijos el valor de la tolerancia religiosa, entonces son responsables *de* educar a sus hijos en asuntos de tolerancia.
- (b) Si los padres actúan irresponsablemente al enseñar a sus hijos que la tolerancia religiosa es un valor ridículo, entonces son responsables *de* educar a sus hijos en asuntos de tolerancia.

Notemos que en ambos antecedentes se usa “responsable/irresponsablemente” en un sentido evaluativo para calificar positiva o negativamente la actuación de los padres. Por su parte, en el consecuente se usa “responsable” en un sentido no evaluativo —normativamente neutro— para establecer una condición necesaria que deben cumplir los padres respecto de la educación de sus hijos en asuntos de tolerancia, a saber, ser responsables *de* dicho proceso⁴. Por otro lado, observemos que si pensamos en otros sucesos como un estornudo ordinario, no hay un sentido muy natural en el que diríamos que alguien estornuda responsable o irresponsablemente, pues, en principio, no habría un sentido natural en el que diríamos que somos responsables *de* nuestros estornudos ordinarios. Así, si resultara que no somos responsables de una actitud o suceso, parece que se desprendería de esto que los juicios evaluativos en términos de responsabilidad e irresponsabilidad, que exhiben cierta forma de deseabilidad e indeseabilidad o de evaluación positiva o negativa, no tendrían lugar.

⁴ Para más especificación acerca de la relación entre los usos evaluativo y no evaluativo de “responsable”, ver Fernández (2013). Hieronymi también menciona brevemente la distinción entre los dos usos de “responsable” (2008: 358n). Ver también Peels (2017: §1.2).

Hasta aquí he descrito una manera de hablar en términos de responsabilidad respecto de algunas acciones como insultar a alguien. Pero, como he dicho, mi investigación se enfoca en la responsabilidad epistémica. Para centrarme en ella, es necesario especificar qué entiendo por este término. La siguiente caracterización del uso no evaluativo del término nos sirve de guía:

(RE) Un agente *A* es *responsable epistémicamente* de creer que *p* si y sólo si *A* es susceptible de evaluaciones y reacciones, en términos epistémicos de censura, elogio, resentimiento, entre otras actitudes reactivas, en virtud de creer que *p*.

2. LA EVIDENCIA A PARTIR DE ACTITUDES REACTIVAS EPISTÉMICAS

Tras especificar cómo entiendo la responsabilidad epistémica, pasemos a preguntarnos si hay alguna razón para pensar que es verdadero que somos epistémicamente responsables de nuestras creencias. Parece poco controvertido decir que, de manera general, reaccionamos ante el hecho de que alguien tenga ciertas creencias; es decir, asumimos ciertas actitudes en virtud de algunas creencias de los otros y lo que ellas manifiestan. Por ejemplo, la mayoría reaccionamos (de una u otra forma) ante el hecho de que alguien tenga creencias como que la actividad humana tiene poco impacto en el cambio climático o que las vacunas tienen efectos más nocivos que beneficiosos. Ante hechos como estos tendemos a tener reacciones negativas, las cuales, de manera importante, están basadas en la evaluación que del hecho hacemos en términos de censura. Cuando un agente cree que *p*, el objeto de nuestra reacción es el hecho de que el agente crea una proposición. De manera más precisa, al reaccionar ante el hecho de que un agente crea algo, usualmente parece que el objeto de reacción es un agente, en virtud de que cree una proposición y dicha creencia revela algo del agente. A continuación presento algunos ejemplos⁵:

⁵ Tollefsen (2017) menciona ejemplos asociados a las actitudes de desprecio y orgullo.

- Los científicos de un país pueden sentir *desprecio*⁶ o *vergüenza* frente al líder de su país quien, dadas las condiciones actuales del mundo, continúa creyendo que la actividad humana no afecta el cambio climático.
- Nottelmann describe el caso del racista culto, en el que “un estudiante universitario inteligente cree, basado en el testimonio de un demagogo que las personas con piel oscura son generalmente inferiores a las personas con piel más clara” (2007: 3) y menciona que la mayoría de nosotros desarrollaría *resentimiento*, aunque sea moderado, ante la creencia racista en juego.
- Maud es una clarividente quien, tras ejercitar su habilidad clarividente y a pesar de toda la evidencia que refuta y socava su creencia, retiene dogmáticamente su creencia de que el presidente está en Nueva York. Jessica Brown (2018: 3) sugiere que en esta elaboración del caso originalmente presentado por BonJour podemos *reprocharle* [*rebuke*] a Maud su dogmatismo.

Aunque los casos de reacciones negativas ante el hecho de que alguien crea cierta cosa probablemente son mucho más claros que los de reacciones positivas⁷, también los hay de este segundo tipo:

- En una clase de física, al estudiante que, tras estudiar el temario, concluye que la fuerza centrífuga es ilusoria, el profesor lo considera *elogiable* y tal vez se siente *orgulloso* porque su alumno avance su aprendizaje en la vía correcta⁸.
- Un miembro de una minoría pueden sentir *gratitud* cuando, tras mucha denuncia y explicación, logra que un miembro del grupo mayoritario cambie su manera de ver

⁶ Lynch (2018: 288) desarrolla la idea de que el desprecio es una actitud que puede tener efectos epistémicos nocivos, en la medida en que manifiesta una falta de respeto epistémico por los otros. El caso motivador que presenta es el de alguien que desprecia todo lo religioso —las creencias y los modos de vida asociados—, de manera que está comprometido con la idea de que las formas de vida religiosas son inferiores.

⁷ Seguramente en virtud de que, como observa Watson (1996: 283-284), en las evaluaciones y reacciones negativas suele haber más en juego que en las positivas; es decir, los costos e implicaciones de evaluaciones y reacciones negativas suelen ser mayores que los de las positivas y, en esta medida, nuestro vocabulario y las distinciones que hacemos respecto de las primeras suelen ser más refinado que respecto de las segundas.

⁸ En el lado contrario, respecto de un estudiante terco que se empeña en afirmar la existencia de la fuerza centrífuga tras discutir el tema (y en otros momentos de la clase se ha empeñado en defender lo indefendible), el profesor puede sentir *preocupación*, por ejemplo.

las cosas y comience a creer que él y su grupo mayoritario han sido responsables de cierta forma de injusticia en contra de esa persona y su grupo minoritario.

- Podemos sentir *compasión* por la víctima de un desastre que, tras muchos días de búsqueda de sus familiares en medio de escombros, cree que aún pueden estar vivos⁹.
- La confianza en la dimensión epistémica [*trust*] puede verse como una disposición que desarrollamos a valorar positivamente los desempeños epistémicos de miembros de la comunidad epistémica¹⁰.

¿Cómo se explica que tengamos este tipo de reacciones respecto del hecho de que alguien crea cierta cosa? Una ruta de explicación es la siguiente: hay actitudes reactivas respecto de las creencias de las personas que constituyen parte de las prácticas de responsabilidad epistémica. Es un hecho que reaccionamos de modos como los mencionados ante las creencias de otros y esto manifiesta que consideramos, al menos en un sentido mínimo, que el papel que desempeñan los agentes respecto de sus creencias no es pasivo. Esto en contraste con el papel que parecen jugar los agentes respecto de sus estornudos o del color natural de sus ojos.

Peter Strawson describe las actitudes reactivas diciendo que “son esencialmente reacciones humanas naturales dirigidas a la buena o mala voluntad o a la indiferencia de los demás hacia nosotros, tal como se despliega en sus actitudes y acciones” (1962: 10-11)¹¹. Scanlon (2015) considera que Strawson enfoca su atención principalmente en un tipo de actitud, a saber, emociones reactivas. En virtud de esto, Scanlon desarrolla una caracterización alternativa de las actitudes reactivas, según la cual son “reacciones a los mismos rasgos de una persona, a saber, los modos en que la persona muestra consideración por los otros, y las razones que él o ella ve para tratarlos de una u otra

⁹ Valdría la pena discutir más a fondo casos como el de la compasión para comprender más a cabalidad la manera en que las actitudes reactivas epistémicas se vinculan con la exigencia epistémica básica. De manera muy esquemática, me parece en el caso descrito hay un deseo involucrado que interfiere con la creencia y desempeña un papel importante al examinar la relación entre la compasión como actitud reactiva y la forma en que se viola la exigencia epistémica básica.

¹⁰ Sobre la confianza como actitud reactiva ver Helm (2014).

¹¹ Esta y todas las traducciones de las citas son propias, a menos que se indique lo contrario.

manera” (2015: 92, énfasis propio)¹². En este sentido, el conjunto de actitudes reactivas incluye actitudes evaluativas (como la censura o el elogio), emociones (como el resentimiento o la gratitud)¹³ y algunas disposiciones a tratar a la persona de ciertas maneras (en mi perspectiva, la confianza podría considerarse en este grupo).

Según Strawson, en el ámbito moral, a estas actitudes les subyace una exigencia (moral) básica con base en la cual se establecen las actitudes reactivas: “[las actitudes reactivas] descansan en, o reflejan, *la exigencia de que se manifieste un grado razonable de buena voluntad o consideración de parte de los otros, no simplemente hacia uno mismo, sino hacia todos aquellos en cuyo nombre puede sentirse indignación moral, i. e., como pensamos ahora, hacia todos los seres humanos*” (1962: 16, cursivas propias). Desde mi punto de vista, resulta verosímil pensar que adoptamos actitudes reactivas en respuesta a las actitudes que otros agentes adoptan hacia la comunidad epistémica o hacia los fines epistémicos que valoramos y que se revelan en sus creencias. En este sentido, a lo largo de esta investigación empleo la expresión ‘actitudes reactivas epistémicas’ para referirme a actitudes de este tipo.

Siguiendo la línea argumentativa de Scanlon (2015), las actitudes reactivas epistémicas manifiestan aspectos de la relación entre nosotros y el agente a quien están dirigidas. En la medida en que afecta nuestro propio desempeño respecto de los fines epistémicos que nos importan y nuestra propia constitución como agentes epistémicos, la dimensión epistémica de la relación que establecemos con esa persona es valiosa para nosotros. Así, cualquier afectación de esa relación nos importa, en cuanto modifica la significación de esa relación. Desde este punto de vista, el papel que cumplen las actitudes reactivas epistémicas en nuestra vida epistémica es el de *señalar* o *indicar* modifi-

¹² “[the reactive attitudes] are all reactions to the same features of a person, namely the person’s forms of concern with others, and the reasons he or she sees to treat others in one way or another”.

¹³ A partir del trabajo de Wallace (1996), Tollefsen (2017) concibe las actitudes reactivas epistémicas como emociones vinculadas a la evaluación epistémica. En este sentido, su caracterización de “actitud reactiva” difiere de la de Scanlon en dos aspectos. Por un lado, en la limitación de las actitudes reactivas a emociones. Desde mi punto de vista, no todas las actitudes reactivas son emociones. Así, en el curso de esta investigación, adhiero a la caracterización de Scanlon, en la que también cuentan como actitudes reactivas algunas actitudes evaluativas que no necesariamente son emociones y algunas disposiciones. Por otro lado, la caracterización de Tollefsen difiere de la de Scanlon en la medida en que concibe a las actitudes reactivas como intrínsecamente vinculadas con expectativas o normas. Más adelante desarrollo una observación respecto de la manera en que se compara el enfoque que estoy construyendo con el de Tollefsen.

caciones en la significación de la dimensión epistémica de la relación que entablamos con otros agentes. Esta idea respecto del papel de las actitudes reactivas es importante al momento de pensar en las condiciones de ser responsable. Después de todo, la pregunta por esas condiciones es la pregunta por aquello que es suficiente y apropiado para que las actitudes reactivas desempeñen su papel como indicadores de modificaciones en la significación de la dimensión epistémica de la relación con otros agentes.

Ahora bien, a partir de la observación de Strawson recién mencionada, al pensar en el caso de la responsabilidad en el ámbito epistémico, surge inmediatamente una pregunta: ¿cuál sería la exigencia epistémica básica vinculada con las actitudes reactivas epistémicas? En el ámbito moral, la exigencia consiste en manifestar un grado razonable de buena voluntad o consideración hacia el otro. ¿Cómo se concebiría el contenido de esta exigencia en el ámbito epistémico? Es decir, ¿qué es lo que se debe manifestar? Abordo esta cuestión a continuación.

Empero, antes de hacerlo, finalizo esta sección con la presentación de dos casos de Rima Basu que, desde mi punto de vista, ofrecen de manera clara evidencia adicional a favor de la existencia de actitudes reactivas epistémicas. Basu (2019: 916-917) trata de defender que hay casos de creencias que perjudican [*beliefs that wrong*]. Al hacerlo presenta un conjunto numeroso de casos entre los que destaco el siguiente par:

RESTAURANTE

Un grupo de filósofos mayoritariamente blancos se reúnen después de un congreso en un restaurante para cenar. Al regresar del baño, Mario, uno de los filósofos de piel más oscura, recibe una solicitud de Jim, otro de los filósofos, en la que se revela que Jim cree que Mario es uno de los meseros. Mario se parece más a los meseros que a la mayoría de los filósofos reunidos.

RECAÍDA

Mark es un alcohólico en recuperación que sale con sus colegas. María, su esposa, huele el vino derramado en la manga de su camisa y forma la creencia de que Mark ha recaído.

Dado que no es pertinente para mi investigación discutir a cabalidad el argumento de Basu, me limito a hacer dos observaciones respecto de su discusión de los casos. Comienzo destacando que los casos muestran que no es inapropiado que haya actitudes reactivas que se activan a partir de la creencia de los infractores. En

RESTAURANTE, Mario puede sentir *resentimiento* dirigido a la creencia sesgada de Jim; en RECAÍDA, Mark puede *resentirse* ante el hecho de que su esposa crea que ha recaído. Además, me parece que la consideración de la existencia de actitudes reactivas se refuerza con la consideración adicional de que una disculpa es perfectamente exigible al infractor.

Ahora bien, Basu considera que en los casos es claro que, primero, creer perjudica; segundo, que una disculpa es exigible al infractor; tercero que la exigibilidad de la disculpa no tiene que ver con un manejo inapropiado de la evidencia, pues no hay nada epistémicamente defectuoso respecto de esto. Para ella, estas premisas apoyan la conclusión de que el fundamento de la exigibilidad de la disculpa yace en una exigencia moral insatisfecha y, por ende, hay una dimensión epistémica involucrada en lo que nos debemos unos a otros (cf. 2019: 915-921).

No obstante —y esta es mi segunda observación—, considero que el argumento de Basu no logra apoyar su conclusión apropiadamente. Desplegar mi crítica resulta pertinente para los propósitos de la discusión de la siguiente sección. Me parece que la que he descrito como la tercera premisa del argumento de Basu es problemática en tanto hay un modo de explicar el hecho de que sea exigible una disculpa que concierne al manejo de la evidencia y que tiene que ver con la que identifico como la exigencia epistémica que subyace a las prácticas de responsabilidad epistémica (ver siguiente sección). En mi perspectiva, es falso que no haya algo defectuoso en el manejo de la evidencia. En particular, al no atender apropiadamente a consideraciones revocadoras [*defeaters*] disponibles en cada caso, los sujetos no satisfacen cierta exigencia epistémica básica. Este sería el fundamento de la disculpa exigible que parece tener lugar en cada caso de los que presenta Basu.

En RESTAURANTE, dada la existencia de sesgos raciales —que tal vez especialmente todo académico debería tener en cuenta—, habría revocadores socavantes de la creencia de que Mario es mesero. En RECAÍDA, dado que María conoce de manera no superficial a Mark (o, al menos este debería ser el caso), tendría acceso privilegiado a evidencia adicional de que él no recaerá fácilmente (o algo similar). Esta evidencia adicional tiene un efecto refutador sobre la creencia de que Mark ha recaído. En ambos

casos queda claro entonces que es posible explicar la exigibilidad de una disculpa con base en el manejo inapropiado de la evidencia disponible. La pregunta que resurge a este punto es: ¿cuál es el contenido de la exigencia epistémica subyacente a las prácticas de responsabilidad?

3. LA EXIGENCIA EPISTÉMICA BÁSICA

En la búsqueda de la exigencia epistémica básica, resulta útil comenzar tratando de responder a la siguiente pregunta: ¿qué papel desempeña la responsabilidad epistémica en nuestras prácticas?

Hay una historia que suelen contar los adultos a los niños cuya importancia radica en su moraleja. Cuando los niños llegan a cierta edad, aprenden que pueden mentir. Por ejemplo, un niño aprende que puede gritar que se ha cortado para que su madre venga rápidamente a su lado. Tratando de que el niño vea los inconvenientes de mentir y evite hacerlo, muchos adultos invocan la fábula de “El pastor bromista” de Esopo —a veces también conocida como la historia del pastorcito mentiroso. La fábula es como sigue:

Un pastor, que llevaba su rebaño bastante lejos de la aldea, se dedicaba a hacer la siguiente broma: se ponía a gritar pidiendo auxilio a los aldeanos diciendo que unos lobos atacaban a sus ovejas. Dos o tres veces los de la aldea se asustaron y acudieron corriendo, volviéndose después burlados; pero al final ocurrió que los lobos se presentaron de verdad. Y mientras su rebaño era saqueado, gritaba pidiendo auxilio, pero los de la aldea, sospechando que bromeaba, según tenía por costumbre, no se preocuparon. Y así, ocurrió que se quedó sin ovejas (Esopo 1978: 133).

Una manera de entender la apelación que hacen los adultos a la fábula es la siguiente: no hagas creer intencionadamente cosas falsas a los demás pues, cuando se den cuenta de lo que estás haciendo, dejarán de creer en ti. En otras palabras, la comunidad tiene maneras de *censurar* a quienes hacen mal uso de los sistemas de transmisión de la información: el descrédito o la exclusión. Cuando el lobo fue por las ovejas, el pastor ya no era un miembro que gozara de credibilidad en la comunidad.

¿Cómo se relaciona el caso de la fábula con la responsabilidad epistémica? En principio, parecería que de ninguna forma; después de todo, en la fábula no está involucrado en sentido relevante creencia alguna del pastor y no resultó censurado por algo

que *él* creyera¹⁴, sino más bien por algo que *hizo*, a saber, divertirse a expensas de un asunto importante para el pueblo —la reserva ovina disponible—. Empero, tal vez puede establecerse un enlace entre la responsabilidad epistémica y el caso del pastor bromista en los siguientes términos: la fábula muestra que hay una *exigencia básica* que esperamos que sea respetada en la formación de nuestras creencias, a saber, la manifestación de un grado apropiado de consideración hacia ciertos fines epistémicos. Es necesario detenerse aquí a pensar acerca de dos asuntos. Por un lado, está la especificación de los fines epistémicos que la exigencia básica incluye; por otro, está el problema de ofrecer una formulación detallada y verosímil de la exigencia (lo cual también incluye el primer asunto mencionado).

Comienzo refiriéndome al asunto de los fines epistémicos. Al pensar en fines epistémicos, uno que suele considerarse naturalmente es la verdad. Sin embargo, respecto de algunos estados epistémicos, la consideración de la verdad como fin epistémico resulta problemática. En efecto, en el caso del conocimiento, defender que la verdad es el fin al que apunta el conocimiento conlleva un problema; a saber, el de explicar la diferencia de valor entre los estados de creencia verdadera y los de conocimiento —¿por qué sería más valioso el conocimiento que la mera creencia verdadera?—.

No obstante, dado que mi enfoque sobre la responsabilidad epistémica se ha concentrado en la creencia —y no, en particular, en el conocimiento—, en virtud del alcance de mi discusión no encuentro que el problema del valor recién mencionado exija que me abstenga de considerar que un fin de la creencia es la verdad. Parece que un aspecto de nuestras creencias que de forma crucial suscita actitudes reactivas por parte de otras personas es justamente la verdad. Por ejemplo, es, en cierta medida, *escandaloso* enterarse hoy que existen personas que creen que la Tierra es plana —de hecho, realizan convenciones y están empeñados en difundir sus creencias—. Parte de lo escandaloso de enterarse de esto yace en que alguien pueda hoy creer algo tan patentemente falso como esto, desechando la amplia evidencia que tenemos disponible. En este sentido, podemos pensar que la verdad hace parte del conjunto de fines epistémicos.

¹⁴ Tal vez podría argüirse que, en últimas, sí se le censura por algo que *él* cree, a saber, que es apropiado divertirse a expensas de un asunto importante para el pueblo como las reservas ovinas.

Ahora bien, ¿es la verdad el único fin epistémico que nos interesa? Tal vez no lo sea. Pensemos en los intercambios en un salón de clase. En virtud de lo que cree, el profesor Pablo da una explicación de por qué el gobierno debería implementar políticas para controlar la migración de extranjeros al país. Sin embargo, la explicación del profesor puede resultar insatisfactoria para sus alumnos, en virtud de la manera en que relaciona las creencias que invoca para explicar su postura respecto de tal política. Con independencia de si las creencias son verdaderas, los alumnos pueden reaccionar negativamente —por ejemplo, con enfado— ante el discurso que ofrece el profesor, en virtud de que, a partir de sus creencias, es incapaz de ofrecer una explicación apropiada de aquello mismo que quiere defender, incluso tras intentos reiterados. En consecuencia, parecería que, aparte de la verdad, otro fin epistémico emparentado con nuestras creencias es la comprensión. Y dado que faltas en torno a la manifestación de consideración de este fin pueden dar lugar a actitudes reactivas negativas, este fin haría parte de la exigencia epistémica básica que estamos buscando.

Una observación adicional respecto de los fines epistémicos mencionados: al considerarlos fines epistémicos no pretendo considerarlos fines con valor último, fines con valor en sí mismos, sino que apunto a algo más modesto, a saber, considerarlos fines epistémicos *fundamentales*, esto es, fines cuyo valor a veces se busca de manera no instrumental respecto del valor de otros fines epistémicos. En efecto, lo que he dicho es compatible con una posición según la cual la razón por la que perseguimos la verdad y la comprensión consiste en que su valor es instrumental respecto de algún conjunto de *otro tipo* de fines —como los *prácticos*—. Para mis intereses, entonces, no resulta relevante dirimir si los fines epistémicos son fines con valor último y basta con que sean reconocidos como fines epistémicos fundamentales¹⁵.

He identificado, pues, dos fines epistémicos que le confieren significado a la exigencia epistémica básica, a saber, la verdad y la comprensión. Desde luego, no descarto que pueda haber fines adicionales involucrados. Mas avancemos ahora en la búsqueda de una formulación precisa y mínimamente verosímil de dicha exigencia. Notemos que hay distintas maneras de faltar a ésta. Una manera directa de hacerlo es cuando

¹⁵ Sobre la distinción entre fines epistémicos fundamentales y fines con valor último ver Pritchard (2010).

un agente cree que p de un modo defectuoso en algún sentido —por ejemplo, de modo que no responde apropiadamente a la evidencia— y esto activa en otros agentes alguna actitud reactiva. Al prestar atención a este modo de faltar a la exigencia básica, podría pensarse una formulación de ésta en los siguientes términos:

(EB) Para cualquier agente A y proposición p , al creer que p , A debería manifestar un grado apropiado de consideración hacia ciertos fines epistémicos como la verdad o la comprensión.

Es importante notar que para la formulación de la exigencia básica, en virtud de la cual somos responsables, basta con la manifestación de *un grado apropiado de consideración* hacia fines epistémicos como los mencionados. En principio podría pensarse que lo correcto sería decir que la exigencia debería consistir en la manifestación *apropiada* de consideración hacia esos fines. Pero esto sería demasiado exigente para la responsabilidad; después de todo, recordemos que ser responsable no implica una evaluación positiva ni negativa por sí mismo del desempeño del agente. Así que para que la exigencia básica se vincule con la responsabilidad parece suficiente con que se manifieste un grado apropiado de consideración hacia los fines pertinentes¹⁶.

Ahora bien hay una segunda manera, tal vez menos directa, en que se suscitan actitudes reactivas epistémicas. La fábula del pastor bromista resulta instructiva a este respecto. Reconociendo su capacidad de influir en las creencias de otras personas, el pastor busca hacer creer a otros ciertas cosas falsas y, con ello, falta a una exigencia epistémica básica. La idea de que el pastor falta a alguna exigencia básica no parece ser explicada por (EB); en efecto, el pastor no parece estar faltando a ninguna exigencia respecto de situaciones en las que él cree que p —por ejemplo, que el lobo ha llegado. Todo esto invita a la reformulación de la exigencia básica:

(EB*) Para cualesquier agentes A_1, \dots, A_n y proposición p , al creer que p o al intervenir en los procesos de formación de creencia de otros agentes de manera que crean que p , A_1, \dots, A_n debería(n) manifestar un grado apropiado de consideración hacia ciertos

¹⁶ En los casos en que la exigencia básica no se aplica porque no parece que al agente se le apliquen obligaciones epistémicas —por ejemplo, porque simplemente no tiene la capacidad para cumplirlas— hablamos de que el agente está *exento* de responsabilidad epistémica. En otras palabras, cuando al agente no se le aplican obligaciones epistémicas, no es el objeto apropiado de actitudes reactivas epistémicas. En el último capítulo indago más sobre consideraciones que eximen de responsabilidad (y consideraciones que excusan).

finés epistémicos como la verdad o la comprensión tanto respecto de su propia situación como respecto de la de los demás agentes.

Una consecuencia deseable de esta formulación de la exigencia básica consiste en que se nos exige un grado apropiado de consideración de los demás como agentes epistémicos; esto es, como agentes con fines epistémicos que también están cobijados bajo la exigencia básica. De esta forma se adapta, en la dimensión epistémica, la siguiente observación de Gary Watson: “Los límites de la responsabilidad moral son los límites de la manera moral inteligible de dirigirnos a los demás. Considerar moralmente responsables a los demás es reaccionar ante ellos como un ser moral” (1987: 258)¹⁷. En el caso del pastor bromista, ahora sí parece que él ha faltado a la exigencia básica, en virtud de no tener en consideración los fines epistémicos de otros agentes —o, en otras palabras, en virtud de no interactuar con otros de manera que muestre consideración por ellos como agentes epistémicos—¹⁸.

¿Cómo se relacionan las actitudes reactivas epistémicas que constituyen la responsabilidad con la exigencia epistémica básica? En §2 he mencionado que el papel de las actitudes reactivas epistémicas es el de indicar modificaciones en la significación en la dimensión epistémica que entablamos con otros. Este papel puede interpretarse con relación a la exigencia epistémica básica. Bajo esta perspectiva, las actitudes reactivas

¹⁷ “The boundaries of moral responsibility are the boundaries of intelligible moral address. To regard another as morally responsible is to react to him or her as a moral self”.

¹⁸ Michael Patrick Lynch (2018: 292-293) presenta un concepto de respeto epistémico, en el marco de sus observaciones respecto de la democracia. Para él, en las sociedades democráticas, en las que un espacio deliberativo de las razones juega un papel crucial, las personas nos debemos entre nosotros *respeto básico epistémico de reconocimiento* [*basic epistemic recognition respect*]. Nuestro trato con los otros manifiesta este tipo de respeto cuando los reconocemos como conocedores potenciales, capaces de ofrecer razones significativas para nosotros y de ser fuentes de conocimiento. Este tipo de consideración del otro les confiere la posibilidad de llamarnos a cuenta en nuestras interacciones epistémicas. Seguramente pueden establecerse conexiones importantes entre este concepto de respeto epistémico de Lynch y el de responsabilidad epistémica que discuto. Sin embargo, me parece más provechosa la exploración de la conexión entre la responsabilidad epistémica y la exigencia epistémica básica en los términos que la he presentado. Esquemáticamente, me parece que la razón consiste en que, al articularse con arreglo a fines epistémicos, la exigencia epistémica básica permitiría entrever una razón más profunda por la cual nos debemos ese tipo de respeto al interior de las comunidades epistémicas.

Lynch explica que la arrogancia epistémica está vinculada con la actitud de desprecio [*contempt*] y de mente cerrada [*close-mindedness*] hacia las creencias y los aportes epistémicos de los demás. Sin embargo, no toda forma de tener mente cerrada es inapropiada; no lo es, por ejemplo, cuando un científico asume esta actitud respecto de los terraplanistas. Sólo cuando se tiene la mente cerrada de manera dogmática se cae en falta epistémica, pues se es arrogante. Para Lynch, una manera de evitar la arrogancia epistémica consiste en tratar a los otros con el respeto epistémico apropiado. Este es, a grandes rasgos, el camino por el cual llega al concepto de respeto epistémico.

epistémicas son reacciones ante la manera en que la actitud epistémica de otros agentes manifiesta o falla en manifestar consideración hacia fines epistémicos —nuestros o colectivos—. En este sentido es que podemos pensar las actitudes reactivas epistémicas como reacciones ante el desempeño de los agentes respecto de la exigencia epistémica básica.

Ahora bien, una pregunta que surge inmediatamente es la siguiente: ¿dónde hemos de buscar las manifestaciones de la afectación de la dimensión epistémica de nuestra relación con los otros agentes? Desde mi punto de vista, la respuesta es: en las actitudes epistémicas de los otros. En efecto, actitudes epistémicas como la creencia son actitudes normativas que manifiestan el nivel de consideración del agente de los fines epistémicos y la agencia epistémica de otros. En los capítulos II y III desarrollo la idea de que la creencia es una actitud epistémica que cumple este rasgo con más detalle.

Una observación sobre la relación entre actitudes reactivas y la exigencia básica. R. Jay Wallace critica el concepto de actitud reactiva (moral) desarrollado por Strawson en virtud de que éste se enfoca excesivamente en la manifestación de un grado apropiado de consideración o de buena voluntad hacia los otros. Para Wallace, una mejor manera de entender las actitudes reactivas consiste en verlas como estrechamente ligadas expectativas u obligaciones (1996: 33-40). En el caso de las actitudes reactivas epistémicas, Deborah Tollefsen (2017) sigue a Wallace, de manera que mantiene el vínculo entre estas actitudes y obligaciones o expectativas epistémicas.

¿Cómo se compara un enfoque como el de Tollefsen, en el que las actitudes reactivas dependen de expectativas u obligaciones epistémicas, con el que estoy presentando? Para empezar, me parece importante mencionar que habría que precisar el papel de las obligaciones epistémicas en el enfoque de Tollefsen. De manera crucial es importante destacar que en mi postura las actitudes reactivas no están directamente vinculadas con un conjunto robusto de obligaciones epistémicas. En particular, bajo mi postura no sería correcto pensar que el despliegue apropiado de actitudes reactivas epistémicas dirigidas a un agente dependa de su desempeño respecto de ese conjunto de obligaciones epistémicas. Esto es, el cumplimiento de sus obligaciones epistémicas no hace siempre al agente un objeto apropiado de actitudes reactivas positivas —y, al

contrario, la violación de obligaciones epistémicas no hace siempre al agente un objeto apropiado de actitudes reactivas negativas. La idea que justifica esto es que nada en el hecho de que un agente satisfaga sus obligaciones excluye que no manifieste la consideración debida hacia los fines epistémicos pertinentes. Como he mencionado, bajo mi enfoque el asunto importante tras las actitudes reactivas es el de la *manifestación de consideración* respecto de nuestros fines epistémicos y los de la comunidad. Esta manifestación de consideración puede ser independiente del desempeño de los agentes respecto de sus obligaciones epistémicas.

Otra diferencia entre ambos enfoques que habría que notar es que el que defiendo en esta investigación se centra en lo que podría ser visto como un tipo particular de responsabilidad epistémica, a saber, la responsabilidad por creencias. De esta manera, he discutido las actitudes reactivas epistémicas y la exigencia epistémica básica orientado hacia una explicación del fenómeno de responsabilidad asociado a la actitud de la creencia. El enfoque de Tollefsen sería menos específico en este sentido¹⁹.

En esta sección empecé inquiriendo en el papel que desempeña la responsabilidad epistémica en nuestras prácticas, buscando encontrar una formulación de la exigencia epistémica básica subyacente. Basado en la fábula del pastor bromista, he identificado una práctica en la que la exigencia básica desempeñaría un papel. He sugerido al respecto que el descrédito funciona como forma de censura epistémica. Adicionalmente, he ofrecido una formulación de la exigencia epistémica básica. A continuación, discuto brevemente casos de injusticia epistémica, con el objetivo principal de ofrecer un campo adicional de discusión respecto de la exigencia epistémica básica.

4. CASOS DE INJUSTICIA EPISTÉMICA

En esta sección repaso los casos de injusticia epistémica recientemente presentados y discutidos por Miranda Fricker (2007) con dos pretensiones. Por un lado, me parece que los casos son ilustraciones adicionales de que existen actitudes reactivas epistémicas y, por ende, de que somos responsables de creer. Por otro lado, me parece que los casos permiten ver que la tesis de responsabilidad epistémica podría

¹⁹ En la siguiente sección hablo un poco más acerca la posibilidad de ofrecer un enfoque de responsabilidad epistémica más amplio, que incluyera responsabilidad por otras actitudes distintas de la creencia.

extenderse a otras actitudes epistémicas aparte de la creencia. En especial, casos de injusticia testimonial ilustran con claridad que, aparte de ser responsables de creer, también podemos ser responsables epistémicamente de *no* creer cierta cosa que —con base en el testimonio del miembro de un grupo minoritario— deberíamos creer.

Fricker (2007) desarrolla un marco teórico para la comprensión de dos formas de injusticia epistémica que pueden afectar a los agentes en virtud de su pertenencia a grupos sociales identitarios. Cuando un agente es víctima de una injusticia epistémica, es afectado en su capacidad como agente del conocimiento. Por ejemplo, en muchas situaciones sucede que la recepción del testimonio de los miembros de grupos minoritarios como los negros o las mujeres adolece de un déficit de credibilidad que impide la consideración apropiada de estas personas como agentes epistémicos que pueden contribuir al conocimiento. En el tipo de caso que más interesa a Fricker, el testimonio es descalificado en virtud de un prejuicio identitario en contra del agente.

Mas ser víctima de injusticia testimonial no es la única manera en que a un agente epistémico se le puede causar perjuicio epistémico. Cuando un agente es víctima de una *injusticia hermenéutica*, la capacidad de comprensión de sus propias experiencias se afecta en la medida en que los recursos interpretativos a su disposición para darle sentido a parte de su experiencia son insuficientes, lo cual lo sitúa en una situación desventajosa. El caso ilustrativo que Fricker presenta es el del surgimiento del concepto de acoso sexual, hacia la década de los sesenta. Antes de ese momento no existían los recursos interpretativos para que las mujeres, especialmente, pudieran darle sentido a un conjunto de experiencias en el ámbito laboral que hoy concebimos como acoso sexual. Como consecuencia de esto, no podían acceder a una comprensión ni a una explicación adecuada de las experiencias pertinentes.

En vista de la manera en que los casos de injusticia epistémica parecen afectar la calidad de las creencias de las víctimas —ya sea en su recepción testimonial o en su capacidad de exhibir una comprensión apropiada respecto de ámbitos de la experiencia de los agentes—, parece que alguna consideración en términos de responsabilidad tiene lugar. Desde esta perspectiva, podríamos considerar que algunos casos de injus-

ticia epistémica ejemplifican situaciones en las que los victimarios²⁰ son responsables de las actitudes epistémicas asociadas a la relación con las víctimas de injusticia. Así, por ejemplo, cuando un jurado comete una injusticia testimonial al creer en un veredicto de culpabilidad respecto de un crimen sin consideración del testimonio socavador de alguien perteneciente a una minoría, dicho jurado es responsable de su creencia. Por su parte, pensemos en los miembros de un comité de ética universitario que llegan a creer que un profesor no ha incurrido en conductas inapropiadas con sus estudiantes. Si esta creencia manifiesta de alguna manera que se ha cometido una injusticia hermenéutica en contra de las testigos, quienes no tienen a su disposición los recursos interpretativos para dar sentido a su experiencia de conductas inapropiadas en la relación con el profesor, entonces los miembros del comité de ética serían de alguna manera responsables de su creencia.

Otra forma de ver la cuestión se enfoca en la exigencia epistémica básica: los casos de injusticia epistémica exhiben maneras en que esta exigencia se mantiene insatisfecha. Una víctima de injusticia epistémica se encuentra en una situación en la que es evidente que hay obstáculos para la posibilidad de que la víctima —y, probablemente, también su comunidad epistémica— alcance sus fines epistémicos. En la medida en que surgen estos obstáculos, el grado de grado de consideración de los fines epistémicos pertinentes —para la comunidad o el agente— que se manifiesta es insatisfactorio. Esto abre un lugar apropiado para actitudes reactivas como la indignación o el resentimiento.

Una observación adicional que los casos de injusticia epistémica parecen ilustrar de manera importante. A lo largo del capítulo he limitado el alcance de la discusión, enfocándola en torno a la responsabilidad asociada con la actitud de creencia. Sin embargo, parece verosímil pensar que no sólo son los agentes responsables de creer sino que pueden también ser responsables de otras actitudes epistémicas (o de su ausencia). De esta forma, un agente puede ser responsable, por ejemplo de no suspender el juicio —cuando tendría que haberlo suspendido—, de dudar de algo —

²⁰ Sin embargo, dado que este tipo de injusticia puede ser el resultado de un poder estructural, no resulta evidente que siempre haya un agente particular a quien están dirigidas las actitudes reactivas epistémicas. El fenómeno aquí puede hacerse complejo. Pero esta investigación sobre la responsabilidad está centrada en los casos de responsabilidad en los que hay un agente involucrado..

cuando tendría que no haberlo hecho—, o de no creer algo —cuando tendría que haberlo creído—. Para ilustrar, casos como el del jurado mencionado pueden verse como uno en el que la injusticia testimonial impide al colectivo formar la creencia que debieron haber formado, si le hubieran otorgado el nivel de credibilidad apropiado al testimonio recibido. Así el jurado sería responsable de no tener la creencia apropiada. Por su parte, es probable que en casos de injusticia hermenéutica haya responsabilidad —aunque sea difícil establecer cuál es el agente responsable— por negarle a la víctima los recursos interpretativos que le permitirían comprender su propia experiencia —y, así, no poder llegar a tener autoconocimiento—.

Me parece que la tesis general de que somos responsables de actitudes epistémicas bien puede ser correcta. No obstante, mi investigación se concentra en el examen de una parte de esa tesis general, a saber, la que concierne a la responsabilidad *por creencias*. Podría resultar verosímil una ampliación del enfoque de responsabilidad por creencias que defiendo, mas la tarea de mostrar esa ampliación rebasa los alcances de esta investigación.

5. CONCLUSIÓN

El objetivo general de esta investigación consiste en defender la tesis de que somos responsables epistémicamente de nuestras creencias. Para avanzar a este respecto, este capítulo ha tenido un objetivo, a saber, refinar el concepto de responsabilidad epistémica que está bajo investigación en esta disertación y ofrecer evidencia intuitiva para pensar que la tesis de que somos responsables epistémicamente de nuestras creencias es verosímil. El concepto de responsabilidad en juego corresponde a un uso no evaluativo (y que no admite grados) del término, según el cual los agentes son responsables de creer *sys* son susceptibles a, o son el objeto apropiado de, actitudes reactivas epistémicas. La evidencia ha consistido en un conjunto de casos en los que resulta intuitivo pensar que a veces se activan actitudes reactivas epistémicas respecto de algunas creencias. Al final también he sugerido que sería posible pensar en un concepto más general de responsabilidad epistémica que no se centre específicamente en la actitud de creencia; sin embargo, esta investigación se centra en el concepto específico, centrado en la actitud de creencia.

En los siguientes capítulos detallo mi postura de responsabilidad por las creencias. La especificación de la misma comienza en el siguiente capítulo con una discusión de la idea intuitiva de que ser responsable de algo requiere control sobre esto. Tras descartar que la responsabilidad requiera control voluntario, presento la manera en que una noción alternativa de control —el control evaluativo— permite satisfacer la intuición de que una condición necesaria de ser responsable de algo es tener control sobre esto.

II.

RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA Y LA CONDICIÓN DE CONTROL

Intuitivamente, ser responsable de algo involucra la idea de que aquello por lo que somos responsables depende de algún modo de nosotros. Dicho de otro modo, no somos pasivos respecto de aquello de lo que somos responsables. Una manera de articular esta idea es mediante el establecimiento de una conexión entre ser responsable de algo y *tener control* sobre ello. En este sentido, suele pensarse que para ser responsable de algo es necesario que haya control sobre esto.

En este capítulo discuto la relación entre responsabilidad epistémica y control sobre creencias. En §1 comienzo introduciendo el control voluntario como una condición necesaria de la responsabilidad. En el marco del debate epistemológico acerca del voluntarismo doxástico y de la posibilidad de una concepción deontológica de la justificación, hay nutridas discusiones en torno a la posibilidad de que seamos responsables de nuestras creencias y de que tengamos control sobre ellas. Este debate lo presento en §2. Ahora bien, una línea de argumentación en contra de la responsabilidad epistémica parte de la posición de que no parece que tengamos control voluntario sobre nuestras creencias. Una defensa de la tesis de que somos responsables epistémicamente de nuestras creencias debe responder a esta línea argumentativa. Así, en §3, discuto argumentos a favor de que no tenemos control voluntario sobre nuestras creencias.

En el capítulo I he mencionado que la manera de entender la condición de ser responsable de creer tiene que ver con la legitimidad del despliegue de actitudes reactivas epistémicas dirigidas al sujeto que cree. Una noción apropiada de control que articule la idea de que somos responsables de creer debe, de esta manera, permitir comprender el hecho de que sea apropiado que se activen este tipo de actitudes ante las creencias de los agentes. Al final de este capítulo, en §4, discuto un tipo de control que

tenemos sobre nuestras creencias que sería suficiente para entender la activación de las actitudes reactivas epistémicas, a saber, el control evaluativo. Además, discuto una objeción proveniente de la idea de que la reflexión es requerida para la responsabilidad. De esta manera, el capítulo argumenta cuál es el tipo de control necesario para la responsabilidad.

1. EL CONTROL VOLUNTARIO COMO CONDICIÓN NECESARIA

Tras profundizar, en el capítulo anterior, en el concepto de responsabilidad epistémica, en esta sección discuto, de manera general, la relación entre responsabilidad y control voluntario. Después (§§2-3), haré lo propio con la responsabilidad epistémica y el control voluntario de las creencias. Una vez he rechazado que respecto de las creencias sea necesario tener control voluntario para ser responsables, presento una noción alternativa de control (§4).

Atendamos a los siguientes sucesos: mi cocina está relativamente limpia, no tengo la piel reseca, mi mano está alzada (por ejemplo, en una conferencia, a la espera de que me den la palabra), imagino el café del siguiente desayuno, llueve, estornudo, siento un picor en un hombro, me despierto a las cuatro de la mañana (sin alarmas ni ruidos, de manera inusual). Podríamos preguntarnos, respecto de cada uno de estos sucesos, si soy o no responsable de ellos. Una manera de abordar esta cuestión se vale del siguiente principio que relaciona Responsabilidad y Control Voluntario:

(RCV) Si un agente A es responsable de una acción o actitud ϕ , A tiene control voluntario sobre ϕ .

Este principio establece que para que A tenga una relación con ϕ en términos de responsabilidad, es necesario que A tenga control voluntario sobre ϕ . El control voluntario sería, así, una clave del vínculo del agente con su acción y, en virtud de este modo en que el agente se vincula con su acción, sería responsable de ésta¹. Al respecto, Aristóteles menciona que las acciones “voluntarias son objeto de alabanzas o reproches [mientras que] las involuntarias de indulgencia o a veces compasión” (*EN*

¹ La conexión entre el agente y su acción es un problema central para la adscripción de responsabilidad. La argumentación de George Sher (2009) hace énfasis en esto, aunque enfocada en la condición epistémica de la responsabilidad moral. Sher busca una manera de conectar al agente con sus acciones incluso cuando él no es consciente de los rasgos morales de éstas (cf., por ejemplo, pp. 11-12, 74, 86, 147 y ss.).

1109b30) y explica esto aseverando que “se obra voluntariamente porque el principio del movimiento de los miembros instrumentales en acciones de esa clase está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también está en su mano el hacerlas o no” (EN 1110a15). Esta explicación es, en parte, una elaboración de la idea de que en la acción voluntaria el agente es fuente u origen de la acción de un modo particular. Por ejemplo, si Juan patea un balón de fútbol tras tropezarse con una banqueta y resulta anotando un gol en medio de un partido de fútbol callejero, la anotación del gol no constituye una acción voluntaria de parte de Juan, pues hay un sentido pertinente en el que Juan no es la fuente de la acción y la anotación no estuvo en sus manos.

Una manera de pensar el principio del movimiento en la acción que está en el agente que explicaría lo voluntario consiste en entenderlo como una intención. Una intención es, en efecto, una forma en que los agentes se constituyen como fuentes de sus acciones; por ejemplo, mi intención de ayudar a Alberto explica que yo lo saque de la piscina —tras haberse caído— y da cuenta del carácter voluntario de mi acción. Más aún, mi intención podría ser la razón de que sea elogiado al ayudar a Alberto, esto es, mi intención es lo que me vincularía con la acción en un sentido pertinente y me haría responsable de ella². Según (RCV), dado que no parece que tenga control voluntario —al menos no en un sentido ordinario— de que llueve, de que estornudo, de que siento un picor en el hombro o de que me despierto a las cuatro de la mañana —pues la fuente de estos sucesos no soy yo como agente ni podemos establecer algo como una intención de mi parte que explique estos sucesos—, no soy responsable de estos sucesos.

Por su parte, basados en (RCV), resulta que la acción de imaginar el café del desayuno de mañana se enlaza conmigo de la manera pertinente en virtud de que sobre dicha acción tengo control voluntario y el ejercicio de dicho control, mediante una intención, me haría susceptible de evaluaciones y reacciones —aunque en casos normales de imaginar esto parece que las evaluaciones y reacciones serían neutras—. Por su

² Notemos que si he sacado a Alberto de la piscina por casualidad —por ejemplo, porque, jugando con un control que recién encontré, activé un mecanismo que arrastró a Alberto fuera del agua— no es obvio que merezca ser elogiado por lo sucedido.

parte, no hay una manera efectiva de relacionarme con el hecho, en casos normales, de que siento un picor en el hombro de modo que yo sea susceptible de actitudes reactivas en virtud de dicho picor.

En el capítulo I preciso que mi enfoque se centra en la responsabilidad epistémica, en los términos descritos en (RE):

(RE) Un agente *A* es *responsable epistémicamente* de creer que *p* syss *A* es susceptible de evaluaciones y reacciones, en términos epistémicos de censura, elogio, resentimiento, entre otras actitudes reactivas, en virtud de creer que *p*.

La pregunta muy general de la investigación sobre la que me enfoco es la siguiente: ¿en qué sentido, si es que lo hay, somos responsables epistémicamente de al menos algunas de nuestras creencias? En otras palabras, la indagación busca establecer si (RE) es verosímil. En lo que sigue, evalúo la verosimilitud de (RE), discutiendo si tiene un vínculo con alguna forma de control.

2. RESPONSABILIDAD, DEONTOLOGISMO Y CONTROL VOLUNTARIO

Algunos debates epistemológicos resultan fértiles para discutir la verosimilitud de la responsabilidad epistémica en los términos de (RE); por ejemplo, el debate en torno a la concepción deontológica de la justificación o el debate en torno a la ética de la creencia. Estos debates no se orientan a dirimir la verosimilitud de alguna tesis como (RE) de manera directa, sino que se centran en otras preguntas como la de la verosimilitud de la tesis de que tenemos deberes epistémicos respecto de nuestras creencias. Sin embargo, al discutir preguntas sobre si tenemos o no tales deberes, en estos debates se identifican condiciones, como la de control voluntario, que resultan pertinentes en la discusión acerca de (RE).

Para empezar, notemos que en caso de que no hubiera un sentido importante —e interesante desde un punto de vista filosófico— según el cual somos responsables de nuestras creencias, parece que el discurso deontológico en torno a las creencias carecería de sentido; después de todo, si no fuéramos responsables de nuestras creencias, hablar de obligaciones respecto de ellas sería tan vacío como hablar de obligaciones respecto del color de nuestros ojos o respecto de nuestros estornudos ordinarios espontáneos. Además, en el capítulo anterior hemos mencionado una relación entre los

usos evaluativo y no evaluativo de “ser responsable” en los siguientes términos: si no somos epistémicamente responsables, en sentido no evaluativo, no parece que el deontologismo epistémico tenga sentido. Podemos expresar la relación entre los juicios en términos Deontológicos respecto de nuestras creencias y la Responsabilidad (en sentido no evaluativo) bajo el siguiente condicional:

(DR) Hay juicios deontológicos verdaderos respecto de que *A* crea que *p* sólo si *A* es responsable epistémicamente de creer que *p*.

Según (DR), para que haya maneras apropiadas e inapropiadas de creer que le den sentido a deberes u obligaciones epistémicas —expresados en juicios deontológicos—, es necesario que *A* sea responsable epistémicamente de creer que *p* (en sentido no evaluativo).

Por otra parte, algunos filósofos han considerado que los deberes epistémicos se relacionan con los juicios de justificación que hacemos respecto de los agentes y sus creencias. En efecto, si pensamos que creer responsablemente implica que somos responsables (en sentido no evaluativo) de nuestras creencias y, a la vez, que creer responsablemente³ está vinculado con los juicios de justificación epistémica que hacemos respecto de las creencias de los agentes, entonces ser responsable de nuestras creencias estaría relacionado con los juicios de justificación epistémica al menos de la siguiente manera: si resultase que no somos responsables de nuestras creencias, no podríamos creer responsable ni irresponsablemente, ni podríamos entender los juicios de justificación epistémica en términos deontológicos⁴. Autores como Lawrence Bonjour o Hilary Kornblith han relacionado la justificación epistémica con la creencia responsable de la manera mencionada:

³ Muchos autores hablan de “responsabilidad epistémica” en este uso evaluativo del término, según el cual un agente es responsable epistémicamente si el desempeño epistémico del agente se evalúa positivamente (según ciertas obligaciones epistémicas) —y, al contrario, es irresponsable si el desempeño se evalúa negativamente—. Sin embargo, como se establece en §1 de este capítulo, este uso evaluativo de “responsabilidad epistémica” no es el que más me interesa en esta investigación, sino el uso no evaluativo. En cada momento del texto debería estar claro cada uno de los usos. Una manera de discernir entre ambos puede ser remitiéndose a la gramática: es raro que hagamos uso no evaluativo de “responsable” en construcciones adverbiales, mientras que es natural hacer uso evaluativo bajo este tipo de construcciones. Además, el uso evaluativo no suele ir bien acompañado de la partícula “de”; no parece correcto usar “Juan fue irresponsable *de* sacar la basura”, mientras que usar “Juan fue irresponsable al sacar la basura” (o “Juan sacó la basura irresponsablemente”) es usual.

⁴ En el capítulo V ahondo sobre esta relación entre justificación y responsabilidad.

Lo que sostengo aquí es que la idea de evitar esa irresponsabilidad, de ser epistémicamente responsable al creer, es el núcleo de la noción de justificación epistémica (Bonjour 1985: 8).

A veces cuando preguntamos si la creencia de un agente está *justificada* lo que queremos preguntar es si la creencia resulta de una *acción epistémicamente responsable*, i. e., si es el resultado de una acción que un agente responsable epistémicamente habría llevado a cabo. [...] Cuando preguntamos si las creencias de un agente están justificadas, preguntamos si ha hecho todo lo que debería para lograr tener creencias verdaderas. La noción de justificación está, por lo tanto, esencialmente vinculada a la de acción e igualmente a la noción de responsabilidad (Kornblith 1983: 34).

Resulta natural pensar que las concepciones deontológicas de la justificación —esto es, aquellas concepciones en las que justificación de las creencias depende de evaluaciones deontológicas que hacemos respecto de las creencias— son internistas⁵. En efecto, si pensamos que estar justificado consiste en cumplir deberes epistémicos —como ajustar la creencia a la evidencia— y, además, aceptáramos el principio de que deber implica poder, entonces parecería que para imponerle un deber epistémico a un agente, éste tendría que tener la capacidad de cumplir dicho deber. Y una condición para que el agente esté en capacidad de cumplir un deber parece ser que esté en posición de reconocer al deber en cuestión —pues ¿cómo podríamos imponerle al agente deberes a los que no está en posición de reconocer?—.

En oposición a este tipo de concepciones, hay filósofos que no consideran correcta una concepción deontológica de la justificación⁶. Basta pensar en posiciones externistas de la justificación, según las cuales lo que justifica no consiste en algo respecto de lo cual el agente deba tener acceso. William Alston (1988) plantea una de las críticas a la concepción deontológica de la justificación epistémica. A continuación (§3 incluida) me centro en una parte de la discusión de Alston que resulta pertinente para comprender (RE), a saber, su examen de la tesis de que tenemos control voluntario sobre nuestras creencias.

⁵ Mas no toda concepción internista de la justificación es deontológica, establecida en términos de deberes epistémicos. Ver Chignell (2018).

⁶ El propio Kornblith (2012) rechaza la noción de responsabilidad epistémica que había investigado previamente (1983), sobre la base de que no parece haber una noción viable de agencia epistémica que la fundamente. Goldman tampoco considera que la justificación deba analizarse en términos deontológicos. Ver, por ejemplo, 1979; 1980; 2009. Alston (1988) tampoco considera correcta una concepción deontológica de la justificación. A continuación examinamos parte de su argumento a favor de esto.

Alston inicia “La concepción deontológica de la justificación epistémica” (1988) mencionando que una *acción* justificada parece ser aquella cuya negación no es obligatoria o, en otras palabras, una acción justificada sería aquella que está permitida por las reglas o normas pertinentes (cf. 1988: 257). Por analogía, una creencia justificada de que p es aquella que está permitida por las reglas o normas epistémicas⁷. A partir de esta relación entre obligaciones epistémicas y justificación, a algunos les ha parecido viable una concepción deontológica de la justificación epistémica. Alston (1988) investiga si una concepción de la justificación epistémica en términos de obligación, exigencia, etc., es viable.

Para Alston, la viabilidad de tal concepción de la justificación epistémica depende de que tengamos control voluntario respecto de nuestras creencias. La razón de esto tendría que ver con que dicha concepción depende de que a veces sea verdadero que tenemos la obligación de creer algo o la obligación de no creer otra cosa, y parecería que sólo podemos tener la obligación de creer algo si tenemos control voluntario respecto de creer eso —lo cual parecería desprenderse de la consideración de (RCV) en términos epistémicos (ver *infra*) y de (DR)—. Así, la concepción deontológica de la justificación epistémica dependería de que haya juicios deontológicos verdaderos acerca de las creencias —esto es, de que el deontologismo doxástico sea correcto—. Al respecto, Alston anota lo siguiente:

esta concepción de la justificación epistémica es viable sólo si las creencias están suficientemente bajo control voluntario como para que conceptos tales como *exigencia*, *permiso*, *obligación*, *reproche* y *censura* sean aplicables a ellas. Según el consagrado principio de que “Deber implica poder”, uno puede estar obligado a hacer ϕ sólo si uno tiene elección efectiva respecto de si hacer ϕ (1988: 258)⁸.

Dos observaciones respecto de la cita: primero, para Alston la aplicación de los conceptos de exigencia, permiso, obligación, reproche y censura respecto de alguna actitud —como *creer que*— depende de que la actitud esté bajo *control voluntario*. Intuitivamente parece además que no sólo para la aplicación de esos conceptos es

⁷ Hay dos maneras de no creer que p : creer que $\neg p$ o suspender el juicio respecto de p .

⁸ La variable para acciones que usa Alston es ‘ A ’. Por consistencia con el presente texto, se cambian sus apariciones por ‘ ϕ ’.

necesario el control voluntario. También parece que el siguiente principio, derivado de (RCV), que relaciona Responsabilidad Epistémica y Control Voluntario, es correcto:

(RECV) Si un agente A es responsable de creer que p , A tiene control voluntario sobre creer que p .

Segundo, en el texto citado Alston impone una condición para tener control voluntario. De acuerdo con él, del principio de que deber implica poder se sigue que A sólo puede estar obligado a ϕ si “tiene elección efectiva respecto de si hacer ϕ ”. Para mencionar un caso, según esta perspectiva, sólo puedo tener la obligación de cumplir mis promesas si tengo una elección efectiva respecto de si cumplirlas o no. La manera en que Alston entiende “tener elección efectiva respecto de si hacer ϕ ” es la siguiente: cualquier forma de control voluntario debe cumplir la condición de que uno esté en posición de elegir entre una acción y sus alternativas⁹. De manera análoga, la obligación de A de creer que p implicaría que A tiene elección efectiva respecto de si creer o no que p . Dado que hay dos modos de entender “no creer que p ”, una condición necesaria del control Voluntario es la disponibilidad de Alternativas para Elegir, lo cual queda expresado en el siguiente condicional:

(VAE) Si A tiene control voluntario respecto de si creer que p , entonces es posible para A elegir entre creer que p , creer que $\neg p$ y suspender el juicio acerca de si p ¹⁰.

Cuando pensamos el caso de las creencias a la luz de las dos observaciones mencionadas, nos topamos con un problema: no es evidente el sentido en que tenemos elección efectiva o control voluntario respecto de si creer, por ejemplo, que la Tierra no es plana o que la primavera sucede al invierno. Si consideramos que, en virtud de esto, respecto de las creencias no tenemos control voluntario, entonces parece que nos enfrascamos en un problema para la defensa de la responsabilidad epistémica:

⁹ “El control voluntario se extiende a los contrarios”, dice Alston (1988: 264).

¹⁰ A la luz de (RECV) y de (VAE), podríamos pensar que la responsabilidad epistémica es imposible. Sin embargo, más adelante argumentamos, remitiendo a casos tipo Frankfurt, que esta conclusión puede resistirse. (ver §3.4).

VOLUNTARISMO¹¹

- (1) Los agentes no tienen control voluntario sobre sus creencias.
 - (2) Si un agente es responsable de algunas de sus creencias, tiene control voluntario sobre esas creencias.
-
- (3) No es verdad que algún agente sea responsable de algunas de sus creencias.

Observemos que (2) es una elaboración de (RECV). Para poner en cuestión este argumento, dos alternativas son negar la premisa (1) —con lo cual se afirmaría el voluntarismo doxástico— o negar la premisa (2) —con lo cual se afirmaría que el control voluntario no es condición necesaria de la responsabilidad—. Por un lado, Alston defiende (2), remitiendo al principio de que deber implica poder de la manera que ya hemos mencionado. Por otro lado, Alston concentra gran parte de su atención en defender (1), aunque de un modo indirecto; evalúa tres tipos de control voluntario que podríamos pensar que tenemos sobre creencias y los descarta, ya sea porque ninguna de estas formas de control podría ser catalogada como control voluntario de nuestras creencias o porque no resulta ser el tipo de control requerido por el lenguaje deontológico. A continuación me concentro en la pregunta de si tenemos control voluntario sobre nuestras creencias.

3. DISTINTAS FORMAS DE CONTROL VOLUNTARIO

Retomemos la observación aristotélica acerca de la voluntariedad. Aristóteles menciona que en una acción voluntaria, “el principio del movimiento de los miembros instrumentales en acciones de esa clase está en el mismo que las ejecuta”. En el caso de las acciones, decíamos, una encarnación posible de tal principio podría ser la intención. Así, cuando levanto la mano para participar en una conferencia, en virtud de que es *mía* la intención de realizar la acción, podemos pensar que mi acción es voluntaria. Así, en estos términos, para que creer que *p* sea voluntario, se requiere que *A* sea la *fuentes* de creer que *p*; de modo específico, se requiere que el principio en virtud del cual *A* cree emane de *A* mismo, es decir, se requiere que *A crea en virtud de su*

¹¹ Este argumento toma elementos de la reconstrucción que hacen McCormick (2015: 77) y Feldman (2001: 79; 2000: 669). Ver también Peels (2017: 53-54) y Levy (2007: 129) para una reconstrucción muy similar a la de Feldman.

intención, así como levanto la mano en virtud de mi intención de participar en la conferencia.

Notemos que no basta con que *A* emprenda acciones que tienen como consecuencia que llega a tener una creencia particular al final; si, por ejemplo, emplea un método de hipnosis para creer que su hermano no lo odia, el conjunto de acciones que realiza respecto de la hipnosis serán voluntarios, pero la actividad de *creer* que su hermano no lo odia no correspondería a lo que hemos descrito como “voluntario”; si bien *A* se sitúa como fuente de la intención que lo lleva a *provocarse* la creencia, *A* no es la fuente de intención alguna *en virtud de la cual cree* que su hermano no lo odia. En §3.2 discuto más detalladamente este tipo de caso.

3.1. CONTROL VOLUNTARIO INMEDIATO

Parece difícil establecer que haya tal principio que esté en nosotros en virtud del cual creemos voluntariamente. Para empezar, no es verosímil pensar que puedo formar intenciones para creer cosas y ejecutarlas efectivamente *sin más*. Aquí es pertinente el primer tipo de control voluntario que aborda Alston, a saber, *el control voluntario inmediato*. Hay una subdivisión en este tipo de control, dependiendo de si la acción involucrada es básica o no. El *control voluntario inmediato básico* es el tipo de control que tenemos respecto de acciones básicas, es decir, es el tipo de control que tenemos sobre acciones que realizamos a voluntad, simplemente por una intención, volición o decisión de hacerlas, sin que se requiera hacer alguna otra cosa (cf. Alston 1988: 260). Un ejemplo de una acción básica en este sentido es levantar un brazo.

El *control voluntario inmediato no básico* es aquel que tenemos sobre acciones que requieren más que una volición del agente para lograrse y que podemos realizar en un acto intencional ininterrumpido —esto es, en un único acto, sin volver a él en diversas ocasiones—. Por ejemplo, para abrir una puerta se requiere más que el movimiento que hacemos con nuestro cuerpo al ejecutar la intención de abrirla; en particular, se requiere que la puerta *se abra* —y no esté trabada o dañada de algún modo que la obstruya—. Otros ejemplos de acciones sobre las que podemos tener este tipo de control:

regañar a alguien por algo, encender el auto, prometerle a alguien algo, tomar un bus, preparar una sopa, escribir una carta, leer un artículo, etc.

Ahora bien, ¿tenemos control inmediato —básico o no básico— sobre nuestras creencias? Parte de la respuesta de Alston consiste en un desafío: intentemos, por un simple acto de nuestra voluntad, creer cualquier cosa y nos daremos cuenta de que no tenemos tal poder. Además, parece absurdo pensar que tenemos control inmediato, en un acto intencional ininterrumpido, sobre la actitud doxástica que se forma a partir de ver que llueve, por ejemplo. Otra forma de pensar esto es mediante la observación de que no hay forma de inhibir, —de nuevo, en un acto ininterrumpido— la actitud doxástica a la que llegamos y, como no hay forma de inhibirla, nuestra voluntad no juega ningún papel. Así, no es posible psicológicamente tener control voluntario *inmediato* respecto de nuestras creencias.

Notemos que el control voluntario inmediato es un modo de hacer cosas que logran efectos determinados; por ejemplo, hago un movimiento corporal que activa un interruptor que a su vez enciende la luz y en virtud de esto decimos que controlo la acción de encender la luz. De manera similar controlo la acción de preparar una sopa: me muevo para cortar cebollas, licuar ingredientes, revolver el caldo, etc. Podríamos pensar que un caso en que creo a voluntad es uno en el que busco formar una actitud doxástica respecto a una proposición y actúo en consecuencia; por ejemplo, así como corto cebollas, licúo ingredientes y revuelvo el caldo para obtener una sopa, emprendo acciones —recolectar evidencia, buscar en ciertos lugares, tratar de recordar— que resultan en la formación de alguna actitud doxástica respecto de si mi taza favorita está en mi mesa de noche. Al emprender tales acciones, llego eventualmente a asumir una de tres actitudes, a saber, creer que mi taza favorita está en mi mesa de noche, creer que no está allí o suspender el juicio al respecto. Sin embargo, notemos que el hecho de que pueda emprender acciones para formar una actitud doxástica respecto de si mi taza favorita está en la mesa de noche no basta para decir que tengo control voluntario respecto de creer que mi taza está ahí; no basta al menos según (VAE), pues no tengo la posibilidad de elegir cuál de las actitudes doxásticas asumir.

3.2. CONTROL VOLUNTARIO DE ALCANCE LARGO

El segundo tipo de control voluntario que menciona Alston es el *control voluntario de alcance largo* (cf. Alston 1988: 275-277). Este no es un tipo de control inmediato, sino que consiste en la capacidad de lograr un estado de cosas, haciendo algo repetidamente en un periodo considerable de tiempo e interrumpido por otras actividades. Este tipo de control lo tenemos sobre nuestro peso, sobre la cantidad de azúcar en nuestra sangre, sobre algunas de las acciones de nuestros perros, entre otros.

Parece que sí tenemos este tipo de control sobre algunas creencias: por ejemplo, para creer que todos los ciudadanos deberían tener acceso a armas de fuego, puedo emplear, intencionalmente, tácticas como la exposición selectiva a evidencia, atender selectivamente a evidencia o a consideraciones que apoyan esto, buscar compañía de creyentes y evitar a no creyentes o puedo buscar autosugestión o hipnotismo. Llame-mos a estos modos de provocarnos creencias que actúan a lo largo de un periodo *métodos de encauzamiento de creencias*. Para precisar, este conjunto incluye mecanismos como la hipnosis, el condicionamiento, el autoengaño, la exposición selectiva a evidencia, la inmersión en comunidades de creyentes, la evitación de no creyentes. Estos mecanismos permitirían que lleguemos a creer, por ejemplo, que alguien no ha muerto, que alguien nos quiere, que cierto evento pasado no ha ocurrido o que Dios (no) existe¹².

No obstante, según Alston, los métodos de encauzamiento de creencias que constituirían este tipo de control de alcance largo suelen no ser suficientemente fiables respecto de gran parte de nuestras creencias y por esto es dudoso que, con base en él,

¹² Shah ahonda en la manera en que uno podría adoptar la sugerencia de Pascal (relativa a la creencia en Dios) de actuar como si p buscando llegar a creer que p (cf. 2006: 495-497). Shah identifica tres modos en que, tras estar inmerso en la comunidad religiosa, uno podría llegar a formar la creencia en Dios: por condicionamiento, por familiaridad con algún tipo de evidencia a la que sólo acceden quienes participan de la comunidad, y al influenciar los procesos deliberativos acerca de si Dios existe, revaluando el peso de evidencias potenciales a favor. Tanto el primero como el último de los tres modos parecen casos de provocar creencias que caen bajo la categoría de encauzamiento de creencias. El segundo depende de particularidades respecto de la manera en que Dios se nos manifestaría, así que resulta poco interesante para nuestra clasificación.

seamos responsables de nuestras creencias tal como lo afirma (RECV)¹³. Podría concederse a lo sumo que hay algunos casos en que logramos esta forma de manipulación respecto de algunas de nuestras creencias, pero estos casos serían muy reducidos y no permitirían apoyar apropiadamente la tesis de responsabilidad epistémica más generalizada que busco defender aquí¹⁴.

Hasta aquí, los dos tipos de control examinados han sido tales que lo que está bajo control lo está de manera voluntaria en virtud de la intención de lograr cierto resultado. Hemos visto que no tenemos control voluntario *inmediato* respecto de creer algo, pues creer no es como una acción, básica o no básica, que podamos ejecutar en un acto intencional inmediato con miras a un cierto fin. Además, hemos reconocido que sí parece haber casos en que podemos manipular nuestra actitud doxástica de manera intencional; en otras palabras, hay casos en los que, si bien no puedo controlar el acto de *creer* que algo es verdadero, sí puedo manipular intencionalmente mi situación epistémica de manera que logro provocar en mí cierta creencia¹⁵. Sin embargo, la rareza de estos casos y lo poco fiables que parecen ser hace que su existencia no aporte razones suficientes para justificar la afirmación de que somos responsables epistémicamente de nuestras creencias. Incluso si concediéramos que estos casos constituyen casos de control voluntario de creencias, no serían suficientes para apoyar suficientemente la tesis (RECV).

Hay otro tipo de casos de manipulación de creencias que Alston no considera extensamente pero que vale la pena mencionar como casos de control voluntario de largo alcance. Estos son casos en los que, buscando tener la creencia de que *p*, manipulo las circunstancias del mundo de tal manera que resulte que *p* es el caso y, dando por descontado que mi actitud doxástica rastrea la verdad, llego a creer que *p*. Llamemos

¹³ “Incluso en los casos más favorables, es muy dudoso que tengamos control de alcance largo fiable sobre cualquiera de nuestras creencias, como creencias sobre religión y asuntos filosóficos y sobre relaciones personales. A veces, las personas tienen éxito al hacerse a creer (o no creer) algo. Pero dudo que la tasa de éxito sea significativa” (Alston 1988: 276).

¹⁴ Tampoco permitirían apoyar, dicho sea de paso, una concepción deontológica de la justificación *generalizada*. Esta es la conclusión a la que llega Alston (1988: 277).

¹⁵ Alston hace una distinción entre ponerse en posición de creer que *p*, lo cual puede ser un acto voluntario, y creer que *p*, lo cual no sería voluntario (1988: 268). Podríamos decir que los métodos de encauzamiento de creencias son maneras de ponerse en posición de creer que *p* o de provocarse la creencia de que *p*, si bien no constituyen modos de creer que *p*.

al conjunto de casos que ejemplifican este segundo modo de provocar creencias¹⁶ “casos Feldman”, por alusión a la discusión que Richard Feldman ha hecho de ellos¹⁷. Por ejemplo, si quiero creer que la luz está encendida, entonces la enciendo y, como resultado de este estado de cosas, creo que la luz está encendida. ¿Qué hemos de decir de este tipo de casos? ¿Tenemos control voluntario sobre la actitud de creer en ellos? La respuesta parece ser negativa. De hecho, es justo porque *no* podemos creer a voluntad que ejercitamos la habilidad de hacer este tipo de manipulaciones con el objetivo de creer; si pudiéramos creer a voluntad, entonces no requeriríamos del rodeo manipulador del mundo para llegar a creer. Lo que estos casos muestran es que podemos manipular algunas de nuestras creencias, haciendo que sea el caso el contenido de la creencia que queremos tener. Empero, esto no es equivalente a decir que podemos creer voluntariamente; más bien, es una manera —alterna a los métodos de encauzamiento— en que podemos provocar que creamos algo.

Dos observaciones respecto de los casos Feldman. Primero, notemos que, dependiendo del contenido de la creencia, la manipulación del mundo involucrada puede ser más o menos difícil: es relativamente fácil inducirme la creencia de que la luz está encendida, interviniendo el mundo de manera que logre que la luz se encienda; sin embargo, si quisiera inducirme la creencia de que Colombia no es un país con índices altos de desigualdad, la manipulación del mundo involucrada sería muchísimo más difícil de lograr que la involucrada en la creencia acerca de la luz encendida. Tal vez incluso hay creencias respecto de las que no puedo realizar una manipulación como la involucrada en los casos Feldman: por ejemplo, si quisiera inducir la creencia de que $1 + 1 = 3$.

Segundo, podría surgir la pregunta: ¿qué diferencia hay entre el caso en que enciendo la luz con miras a tener la creencia de que la luz está encendida y el caso de la acción consistente en abrir la puerta? ¿Por qué el primero no cuenta como un caso de control voluntario de la creencia, mientras el segundo sí cuenta como un caso de con-

¹⁶ La distinción entre provocar que uno crea que p y creer que p es muy importante para poder llegar a un veredicto apropiado acerca de la tesis de que podemos creer a voluntad. Esta distinción es desarrollada por Hieronymi (2008; 2009a) y por Shah (2006: 498).

¹⁷ Feldman (2000; 2001) discute este tipo de casos que lo llevan a precisar el argumento del voluntarismo.

trol voluntario de la acción? Una respuesta preliminar puede ser la siguiente: mientras los movimientos que yo hago para abrir la puerta (mover mi mano, agarrar la perilla, girarla, halar) constituyen parte de lo que es la acción de abrir la puerta, encender la luz y las acciones involucradas no constituyen parte de lo que es creer que la luz está encendida. De hecho, en los casos Feldman —pero también en los casos de encauzamiento de creencias— la creencia es la consecuencia que resulta de realizar unas acciones; por su parte, en el caso de abrir la puerta la distinción entre la acción y sus consecuencias resulta artificiosa. He aquí una diferencia significativa entre ambos casos.

Una tercera observación tiene que ver con la manera en que se relacionan la responsabilidad epistémica con los casos en que nos provocamos creencias —ya sea por encauzamiento o como en los casos Feldman—. ¿Somos responsables epistémicamente de nuestras creencias en estos casos? En principio, podríamos decir que sí, pues, en un primer momento, nos ponemos el objetivo de creer que p y, al final, resultamos creyendo que p . No obstante, hay que notar que la manera en que provocamos nuestra creencia de que p no es el resultado de un ejercicio que catalogaríamos como puramente epistémico —en otras palabras, no parece el resultado de un ejercicio de nuestra agencia *epistémica*—, sino que depende de nuestra agencia *práctica*, es decir, depende de que seamos agentes causales capaces de hacer que p sea el caso. La creencia sería una consecuencia de nuestra agencia práctica. El hecho de que lleguemos a creer en virtud de un ejercicio de agencia práctica tiene implicaciones respecto de la manera en que pensamos la responsabilidad en cada uno de este tipo de caso.

En los casos de encauzamiento de creencias, parece que no seríamos, en realidad, responsables epistémicamente de creer que p , es decir, nuestra creencia no sería lo que desencadenaría actitudes reactivas, sino que, más bien, seríamos responsables de algunas acciones nuestras que causarían ciertos efectos en el mundo. Para poner esta idea en los términos aristotélicos antes mencionados, habría un “principio del movimiento” que podríamos rastrear en la acción modificadora del mundo, a saber, la intención asociada a nuestras acciones —y es por eso que decimos que hay agencia *práctica*—, mas no sería en virtud de ese principio que el agente *creería* que p y por esto su

creer que p no sería voluntario. A lo que reaccionamos más sustancialmente en estos casos sería, entonces, a las acciones que emprende el agente buscando provocarse la creencia. Notemos, además, que los casos de encauzamiento funcionan en la medida en que se interfiere la sensibilidad del estado de creencia a las razones pertinentes. Así, en tanto que la creencia no se ha formado de manera tal que manifieste la sensibilidad a razones, no parece que haya sentido en el despliegue de actitudes reactivas epistémicas dirigidas a la creencia. En consecuencia, en los casos de encauzamiento el agente es responsable, pero no porque sean apropiadas actitudes reactivas epistémicas, sino por las acciones previas que tienen como resultado el estado de creencia. En este sentido, en estos el *locus* de la responsabilidad es *desplazado*: el agente no sería significativamente responsable de creer, sino que sería principalmente responsable del conjunto de causas prominentes que influyeron en su creencia, es decir, de las acciones que han alterado su proceso de formación de creencias.

En los casos Feldman, por su parte, parece que la situación es distinta. Comencemos reconociendo que también en estos casos el agente parece ser responsable de las acciones en virtud de las cuales llega a creer —es decir, es responsable de la manipulación del mundo que tiene como consecuencia que forme la creencia deseada, asumiendo que su estado doxástico es apropiadamente sensible a la realidad. Ahora bien, ¿es responsable el agente de su creencia? Es decir, ¿es el agente, en virtud de su creencia, el objeto apropiado de actitudes reactivas epistémicas? No parece haber razones para pensar que no lo es. En este sentido, en los casos Feldman el agente parece ser responsable tanto de las acciones mediante las cuales ha intervenido la realidad como de su creencia —es decir, es susceptible de actitudes reactivas tanto por sus intervenciones en la realidad como por sus creencias, asumiendo que éstas sean apropiadamente sensibles a la realidad—.

¿En qué nos deja esta discusión de los casos en que un agente se provoca creencias? Lo que he tratado de mostrar es que tanto en los casos de encauzamiento de creencias como en los casos Feldman, los agentes ejercen control voluntario pero sólo sobre las acciones que tienen como consecuencia que se provoque la creencia. En los casos de encauzamiento, la responsabilidad y el control voluntario se restringen a dichas accio-

nes, de manera que nada hemos avanzado respecto de la tesis (RECV) —ni, de manera general, en la comprensión de la responsabilidad epistémica. En los casos Feldman, aunque también hay responsabilidad y control voluntario concerniente a las acciones que provocan, en último término, la creencia, seguimos sin encontrar un sentido en el que tengamos control voluntario de la creencia; de hecho, hemos dicho que el éxito de los casos Feldman dependen crucialmente de que la creencia no sea voluntaria.

3.3. INFLUENCIA VOLUNTARIA NO INTENCIONAL INDIRECTA

Hay un tercer tipo de control que considera Alston, a saber, la *influencia voluntaria indirecta*. El rasgo central de este tipo de control es que no es intencional. Hay ocasiones en que somos responsabilizados por un estado de cosas que es consecuencia de nuestras acciones, incluso si no tuvimos la intención de producir dicho estado. Para poner un caso, incluso si no tuvimos la intención de pesar más de cien kilos, en situaciones normales podemos ser responsabilizados por este estado de cosas a pesar de que no emprendimos acciones con la intención de lograr tal resultado¹⁸.

Aplicada al caso de las actitudes doxásticas, la idea consiste en que podemos ser responsables de actitudes doxásticas incluso aunque éstas no estén bajo nuestro control intencional, dado que hubiéramos podido (y hubiéramos debido) emprender acciones para prevenirlas o favorecerlas. Supongamos que tengo la creencia de que todo ciudadano debería tener acceso a armas de fuego y que si hubiera cumplido mis obligaciones intelectuales, entonces no habría llegado a formar dicha creencia. En este caso, según lo planteado, merecería censura por tener dicha creencia, incluso aunque no tengo control intencional de creer tal cosa.

Parece que hay al menos tres problemas con este tercer tipo de control identificado por Alston. Primero, ausente la intención, no es evidente cómo es que podemos ser responsables de la creencia que formamos respecto del acceso a armas. En los casos de control voluntario intencional hemos dicho que la intención del agente es un componente que vincula la acción o actitud al agente —es la manera como pensamos que el

¹⁸ Tal vez este tipo de control también aplica a algunas situaciones con mascotas: incluso ausente una intención de nuestra parte de que nuestro perro ensuciara los zapatos de quien pasea en el parque, pudimos haber emprendido acciones para que no sucediera tal cosa.

agente es fuente de la acción— y en parte es en virtud de ella que es responsabilizado por su acción o actitud *particular*. Sin embargo, ausente la intención en el caso de la creencia acerca del acceso a armas, no es claro cómo se vincularía al agente con la creencia de que los ciudadanos deberían tener acceso a armas de fuego de manera que haya lugar efectivamente para responsabilizarlo¹⁹. Si la influencia voluntaria no intencional indirecta ha de ser una manera de ser responsable, tendría que explicarse, sin invocar intenciones y de manera satisfactoria, cómo es que se vincula el agente con su creencia o cómo es que aquél es la fuente de ésta.

Segundo, no es claro cómo sigue siendo un tipo de control *voluntario*, en los términos de Alston, pues no es evidente que satisfaga una condición necesaria que Alston mismo había planteado, a saber:

(VAE) Si *A* cree voluntariamente que *p*, entonces *A* tiene la posibilidad de elegir entre creer que *p*, creer que $\neg p$ y suspender el juicio acerca de si *p*.

Para volver al ejemplo recién descrito, no es claro cómo se satisfaría la condición de que yo tuviera la posibilidad de elegir entre creer que todo ciudadano debería tener acceso a armas de fuego, creer que no todo ciudadano debería tener tal acceso y suspender el juicio al respecto. Ausente una intención para tener la creencia, ¿en qué sentido diríamos que el agente tiene la posibilidad de *elegir* entre la variedad de actitudes doxásticas respecto del contenido en cuestión?

Tercero, tal vez el mayor problema con los casos en cuestión es el siguiente. Recordemos que (RECV) establece que un agente es responsable epistémicamente de creer que *p* sólo si tiene control voluntario de *su* creencia de que *p*. Es decir, el control voluntario y la responsabilidad son acerca de la misma cosa, a saber, la creencia de que *p*. Mas en los casos de influencia voluntaria no intencional indirecta aquello sobre lo que el agente tiene control voluntario no es, propiamente, su creencia de que *p*, sino algo que influencia de una u otra manera su creencia de que *p*. Así, al disociar el objeto de la responsabilidad del objeto del control voluntario, parecería que los casos de in-

¹⁹ ¿Por qué no basta con la especificación de que no cumplió con sus deberes intelectuales? Una respuesta tentativa: porque el incumplimiento de un deber intelectual no parece ligar apropiadamente la acción u omisión con el agente.

fluencia voluntaria no intencional indirecta no son buenos candidatos para apoyar (RECV)²⁰.

3.4. CASOS FRANKFURT ADAPTADOS

He mencionado que Alston considera que (VAE) expresa una condición necesaria del control voluntario. Ahora bien, de (VAE) y (RECV) es posible inferir el siguiente Principio Epistémico de Posibilidades Alternativas:

(PEPA) Si un agente A es responsable de creer que p , entonces A tiene la posibilidad de elegir entre creer que p , creer que $\neg p$ y suspender el juicio acerca de si p .

Parece correcto interpretar contrafácticamente esta condición de la siguiente manera: A es responsable de creer que p sólo si pudo no haber creído que p —es decir, sólo si es posible que hubiera creído que $\neg p$ o que hubiera suspendido el juicio acerca de si p —. Si este resultado es aceptable, entonces no es difícil ver que la condición necesaria expresada en (PEPA) es problemática.

En el ámbito de la responsabilidad moral, Harry Frankfurt (1969; 1978) propuso un tipo de contraejemplos que desencadenan la intuición de que ser responsable no implica la posibilidad de haber actuado de otra manera. Basada en ellos, Linda Zagzebski (2001) discute una serie de casos Frankfurt adaptados a la discusión epistemológica respecto del conocimiento y de la responsabilidad epistémica. Zagzebski emplea estos casos para argumentar a favor del resultado análogo al de filosofía moral, a saber, que ser responsable epistémicamente de creer que p no tiene como condición necesaria

²⁰ Desde mi punto de vista, una argumentación como la de Peels (2017: 11-12) fracasa también en este respecto: para él la responsabilidad por nuestras creencias está crucialmente vinculada con el hecho de que tenemos influencia indirecta sobre sus procesos de formación. Pero ser responsable en este sentido parece desplazar el *locus* de lo que he entendido aquí al hablar de responsabilidad epistémica. Cuando somos responsables en este sentido, no somos responsables *de nuestras creencias* en el mismo sentido en que he defendido aquí, sino que, más bien, somos responsables en un sentido más amplio de nuestra conducta epistémica. Esto puede verse en el hecho de que el despliegue de las actitudes reactivas no respondería a las creencias del agente, sino a otros aspectos de su conducta epistémica. En el sentido que me interesa, las actitudes reactivas epistémicas surgen como respuesta a la creencia misma. Una analogía permite ver esto: una vez más Juan ha reaccionado violentamente ante una crítica que le han lanzado. Aunque es claro que pudo haber emprendido acciones que indirectamente lograran evitar la reacción violenta, no hay razón para pensar que las actitudes reactivas que surgen ante su reacción violenta tienen todas que ver con las acciones que pudo haber emprendido para evitar dicha reacción.

que *A* pudiera no haber creído que *p*²¹. Uno de los contraejemplos adaptados puede reconstruirse de la siguiente manera (cf. 2001: 148):

VINO

Jones tiene la habilidad de diferenciar un Château Margaux 94 de otros vinos similares. Black ha instalado un dispositivo en la cabeza de Jones que actúa de la siguiente manera: si parece que Jones juzga que el vino que cata es un Margaux 94, el dispositivo no se activa, mientras que si parece que Jones juzga otra cosa, el dispositivo se activa y lo induce a creer que es un Margaux 94. Jones cata un vino y juzga que es un Margaux 94, con lo cual el dispositivo no se activa.

¿Merece Jones crédito por creer que el vino que ha catado es un Margaux 94? La intuición que despierta VINO es que Jones merece crédito por su creencia de que el vino catado es un Margaux 94. En este sentido, la intuición apoya que Jones es responsable de su creencia. Sin embargo, dadas las condiciones del caso, no es verdad que Jones pudo no haber creído que el vino catado era un Margaux 94 —es decir, no es verdad que pudo haber elegido alguna alternativa a creerlo—, pues en caso de que él no juzgara tal cosa, el dispositivo lo habría inducido a creerla. Con esto resulta incorrecta la condición necesaria de responsabilidad epistémica estipulada en (PEPA). Así, parece que nos enfrentamos a un dilema: o la manera de entender el control voluntario según (VAE) es incorrecta o la noción de responsabilidad no está, después de todo, vinculada con la de control voluntario del modo en que (RECV) lo sugiere. En lo que sigue presento la noción de control evaluativo que desarrolla Pamela Hieronymi. Desde mi punto de vista, esta noción alternativa es suficiente para comprender el vínculo intuitivo entre responsabilidad y control. Con esta noción de control, resolvemos el dilema recién mencionado, toda vez que tenemos a nuestra disposición una manera de entender el vínculo entre responsabilidad y control, aunque no sea mediante la aceptación de (RECV).

²¹ Sin embargo, esto no sugiere que Zagzebski considere que no hay relación entre la responsabilidad epistémica y la condición contrafáctica expresada en (PEPA). Desde su perspectiva, este principio se relaciona con la responsabilidad epistémica en la medida en que nos dice algo acerca de las condiciones del individuo como agente. Ver 2001: 148-150.

4. UNA ALTERNATIVA AL CONTROL VOLUNTARIO

4.1. CREER COMO ACTITUD CONSTITUIDA POR COMPROMISOS

En §3 he especificado tres formas de control voluntario, buscando determinar si hay alguna manera de darle sentido a la posibilidad de creer voluntariamente que p de una manera suficientemente robusta como para que el principio (RECV) se sostenga. Hemos notado que los candidatos disponibles de voluntarismo doxástico o no son verosímiles (como en el caso de control voluntario inmediato respecto de creencias) o, en los pocos casos en que parece haber control voluntario, no hay un vínculo apropiado con la responsabilidad *epistémica* (como en los casos de control voluntario de alcance largo o de influencia voluntaria no intencional indirecta). En esta sección comienzo especificando la noción de “lo voluntario”, para ofrecer una explicación más específica de por qué creer no puede ser una actitud voluntaria. Eventualmente, esto permite comprender la noción alternativa de control en virtud de la cual podemos decir que controlamos las creencias (§4.2).

Hieronymi argumenta que una acción es voluntaria si, y sólo si, es el objeto apropiado de una intención (cf. 2009a: 167; 2008: 366). En el caso de las acciones, cuando un agente tiene la intención de hacer ϕ , ha resuelto positivamente de algún modo la pregunta de si hacer ϕ y, en virtud de esa resolución, adquiere un compromiso respecto de la consideración con la que ha resuelto la pregunta de si hacer ϕ ²². El compromiso con dicha consideración es lo que permite decir que cuando un agente actúa a voluntad, actúa en virtud de que *elige* hacerlo. Notemos que en la resolución de la pregunta de si hacer ϕ , el agente puede invocar cualquier consideración que para él cuente suficientemente a favor de hacer ϕ . Por ejemplo, un agente puede hacer sopa intencionalmente en virtud de que puede hacerla por la razón que considere que resuelve la pregunta de si hacerla —por razones como que viene un amigo de visita, que hace frío

²² En otras palabras, la noción de voluntariedad involucrada es aquella según la cual una actividad es voluntaria si puedo hacerla en virtud de decidir hacerla por las razones que considero que bastan para desarrollarla. Hieronymi observa que esta noción de voluntariedad no distingue acciones voluntarias de acciones intencionales, pero considera que esto no es relevante si el debate en el que estamos trabajando es el del voluntarismo doxástico y el de la responsabilidad epistémica (cf. 2008: 366).

(o calor), que tiene hambre, que es divertido, que es retador, que incomodará a la gente en su casa, que quiere alimentarlos, simplemente porque sí, etc.—.

En este orden de ideas, si creer que p fuera una actitud que adoptamos voluntariamente, tendría que cumplirse la condición de que el agente crea que p en virtud de *cualquier* consideración que considere que resuelve positiva y suficientemente la pregunta de si creer que p . Sin embargo, a diferencia del caso de las acciones, en el caso de actitudes como la creencia la pregunta de si creer que p involucra dos tipos de consideraciones distintas, dependiendo de cómo se entienda de manera más específica la pregunta: por un lado, la pregunta de si creer que p puede entenderse como la pregunta de si p es el caso. Esta manera de entender la pregunta es propiamente *epistémica* y, bajo esta interpretación, la pregunta se resuelve remitiéndose a consideraciones que cuentan suficientemente a favor de que p es el caso. Este tipo de consideraciones son *constitutivas* de la pregunta *epistémica* de si creer que p . Por otro lado, hay una manera *no epistémica* de resolver la pregunta, la cual atiende a consideraciones acerca de la pertinencia *práctica* de creer que p . Las consideraciones que resuelven la pregunta práctica de si creer que p son consideraciones no epistémicas, *extrínsecas* a la pregunta propiamente epistémica de si creer que p y tienen que ver con la conveniencia de llegar a creer que p . Consideremos el siguiente ejemplo a modo de ilustración:

TABACO

Nico es un médico investigador que está en un proceso de selección para trabajar en una tabacalera. En una entrevista se le pregunta si cree que fumar cigarrillos incrementa el riesgo de desarrollar algún tipo de cáncer de pulmón. Al considerar la cuestión, Nico enumera las siguientes consideraciones: primera, ha leído los estudios estadísticos que han encontrado que, en efecto, hay una correlación importante entre fumar y desarrollar cáncer de pulmón; segunda, ha investigado que hay una explicación causal acerca de cómo es que ciertos compuestos del cigarrillo estimulan la creación de células cancerígenas en los pulmones, las cuales no están presentes en no fumadores; tercera, creer que fumar incrementa el riesgo de desarrollar cáncer de pulmón disminuye sus probabilidades de obtener el trabajo, así que laboralmente le convendría creer que no hay tal correlación; cuarta, el hijo de Nico es un fumador frecuente, así que creer que fumar incrementa el riesgo de cáncer agobia a Nico respecto de la salud de su hijo —y él desearía no cargar con el peso de esta zozobra—.

En este ejemplo, Nico ha enumerado cuatro consideraciones que atañen, de una u otra manera, a la pregunta de si creer que fumar incrementa el riesgo de desarrollar cáncer

de pulmón. Las dos primeras son consideraciones que, de manera específica, conciernen a la pregunta de si fumar aumenta el riesgo de desarrollar cáncer de pulmón, es decir, son razones *epistémicas* que en este caso resuelven positivamente la pregunta de si el riesgo de cáncer se incrementa al fumar. Las dos últimas razones, por su parte, no son consideraciones epistémicas en el sentido que lo hemos caracterizado, pues no tienen que ver con la pregunta de si el riesgo de cáncer se incrementa al fumar; más bien, son consideraciones extrínsecas a la pregunta propiamente epistémica de si creer que el riesgo se incrementa y conciernen a la conveniencia o no de que Nico tenga la actitud de creencia en cuestión. En este caso, las consideraciones extrínsecas cuentan en contra de que Nico tenga la creencia en cuestión, pues ni le conviene laboralmente ni contribuye a su tranquilidad anímica.

Las consideraciones epistémicas figuran de manera prominente en la resolución de la pregunta de si creer que p . En la medida en que permiten al agente llegar a creer de un modo directo, este tipo de consideraciones son del tipo correcto (en tanto que abordan directamente la pregunta epistémica), en contraposición con las consideraciones del tipo incorrecto, a saber, las extrínsecas (las cuales no abordan directamente la pregunta epistémica). Para precisar, mientras que las consideraciones epistémicas bastan para que un agente llegue a creer algo, meramente en virtud de consideraciones extrínsecas un agente no puede llegar a creer algo. En el ejemplo, incluso aunque Nico identifique razones extrínsecas a favor de creer que p , ellas no son suficientes para que llegue directamente a creer que p . Por su parte, simplemente en virtud de las consideraciones epistémicas que ha identificado sí llega a creer que p ²³.

Desde luego, esto no quiere decir que las consideraciones extrínsecas sean inertes; después de todo, consideraciones no evidenciales también pueden afectar nuestros procesos generales de formación de creencias. Para precisar, Nico podría usarlas como

²³ Shah argumenta por qué las consideraciones evidenciales acerca de que p son las que resuelven propiamente la pregunta de si creer que p . En breve el argumento es: “Es un hecho conceptual acerca de la creencia que la verdad es su única norma. Es un hecho conceptual acerca de la deliberación que es una actividad gobernada por normas. La deliberación acerca de si creer que p debe estar, en consecuencia, gobernada por consideraciones relevantes para determinar si p es verdadera, so pena de no contar si quiera como deliberación doxástica” (2006: 490). Notemos que este argumento no dice que, en general, lo único que cuenta para formar creencias son consideraciones evidenciales; el argumento está restringido a los casos de deliberación acerca de si creer que p .

razones para manipular su situación de manera que se *provoque en él la creencia* pertinente —por ejemplo, mediante métodos de encauzamiento de creencias como hipnosis o pasar mucho tiempo con los cabilderos que defienden a las tabacaleras²⁴—. Mas esta manera de llegar a creer no sugiere que sea posible creer de manera voluntaria; más bien, este caso quedaría mejor descrito diciendo que Nico tiene la posibilidad de *provocarse o inducir en él la creencia pertinente*, lo cual sí es una acción propiamente voluntaria. Recordemos que creer a voluntad, requiere, como en el caso de la acción voluntaria, que creamos que *p* en virtud de resolver la pregunta de si creer que *p* por cualquier consideración que cuente suficientemente a favor de creer que *p*. Pero esto no puede hacerse en el caso de la creencia, pues la pregunta de si creer que *p* permite consideraciones tanto constitutivas como extrínsecas. Así, es menester distinguir entre creer que *p*, lo cual el agente no puede hacer voluntariamente, por cualquier consideración que cuente para él suficientemente a favor de creer que *p*; y *provocarse o inducir en sí mismo la creencia de que p*, lo cual sí puede hacer voluntariamente, por cualquier consideración que para él cuente suficientemente a favor de provocarse la creencia de que *p*.

La razón por la que es importante mantener esta distinción es que nos permite comprender dos modos distintos en que somos responsables. La idea general es que de una manera somos responsables por las cosas que *creemos* y de otra, por *acciones* que emprendemos, las cuales, en último término tienen como consecuencia prevista que creamos algo.

Creer pertenece a un conjunto de actitudes que Hieronymi denomina “actitudes constituidas por compromisos”, al cual también pertenecen otras actitudes como resentir, agradecer, confiar, tener miedo, entre otras²⁵. Estas actitudes se caracterizan

²⁴ Como el que protagoniza la película “Thank You for Smoking” (2005).

²⁵ Ver también Hieronymi (2008; 2006; 2009b). Scanlon las llama “actitudes sensibles al juicio” [*judgment-sensitive attitudes*] (1998: 18 y ss.) y Smith, “juicios evaluativos” (ver 2005, 2008b, 2015). Estas actitudes tienen un rasgo central y es que es apropiado dirigir al agente la exigencia de responder por la actitud. Para capturar este rasgo, mi traducción de “*answerability*” es “exigibilidad de responder” y la de expresiones del tipo de “[*someone*] is *answerable for [something]*” es “Es apropiado exigirle a [alguien] que responda por [algo]”. Esta manera de traducir “*answerability*” captura bien el modo como Scanlon entiende la responsabilidad: “«ser responsable» concierne principalmente al carácter apropiado de la exigencia de razones [...] Esto es, es apropiado que a uno se le pida que defienda estas actitudes de acuerdo con los cánones pertinentes para ellas” (1998: 22).

porque permiten dos tipos de consideraciones para resolver la pregunta de si tener la actitud α hacia x : consideraciones *constitutivas*, concernientes a la situación en torno a x , y consideraciones *extrínsecas*, concernientes a la conveniencia de tener α hacia x . Sin embargo, las consideraciones extrínsecas no pueden ocupar el lugar de las consideraciones constitutivas, a la hora de dirimir si tener α ; en efecto, las consideraciones extrínsecas no son consideraciones que resuelven directa y apropiadamente la pregunta de si tener α hacia x . A lo sumo, las consideraciones extrínsecas podrían fungir como consideraciones a favor de que el agente se provoque o induzca en él que tenga α hacia x .

En la medida en que las actitudes constituidas por compromisos están estrechamente vinculadas con consideraciones intrínsecas que fungen como respuesta a la pregunta de si tener α , es propio de estas actitudes que *revelan* los compromisos del agente con alguna resolución de alguna pregunta. Hieronymi resume esta idea en los siguientes términos:

las actividades, actitudes y estados de cosas por los que es correcto que a uno se le exija responder revelan su respuesta de alguna pregunta. Pero, al hacerlo, estas actividades, actitudes y estados de cosas también revelan algo de la mente de uno, de su postura respecto del mundo y lo que es importante, o merece la pena o es valioso en él. Al resolver ciertas preguntas para sí mismo, al tener una postura respecto de lo que es verdadero, importante y lo que debe hacerse, en virtud de esto uno constituye esos pedazos de su mente pertinentes para la calidad de su relación con otros —y, así, establece lo que podríamos llamar su *personalidad moral*, o, en una expresión más vieja pero más apta, la *calidad de su voluntad* (2008: 361; cursivas de la autora)²⁶.

Los compromisos del agente con la resolución de preguntas pueden ser de dos tipos. Si (y sólo si) las consideraciones constitutivas son las que llevan al agente a tener α , esta actitud *revela* su compromiso con dichas consideraciones como resolución positiva de la pregunta de si tener α . Por su parte, las consideraciones extrínsecas no se

²⁶ “the activities, attitudes, and states of affairs for which one is rightly answerable reveal one’s answer to some question. But, in so doing, these activities, attitudes, and states of affairs will also reveal something of one’s mind, of one’s take on the world and what is important or worthwhile or valuable in it. By settling certain questions for oneself, by having a take on what is true, what is important, and what is to be done, one thereby constitutes those bits of one’s mind relevant to the quality of one’s relations with others—and so establishes what we might call one’s *moral personality* or, in an older but apt phrase, the *quality of one’s will*”.

revelan en que el agente tenga α , pues racionalizan, no que el agente tenga α , sino que haya emprendido un conjunto de acciones con miras a provocarse o inducirse α .

Por ejemplo, la pregunta de si estar agradecido con mi jefe permite distinguir entre consideraciones constitutivas —como que mi jefe me ha apoyado en situaciones laborales difíciles y me ha ayudado a mejorar mi desempeño laboral— y consideraciones extrínsecas —como que estar agradecido me conviene para que en el próximo recorte de personal no me despidan o para que yo me sienta más a gusto en mi entorno laboral—. Sólo al resolver la pregunta positivamente remitiéndome a las consideraciones constitutivas establezco el compromiso en virtud del cual estoy agradecido con mi jefe. En otras palabras, estar agradecido con mi jefe revela el compromiso que adquiero con las consideraciones constitutivas que resuelven positivamente la pregunta de si estar agradecido con mi jefe. Por otro lado, esto no descarta que pueda usar las consideraciones extrínsecas para *provocar* o *inducir en mí* que esté agradecido con mi jefe —por ejemplo, exponiéndome sólo a cierta evidencia que hable de su carácter magnánimo o intentando una hipnosis—. Sin embargo, cuando provocho el agradecimiento, lo que revela algo realmente significativo acerca de mí no es tanto la actitud resultante de estar agradecido con mi jefe, sino la acción provocadora de la actitud de agradecimiento. Al provocarme el agradecimiento, las razones que me han llevado a emprender este curso de acción —el de provocar la actitud— revelan algo acerca de mí. Ahora bien, puede ser que, además, mi agradecimiento revele algo sobre mí, pero, en la medida en que ha sido inducido mediante algún proceso de encauzamiento, lo que revela puede ser poco o nada significativo, dependiendo del tipo de proceso de encauzamiento que emplee para provocar la actitud de estar agradecimiento —si ingiero una pastilla que es la causa prominente de la actitud, con independencia de cualquier consideración pertinente, mi agradecimiento parece no revelar nada significativo (aparte de que mi actitud ha resultado de un proceso defectuoso—.

Para resumir, desde el punto de vista de Hieronymi, la explicación de que creer no es voluntario tiene que ver con que la condición que hace que una acción o actitud sea voluntaria no se satisface en el caso de creer. Hemos visto que una manera de entender las acciones o actitudes voluntarias es verlas como acciones intencionales y que

éstas conllevan un compromiso con una resolución positiva, por cualquier consideración que para el agente sea suficiente, de la pregunta de si realizar la acción. Pero al examinar el caso de la creencia, vemos que el mismo tipo de compromiso que está involucrado en la acción intencional no es lo que permite creer; en particular, a diferencia de las acciones intencionales, consideraciones extrínsecas respecto de si creer que p no hacen que, directamente, el agente crea que p , es decir, no permiten establecer el compromiso expresado en que el agente crea que p —aunque sí pueden eventualmente *provocar que uno crea que p* ; mas esto no es lo que está en cuestión—. En la línea de la interpretación aristotélica de la acción voluntaria, “el principio del movimiento en la acción” a partir del cual ésta es voluntaria, sería el compromiso con una respuesta positiva, por cualquier consideración que para el agente sea suficiente, a la pregunta de si hacer ϕ . Pero en el caso de la actitud de creer que p , el “principio del movimiento al creer” que implica voluntariedad nos forzaría a aceptar que podemos creer por cualquier consideración que para nosotros sea suficiente. Mas no podemos creer meramente por consideraciones extrínsecas. En efecto, las consideraciones extrínsecas a la pregunta de si creer que p son consideraciones del tipo incorrecto para creer que p y, si acaso, sólo pueden llevar al agente a provocarse o inducirse la creencia de que p . En consecuencia, creer no es algo que podamos hacer a voluntad.

4.2. CONTROL EVALUATIVO

Resumamos hasta aquí. En el capítulo I he presentado razones para pensar que somos responsables de creer, provenientes de la evidencia de las actitudes reactivas epistémicas que he presentado en el capítulo I. Además, en las secciones previas del capítulo II hemos visto que hay razones para pensar que creer que p no es una actitud susceptible de control voluntario. He identificado tres tipos de control voluntario y he rechazado que respecto de creer tengamos un tipo de control voluntario suficientemente robusto como para que sea considerado como condición necesaria de la responsabilidad epistémica —tal como se describe en la tesis (RECV)—. Además, a partir del argumento ofrecido por Hieronymi, hemos encontrado razones adicionales para pensar que creer no puede ser una actitud que adoptamos voluntariamente. A partir de esto nos vemos forzados entonces a rechazar que el control voluntario sea

una condición necesaria de la responsabilidad epistémica —es decir, rechazamos (RECV).

El rechazo del vínculo entre responsabilidad epistémica y control voluntario no excluye, sin embargo, que haya una noción de control que pueda figurar como condición necesaria de la responsabilidad epistémica. Es decir, es posible que el hecho de que no tengamos control voluntario sobre creer no nos prive de la posibilidad de defender que somos responsables de nuestras creencias. Comencemos reconociendo que hay cosas típicamente involuntarias, las cuales son aquellas cosas que en absoluto dependen de nosotros, como un estornudo ordinario no inducido o los movimientos digestivos ordinarios. Sin embargo, del hecho de que creer no sea voluntario no es correcto inferir que cuando creemos algo lo hacemos *involuntariamente*, como si fuera algo que en absoluto está en nuestras manos o depende de nosotros o como si fuera algo que meramente *nos sucede*²⁷. Con respecto a nuestras creencias no somos pasivos de esta manera. Por ende, aunque no creamos voluntariamente, no se sigue de ello que creer sea *involuntario*. Si queremos continuar invocando alguna manera de control para explicar nuestro papel no pasivo respecto de nuestras creencias —y preservar la intuición que relaciona responsabilidad con control—, necesitamos encontrar una noción alterna de control. ¿Qué tipo de control tenemos entonces para decir que controlamos nuestras creencias? Un rodeo con un ejemplo puede ser útil.

²⁷ ¿Cómo aproximarse a los casos de creencias perceptivas, respecto de las cuales parece natural pensar que son creencias *involuntarias*? Bajo un primer modo de abordar la pregunta, me parece que habría que comenzar pensando cuál es el alcance de la percepción respecto del contenido de nuestras creencias perceptivas. Es decir, al recibir estímulos de ciertas formas, movimientos y colores que me indican que un hombre vestido de azul se acerca ¿cuál es el contenido de la creencia perceptiva que me está permitido formar? ¿El contenido modesto de que un hombre vestido de azul se acerca o, más bien, el contenido más enriquecido de que un policía se acerca? (cf. Pryor 2004: 357). Si el alcance de la percepción sólo incluye los contenidos más modestos, podríamos conceder, de manera poco problemática, que las creencias perceptivas son involuntarias. Empero, si el alcance de la percepción incluye contenidos más enriquecidos, me parece que pierde naturalidad la idea de que las creencias perceptivas sean involuntarias; en efecto, en cierto sentido la creencia de que viene un policía parece que depende más de mí que la creencia de que un hombre vestido de azul se acerca —un sesgo, el cual revelaría algo acerca de cómo he llegado a formar mi creencia, podría estar afectando la manera en que elaboro los estímulos perceptivos. Por otro lado, un segundo modo de abordar la pregunta es el siguiente: somos responsables de creer en la medida en que nuestras creencias pueden verse como respuestas a preguntas, lo cual puede incluir creencias perceptivas. Vale decir que en muchos casos puede suceder que las actitudes reactivas epistémicas que se despliegan sean simplemente *neutras* —es decir, ni negativas ni positivas— lo cual no quita, sin embargo, que seamos responsables. De manera análoga, en el ámbito moral hay acciones moralmente neutras —como la acción ordinaria de agarrar una cuchara para comer un cereal en la mañana— respecto de las cuales seguimos siendo responsables, a pesar su neutralidad.

ENOJO

Margarita se ha enojado con su hermano Martín porque este se ha comido un chocolate muypreciado que con paciencia había guardado como postre aquella tarde. Aunque Margarita tiene razones según las cuales le convendría no tener la actitud de enojo hacia su hermano —pues están juntos en un evento familiar en el que resulta incómodo ser objeto de comentarios inoportunos de parte de familiares—, hay un sentido en que no puede evitar su enojo.

La razón por la que Margarita no puede evitar su enojo²⁸, a pesar de tener razones para pensar que no le conviene sentirlo, consiste en parte en que enojarse es una actitud constituida por compromisos. Al enojarse con Martín, Margarita está comprometida con una respuesta positiva a la pregunta de si estar enojada con Martín en virtud de una consideración constitutiva —como que se comió su valioso chocolate sin permiso—. Aunque pueda identificar consideraciones extrínsecas en virtud de las cuales le convendría no estar enojada, estas consideraciones no son suficientes para modificar el compromiso involucrado en la actitud de enojo. Estar enojada con Martín es una actitud sobre la que Margarita no ejerce control voluntario²⁹.

¿Hemos de decir entonces que enojarse es algo que simplemente *le pasa* a Margarita, algo respecto de lo cual ella es pasiva? ¿Hay un sentido en que estar enojada depende de ella? La respuesta a la segunda pregunta parece ser afirmativa: Margarita puede centrarse en las consideraciones constitutivas que para ella cuentan en favor de estar enojada con su hermano, es decir, al reconsiderar la pregunta de si estar enojada con su hermano puede *volver* sobre preguntas como: ¿qué hizo Martín que hizo que yo esté enojada? ¿Cuán valioso era el chocolate? Al volver sobre estas preguntas —que no son acerca de la conveniencia de estar enojada con su hermano—, puede caer en cuenta, por ejemplo, de que lo que sucedió fue que Martín, al padecer hipoglicemia y ante una baja repentina en los niveles de azúcar en su sangre, se vio en la necesidad

²⁸ Es controvertido si el enojo es o no una actitud reactiva moral (ver Wallace (1996) y Tollefsen (2017)). Empero, no es necesario zanjar esta cuestión aquí. Basta con aceptar que el enojo tiene algunos rasgos generales de actitudes reactivas —aunque no sea moral—; en particular, basta con aceptar que no somos pasivos respecto del enojo.

²⁹ Hieronymi (2014: 35) considera que un rasgo de las actitudes reactivas es que no son voluntarias. Si bien esto parece correcto para las actitudes reactivas que también son actitudes constituidas por compromisos —como parecen serlo el resentimiento y la gratitud—, no es obvio que toda actitud reactiva sea no voluntaria. Esto resulta claro si pensamos en las actitudes reactivas que son disposiciones a tratar al agente de ciertas maneras. Por ejemplo, una reacción permisible ante el pastorcito mentiroso consiste en adoptar hacia él una actitud de desconfianza. Y esta actitud no es obviamente no voluntaria.

imperiosa de ingerir un dulce y por esta razón tomó el chocolate de Margarita. Cuando Margarita cae en cuenta de que esta fue la situación, es capaz de *excusar* lo que de otro modo consideró como una muestra de absoluta desconsideración de parte de su hermano. También puede considerar que, después de todo, haber reservado ese chocolate como algo preciado era un mero capricho, de modo que enojarse por haberlo perdido no resulta apropiado —incluso si su hermano lo hizo sin tener una excusa—. Así, a partir de consideraciones de este tipo, Margarita puede afectar su actitud ante lo sucedido en virtud de haber reconsiderado su respuesta a la pregunta de si estar enojada con su hermano.

Lo que muestra esta discusión del ejemplo es que hay algo que podemos hacer respecto de nuestras actitudes constituidas por compromisos. En la medida en que adoptamos estas actitudes, éstas revelan “nuestra postura respecto del mundo, de lo que consideramos verdadero, importante o valioso en él”³⁰. Una manera de controlar estas actitudes consiste en pensar sobre el mundo y lo que hay en él que es importante o valioso. Esto puede llevarnos a cambiar, o a reafirmar, nuestra postura, la cual se revela en nuestras actitudes constituidas por compromisos. Así, no es correcto decir que nuestras actitudes constituidas por compromisos son *involuntarias*, pues hay un sentido en el que podemos decir que las controlamos, a saber, al hacernos preguntas sobre el mundo y lo que es valioso en él.

Sin embargo, la manera en que controlamos las actitudes constituidas por compromisos no es la misma en que predicamos usualmente control frente a objetos, estados de cosas u acciones, a saber, no ejemplifica control voluntario. En efecto, por un lado, la manera en que las afectamos a través de preguntas no prefija la actitud específica con la que resultaremos. En este sentido, aunque afectamos mediante preguntas las actitudes constituidas por compromisos, el modo en que dicho efecto tiene lugar es distinto del modo en que nos provocamos o inducimos actitudes (como la creencia). Cuando emprendemos acciones para provocarnos una actitud, el contenido de ésta

³⁰ “Dado que estas actitudes encarnan nuestra postura acerca del mundo, acerca de lo que es o no verdadero o importante o valioso en él, las controlamos pensando acerca del mundo, acerca de lo que es o no verdadero o importante o valioso en él. Dado que nuestras mentes cambian conforme nuestra postura acerca del mundo cambia —dado que nuestras mentes cambian conforme cambiamos nuestras mentes— podemos decir que “controlamos” nuestras actitudes constituidas por compromisos” (Hieronymi 2008: 370-371).

está prefijado y no está abierta la cuestión de si resultaré o no con cierta actitud. Por otro lado, al afectar las actitudes constituidas por compromisos mediante preguntas no afectamos nuestra sensibilidad a las consideraciones constitutivas asociadas a la pregunta pertinente. Esto contrasta con los casos en que nos provocamos actitudes, en los que podemos usar métodos como la exposición selectiva a evidencia, la hipnosis o la ingesta de alguna pastilla con ciertos efectos.

Para ilustrar lo dicho recién, volvamos sobre ENOJO. Al considerar el caso, he dicho que Margarita puede controlar su enojo en la medida en que puede volver sobre algunas preguntas. Es importante notar que aunque de este ejercicio puede resultar que su enojo se aplaque, también puede resultar que persista o se empeore. En este sentido, el control que Margarita ejerce de este modo sobre su enojo no es voluntario. Ahora bien, otra cosa distinta que podría hacer es provocar el abandono de su enojo respecto de la situación, tomándose, por ejemplo, un tranquilizante o asistiendo a una hipnosis. A diferencia de la formulación de preguntas mencionada antes, este par de métodos para deshacerse de su enojo sí constituirían ejercicios de control voluntario, en el cual Margarita ha prefijado la actitud que quiere lograr y emplea medios para lograrla que operan mediante la afectación de su sensibilidad a las consideraciones constitutivas de la pregunta de si enojarse por lo que hizo Martín.

Las diferencias recién mencionadas entre las maneras de afectar nuestras actitudes permiten ver que aunque no controlamos las actitudes constituidas por compromisos de manera voluntaria, esto no implica que no podemos afectarlas o que éstas no dependen en absoluto de nosotros. Y si esto es así, resulta extraño pensar que no tenemos en absoluto control sobre estas actitudes. Así, es verosímil pensar que hay un sentido en el que las controlamos.

En el caso de creer que p , la manera en que controlamos esta actitud consistiría en que podemos pensar acerca de lo que es verdadero y lo que es falso, esto es, podemos indagar sobre el mundo, sobre la pregunta de si p . Cuando hemos resuelto positivamente la pregunta de si p y formamos la creencia pertinente, en virtud de esa resolución nuestra creencia manifiesta nuestro compromiso con el contenido de p , como resolución de la pregunta pertinente. De esta manera, al hacernos preguntas acerca del

mundo y resolverlas, nuestros compromisos con la verdad pueden ampliarse, afianzarse o modificarse. A este tipo de control que tenemos sobre las actitudes constituidas por compromisos Hieronymi lo llama “control evaluativo”. Desde luego, esto no es una forma de control voluntario, pero desde este punto de vista basta para motivar el rechazo de la idea de que somos pasivos respecto de nuestras creencias y es suficiente además para abrirle campo a la idea de que somos responsables epistémicamente de nuestras creencias.

Consideramos que nuestras creencias están íntimamente vinculadas a la resolución de preguntas concernientes a la verdad —preguntas acerca de si cierta consideración es verdadera—. Este vínculo es el que hace que seamos responsables de nuestras creencias. En efecto, parece verosímil pensar que sólo en la medida en que las creencias manifiestan nuestra resolución de preguntas concernientes a lo que consideramos verdadero son el objeto apropiado de las actitudes reactivas epistémicas; es decir, sólo en esta medida reaccionamos ante las creencias según la manera en que interactúan con la exigencia epistémica básica.

4.3. LA REFLEXIÓN: ¿UN PROBLEMA PARA LA RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA?

Una objeción que podría surgir al pensar acerca del control evaluativo que tenemos sobre actitudes constituidas por compromisos como creer sería la siguiente. Asumamos que ser responsable de creer implica control evaluativo. Parece que esta forma de control requeriría que nos hagamos preguntas de segundo orden acerca de si creer que p . Es decir, en este tipo de enfoque parecería que somos responsables de aquello sobre lo que podemos reflexionar. Esto puede imponer un costo muy alto para un enfoque sobre la responsabilidad —pues parece que incurriríamos en una innecesaria sobreintelectualización del fenómeno—. En esta sección motivo esta objeción presentando la crítica de Hilary Kornblith a las posturas que defienden que somos agentes responsables epistémicamente en la medida en que podemos embarcarnos en procesos reflexivos de formación de creencias. Después, en §4.4, ofrezco razones para pensar que el debate en torno al papel que desempeña la

reflexión en los procesos de formación de creencias no pone en peligro la posibilidad de que seamos responsables de creer.

Kornblith (2012) objeta que seamos responsables epistémicamente, cuestionando la idea de que somos agentes respecto de nuestras creencias. En particular, Kornblith se opone a las defensas de la responsabilidad epistémica que dependen de la idea de que la capacidad reflexiva de los seres humanos nos hace agentes, y, gracias a ella, somos responsables respecto de nuestras creencias. A continuación reconstruyo el argumento de Kornblith y, más tarde, argumento que la aceptación de que tenemos control evaluativo sobre nuestras creencias no implica la aceptación de que es en virtud de la capacidad reflexiva humana que somos agentes respecto de nuestras creencias.

El ataque de Kornblith a la idea de que somos responsables de nuestras creencias parte de la idea de que la capacidad de escrutinio reflexivo —esto es, la capacidad de segundo orden de examinar tanto las creencias que tenemos como las razones que tenemos a su favor— mejoraría la fiabilidad de nuestras creencias, en tanto que posibilita bloquear los procesos no fiables de formación de creencias (cf. Kornblith 2012: 1). En este sentido, la capacidad reflexiva es vista como una manifestación del control que podemos ejercer sobre nuestras creencias. Si fuera verdad que mediante la reflexión podemos mejorar el conjunto de nuestras creencias, parecería que la capacidad reflexiva explicaría el hecho de que seamos responsables de nuestras creencias³¹.

Kornblith aborda el problema de la responsabilidad epistémica en medio de la consideración de la idea de que los seres humanos somos agentes epistémicos (cf. 2012: 100 y ss.):

Incluso cuando no reflexionamos, las maneras en que llegamos a nuestras creencias se explican, al menos en parte, por las actividades que se pusieron en marcha cuando reflexionamos en el pasado. [...] Es también por esta razón que, a diferencia de los animales no humanos, podemos ser responsabilizados por las creencias que tenemos y, además la razón por la que, a diferencia de los animales no humanos, puede decirse que

³¹ Para Kornblith, argumentos análogos al recién presentado motivan posturas que le adjudican a la reflexión un papel destacado respecto de problemas filosóficos como el del conocimiento, la libertad, el razonamiento y la normatividad. En su perspectiva, hay un patrón de razonamiento común a la manera en que se abordan estos problemas: inicialmente, se identifica cierto problema con las creencias de primer orden y, a continuación, se propone la reflexión como solución del problema. Sin embargo, en cada caso Kornblith identifica tanto un problema *lógico* —regreso al infinito— como un problema *empírico* —la reflexión no hace lo que las posturas de sentido común pretenden que haga (cf. 2012: 3-7).

merecemos crédito por nuestras creencias cuando llegamos a ellas de forma fiable. [...] nosotros, a diferencia de otros animales, podemos formar nuestras creencias de formas que están influenciadas por acciones nuestras elegidas de manera autoconsciente y, en consecuencia, podemos ser acreditados con un tipo de agencia epistémica de la que ellos carecen (2012: 102-103; cf. también 106)³².

Para él, siempre que somos responsables de una creencia, hay un ejercicio de reflexión en virtud del cual somos responsables —ya sea porque produjo de manera directa la creencia o porque previamente produjo el estado de cosas en virtud del cual hemos llegado a creer algo. Así, para Kornblith no somos responsables de las creencias por algún rasgo propio de ellas, sino porque están asociadas de alguna manera con algún ejercicio de la reflexión. Somos entonces responsables de creer en virtud de que la reflexión es una capacidad de autogestión cognitiva que nos permite afectar nuestras creencias. No obstante, es claro que esta línea argumentativa va en contra de lo que he dicho acerca de la manera en que somos responsables de actitudes constituidas por compromisos, según la cual somos responsables de creer que *p* en la medida en que esta creencia revela nuestros compromisos con alguna respuesta a la pregunta de si *p*. Pero obviemos esto por ahora y continuemos con la reconstrucción de la postura concerniente a la reflexión.

Ahora bien, la refutación de Kornblith está dirigida contra las defensas tradicionales de la idea de agencia epistémica. Sin embargo, si la refutación de Kornblith fuera correcta, también afectaría la tesis de que somos responsables epistémicamente; en efecto, al defender esta tesis se suele asumir que ser un agente epistémico es necesario para ser responsable epistémicamente. Al introducir su discusión respecto de la agencia epistémica, Kornblith sostiene:

A veces sucede que nos detenemos a reflexionar. ‘¿Es esto lo que debería creer?’, nos preguntamos. Deliberamos. Conscientemente consideramos posturas alternativas y, en la situación en la que estamos, pensamos acerca de cuál creencia podemos mantener justificadamente, si es que hemos de mantener alguna. En situaciones como esta, parece

³² “Even when we fail to reflect, the ways in which we arrive at our beliefs are to be explained, at least in part, by the activities which were prompted when we reflected in the past. [...] It is for this reason, as well, that *we may reasonably be held responsible for the beliefs we hold*, unlike non-human animals, and also why, unlike non-human animals, we may be said to deserve credit for our beliefs when they are arrived at reliably. [...] we, unlike other animals, may form our beliefs in ways which are influenced by our self-consciously chosen actions, and thus, we may be credited with a kind of epistemic agency which they lack”.

que jugamos un papel más activo. No simplemente caemos en cuenta de que creemos cosas. Más bien, decidimos qué creer; tomamos una resolución; elegimos creer una cosa sobre otra. Es en situaciones como esta que tenemos la tentación de hablar de *agencia epistémica* (2012: 85, subrayado propio)³³.

La manera en que Kornblith presenta la noción de agencia epistémica garantizaría que los agentes tengan control de sus creencias en virtud de al menos dos cosas:

- (i) El ejercicio de la capacidad de *reflexión* por parte del sujeto epistémico.
- (ii) La capacidad de *decidir* qué creer.

El concepto de reflexión discutido por Kornblith es extraído de teorías internistas como la de Lawrence Bonjour. Kornblith trata de mostrar cómo en la teoría de Bonjour se hace necesario un requerimiento de orden superior que permita entender la existencia de deberes epistémicos. Dado que los casos de formación irreflexiva de creencias son vistos como casos de incumplimiento del deber epistémico, la capacidad de reflexión se plantea como una condición necesaria que permitiría que un individuo cumpla parte de su deber epistémico. En esta medida, la reflexión se plantea como la capacidad de un sujeto de involucrarse en un proceso *activo* en el que se asegura de que ha formado sus creencias apropiadamente (cf. 2012: 10-11).

Mas, ¿cuál es la razón para traer a cuento la capacidad de reflexión? En principio, alguien podría pensar que basta con que un sujeto tenga evidencia suficiente a favor de que p para que forme apropiadamente la creencia asociada, sin importar si el sujeto ha reflexionado o no acerca de si creer o no que p . No obstante, Kornblith anota que internistas como Bonjour deben aceptar que no es suficiente que un sujeto tenga evidencia a favor de cierta proposición para que cumpla con sus deberes epistémicos. Para argumentar a favor de esto, Kornblith nos remite al siguiente caso protagonizado por él mismo: supongamos que Hilary lava los platos mientras escucha un programa de radio e irreflexivamente forma una creencia acerca de la situación económica basado en lo que escucha. Parece que este proceso de formación de creencias es objetable,

³³ “We do, at times, stop to reflect. ‘Is this what I ought to believe?’ we ask ourselves. We deliberate. We consciously entertain alternative views, and we think about which, if any, belief about the situation before us we are justified in holding. In situations like this, we seem to play a more active role. We don’t just find ourselves believing things. Rather, we decide what to believe; we make up our minds; we choose to believe one thing rather than another. It is in situations such as this that we may be tempted to talk of *epistemic agency*”.

en la medida en la que no parece haber algo que descarte la posibilidad de que la creencia que Hilary ha formado sea falsa.

Sin embargo, esto no es el diagnóstico completo del caso. En efecto, incluso suponiendo que Hilary tuviera evidencia a favor de la fiabilidad del programa radial y que en éste se hubiera afirmado con verdad la proposición acerca de la situación económica, parece que el proceso de formación de creencias de Hilary seguiría siendo objetable. Después de todo, Hilary seguiría siendo irresponsable al formar su creencia acerca de la situación económica. ¿Por qué? La respuesta es que dicho proceso de formación de creencias es irreflexivo y, en esta medida, incumple con parte de las obligaciones epistémicas: “Parte del deber epistémico es reflexionar críticamente sobre las creencias propias y esa reflexión crítica excluye creer cosas con respecto a las que uno carece, hasta donde sabe, de medios fiables de acceso epistémico” (BonJour citado en Kornblith 2012: 9)³⁴. En la reconstrucción de Kornblith, el diagnóstico respecto del caso presentado concluye así:

Dado que fallé al no reflexionar sobre el estatus epistémico de mi creencia y esta falta me privó de justificación, parece que todo lo que tendría que haber hecho para obtener justificación era detenerme y reflexionar sobre el estatus epistémico de mi creencia (2012: 12)³⁵.

Basado en afirmaciones como esta, de posturas internistas como la de BonJour, Kornblith extrae un concepto de reflexión que permite articular un requerimiento de orden superior —para la justificación, por ejemplo—, según el cual *un ejercicio de reflexión es un proceso activo en el que el sujeto se cuestiona tanto las creencias que tiene como las razones a favor de éstas y se asegura de que ha formado sus creencias apropiadamente* (cf. 2012: 2, 10-12).

³⁴ “Part of one’s epistemic duty is to reflect critically on one’s beliefs, and such critical reflection precludes believing things to which one has, to one’s knowledge, no reliable means of epistemic access”.

³⁵ “Since it was my failure to reflect on the epistemic status of my belief which robbed me of justification, it seems that all I need to have done in order to gain justification would have been to stop and reflect on the epistemic status of my belief”. Este modo de argumentar parece falaz. En efecto, parece poner a la ausencia de reflexión como condición suficiente de que el sujeto tenga una creencia injustificada. El remedio que se identifica para evitar la falta de justificación es la presencia de la reflexión. El argumento no sería falaz si la falta de reflexión fuera también necesaria de tener una creencia injustificada. La refutación de Kornblith puede leerse como la identificación del carácter falaz de este argumento, al negar que la presencia de reflexión sea suficiente para tener una creencia justificada.

Ahora bien, volviendo a la relación entre agencia epistémica y control de creencias, un vínculo entre ambas vendría dado por la reflexión: en principio, al reflexionar acerca de la actitud que deberíamos tener respecto de cierto contenido (no creer, creer o suspender el juicio) ejercemos nuestra agencia epistémica, lo cual a su vez requeriría que con respecto a ese contenido estemos en capacidad de tomar una decisión acerca de la actitud que adoptamos frente a él. En efecto, sin la capacidad de decidir qué actitud asumir respecto de tal contenido, la reflexión al respecto no tendría el lugar privilegiado que solemos otorgarle. Al reconstruir las posturas que defienden la existencia de la agencia epistémica, Kornblith concluye de la siguiente manera: “Como Hampshire, Moran y Korsgaard, Sosa cree que los seres humanos son agentes epistémicos y nuestra agencia entra en juego cuando formamos creencias reflexivamente” (2012: 88)³⁶.

Podemos ver que la conexión que Kornblith establece entre reflexión y agencia epistémica consiste en que un ejercicio de la capacidad de reflexión es condición *suficiente* (y probablemente necesaria) de un ejercicio de la agencia epistémica (cf. 2012: 85-88). Una vez ha establecido esta conexión, Kornblith cuestiona la noción de agencia epistémica principalmente en virtud de la crítica del papel que algunas teorías epistémicas quieren adjudicar a la reflexión en nuestra vida cognitiva.

A partir de teorías como las de Christine Korsgaard, Ernest Sosa, Richard Moran y Michael Williams es posible derivar una defensa del lugar de la agencia epistémica en el que se contrastan dos maneras de adquirir creencias: una irreflexiva y otra reflexiva. Mientras en el primer caso se piensa que la adquisición es pasiva, al entrar en juego la reflexión parece que asumimos un papel activo en el proceso de formación de creencias y, en este sentido, nos volvemos agentes respecto de la creencia³⁷. Kornblith defiende que esta distinción entre modos de adquirir creencias no está bien fundada. En efecto, desde su punto de vista, la evidencia empírica muestra que no hay diferencia entre los procesos irreflexivos de adquisición de creencias y los procesos reflexivos de

³⁶ “Like Hampshire, Moran, and Korsgaard, Sosa believes that human beings are epistemic agents, and our agency comes into play when we form beliefs reflectively”.

³⁷ El argumento que Kornblith retoma de Korsgaard a favor de esta conclusión es: “La creencia irreflexiva no involucra libre elección; no es activa; no es algo que hacemos. Empero, cuando reflexionamos elegimos qué creer. No somos pasivos. Somos agentes epistémicos” (2012: 86).

adquisición de creencias: el segundo proceso es tan pasivo como el primero (cf. 2012: 88-90)³⁸. Notemos que este ataque está dirigido contra la *existencia* misma de la agencia epistémica basada en la reflexión: si los procesos de adquisición de creencias irreflexivos son tan pasivos como los reflexivos, no habría agencia epistémica.

Otro intento de las teorías que defienden la reflexión para justificar la distinción entre creencias adquiridas irreflexivamente y aquellas adquiridas de manera reflexiva toma como base una diferencia que observan entre la cognición de animales no humanos y la cognición humana. Esta diferencia consiste en que sólo los humanos podemos realizar procesos de autogestión cognitiva en los que presuntamente mejoramos los resultados de los procesos de formación de creencias. Sin embargo, Kornblith critica esta visión de la vida cognitiva animal por dos cosas: en primer lugar, esta visión representa incorrectamente la sofisticación de la cognición animal; de hecho, hay evidencia de que algunos animales presentan procesos cognitivos que cambian en el tiempo al adaptarse de manera eficiente a las presiones del entorno. En este sentido, la reflexión no es necesaria para actualizar sistemas de procesamiento de información.

En segundo lugar, esta visión de la vida cognitiva animal sobreintelectualiza la situación de la cognición humana; en particular, sobreestima el papel de la reflexión en el mejoramiento cognitivo de los humanos. Apoyado en evidencia empírica, Kornblith afirma que la reflexión es *ineficaz* para producir mejoramiento cognitivo: “El acto de reflexión es usualmente epifenoménico con respecto a la fijación de la creencia. Aquí, como en muchas otras cosas, la fenomenología es una guía extremadamente imprecisa del funcionamiento de la mente” (2012: 105)³⁹. Además, muchos procesos cognitivos están encapsulados en términos de información y no tenemos acceso a ellos vía la reflexión —no pueden ser escrutados ni alterados— (cf. 2012: 101-106).

Más aun, Kornblith ataca la posición de quienes tratan, como Moran, de defender que ser sensible a razones requiere estados de segundo orden y, en particular, requiere

³⁸ “En tanto que la adquisición irreflexiva de creencias parece ser, en los aspectos significativos, enteramente pasiva, la adquisición reflexiva de creencias no parece ser distinta” (Kornblith 2012: 100). Ver Strawson (2003) para otro tipo de argumento dirigido en contra de la existencia de *acciones* mentales, a partir de razones concernientes al carácter balístico de procesos de razonamiento, de pensamiento y de formación de juicios.

³⁹ “The act of reflection is often epiphenomenal with respect to the fixation of belief. Here, as in many other things, phenomenology is a terribly inaccurate guide to the workings of the mind”.

de la capacidad de reflexión. Moran considera que la práctica de pedir y ofrecer razones a favor de alguna creencia requiere que seamos reflexivos y es mediante la reflexión como garantizamos que estamos en capacidad de responder adecuadamente ante las razones que se nos ofrecen para adoptar cierta actitud frente a una potencial creencia. Sin embargo, Kornblith anota que nuestros mecanismos de adquisición de creencias —como los de algunos animales no humanos— son por sí mismos sensibles a razones⁴⁰ y no se requiere que *actuemos* en modo alguno para que ellos den lugar a creencias (cf. 2012: 95-96)⁴¹. Kornblith resume su postura a este respecto de la siguiente manera:

Lo que creemos, cuando todo va bien, no tiene que ver con lo que queremos y esta es precisamente la razón por la que los mecanismos de razonamiento operan tan bien. *Nuestros deseos no tienen nada que ver con las razones que tenemos para nuestras creencias, al menos en el caso típico; la formación de creencias que involucrara agencia, y que, por ende, permitiera que nuestros deseos jugaran un papel en las creencias que formamos, corrompería el proceso* (2012: 96, énfasis propio)⁴².

Llama la atención la parte del texto enfatizada. En ella, Kornblith asume que cualquier ejercicio de agencia implica la posibilidad de que nuestros deseos participen en el proceso de formación de creencias. Parece que para él la agencia epistémica implicaría *más* que sensibilidad a razones, pues es esto lo que le daría sentido a su intento de socavar la agencia epistémica afirmando que “cuando todo funciona como debería, nuestros mecanismos de adquisición de creencias son *simplemente* sensibles a razones” (2012: 96, énfasis propio)⁴³. De hecho, más adelante afirma: “únicamente razones los mueven [a los agentes involucrados en intercambios de razones] y, por

⁴⁰ Kornblith pretende aplicar la sensibilidad a razones tanto a animales humanos como no humanos. Así, “ser sensible a razones a favor de la creencia de que *p*” quiere decir “ser sensible a razones a favor del contenido de la creencia (a saber, *p*)” y no “ser sensible a razones a favor del estado mental de creencia”. La diferencia radica en que para ser sensible a razones en el segundo sentido se requieren estados de orden superior, de los cuales carecen los animales no humanos (cf. 2012, cap. II).

⁴¹ Para presionar la posición de Kornblith en este punto, cabría preguntarse si la operación de estos mecanismos descarta que las creencias sean atribuibles al agente. Aunque parece que Kornblith esperaría una respuesta afirmativa, esto parece controvertido.

⁴² “What we believe, when all is going well, has nothing to do with what we want, and this is precisely why the reasoning mechanisms may operate so well. Our wants have nothing to do with the reasons we have for belief, at least in the typical case; belief formation which involved agency, and thus allowed our desires to play a role in the beliefs we form, would thus pervert the process”.

⁴³ “When all is working as it should, our belief acquisition mechanisms are simply responsive to reason”.

ende, su agencia no juega un papel en las creencias que adquieren” (2012: 97)⁴⁴. Mas, ¿qué tipos de deseos asocia Kornblith con la agencia epistémica? ¿Es legítima la asociación que hace Kornblith entre deseos y agencia epistémica? Abordar estas preguntas permitiría comprender con mayor claridad la noción de agencia epistémica que Kornblith trata de socavar.

Hemos visto hasta aquí que al cuestionar el papel de la reflexión en la formación de creencias, Kornblith cuestiona de dos modos la agencia epistémica. Por un lado, al argumentar que los procesos reflexivos de formación de creencias son tan pasivos como los procesos irreflexivos de formación de creencias, Kornblith ataca la *existencia* de la agencia epistémica basada en reflexión —pues no seríamos activos respecto de nuestras creencias o, en otras palabras, la capacidad de reflexión no garantizaría agencia—. Por otro lado, al defender que la reflexión no contribuye al mejoramiento cognitivo, Kornblith pone en duda la *eficacia* de la agencia epistémica —pues no aporta al mejoramiento cognitivo—.

Si la única manera de articular la noción de agencia epistémica implicara que ésta requiere del ejercicio de la capacidad de reflexión —entendida a la manera de Kornblith— y de la capacidad de elegir qué creer, entonces Kornblith tendría un argumento fuerte para negar que tenemos agencia respecto de lo que creemos. No obstante, una forma de salirle al paso consistiría en encontrar una manera de articular la noción de agencia epistémica sin invocar la reflexión. Kornblith es consciente de este hecho; en particular, parece consciente de que la manera en que ha socavado cierta noción de agencia epistémica por medio de la crítica al papel que ciertas teorías epistémicas le otorgan a la reflexión no basta ni para afirmar que no somos agentes epistémicos ni para afirmar que no tiene sentido darle un papel prominente a la noción de agencia en una teoría epistémica. Él afirma: “Si hay una noción legítima de agencia epistémica, no puede hacer el trabajo que estos autores le exigen” (2012: 107)⁴⁵. Esta observación también se ajusta al argumento que intenta socavar la tesis sobre la responsabilidad

⁴⁴ “[The agents involved in an exchange of reasons] will only be moved by reasons, and thus, their agency will play no role in the beliefs they acquire”.

⁴⁵ “If there is any legitimate notion of epistemic agency, it cannot do the work which these authors require of it”.

epistémica; en efecto, sólo en la medida en la que la responsabilidad epistémica tenga como condición necesaria la agencia epistémica y ésta se entienda de la manera en que se ha presentado (asociada con la reflexión y con la capacidad de elegir qué creer), el argumento de Kornblith permitiría negar que somos responsables epistémicamente. Por ende, si queremos preservar un espacio para una postura acerca de la responsabilidad epistémica, o bien desarticulamos la refutación de la noción de agencia epistémica de Kornblith —en lo concerniente a crítica de la existencia de la agencia— o bien buscamos una noción de responsabilidad epistémica independiente de la que la vincula con la reflexión y con la capacidad de elegir qué creer. En lo que sigue argumento que es posible neutralizar las preocupaciones de Kornblith respecto de la agencia epistémica y que podrían en peligro la responsabilidad epistémica.

4.4. RESPONSABILIDAD SIN REFLEXIÓN

Al inicio de §4.3 he esbozado un argumento que el objetor de la tesis de que somos responsables de creer podría emplear. La objeción parte de concebir los ejercicios de la capacidad de reflexión como una forma de ejercer control sobre nuestras creencias y concluye que, en la medida en que la reflexión no parece lograr los resultados esperados, no permite dar sustento a la tesis de que somos responsables de creer. La capacidad reflexiva no logra los resultados teóricos esperados debido a que, por un lado, la evidencia empírica parece apoyar que los procesos reflexivos de adquisición de creencias son tan pasivos como los irreflexivos; y, por otro, parece que los procesos reflexivos no contribuyen a la fiabilidad de los procesos de autogestión cognitiva. Así las cosas, un enfoque de la responsabilidad basado en la capacidad de reflexión parecería estar en serios problemas. Además, parece poco verosímil pensar que somos agentes epistémicos, si asumimos que serlo depende de tener la capacidad de elegir qué creer.

Me parece que lo que he dicho a lo largo de este capítulo permite neutralizar parte de la manera en que Kornblith entiende la agencia epistémica, según la cual ésta requiere que tengamos la capacidad de elegir qué creer. En efecto, en este capítulo he cuestionado la idea de que el control voluntario sobre creencias sea necesario para ser

responsable de creer y he tratado de mostrar, en su lugar, que el control evaluativo que parece que tenemos sobre nuestras creencias —y otras actitudes constituidas por compromiso— basta para explicar el vínculo intuitivo entre la responsabilidad y el control. Así, he mostrado que el hecho de que no tengamos control voluntario sobre qué creer —y, por lo mismo, carezcamos de la capacidad de elegir qué creer—, no nos obliga a renunciar a la idea de que tenemos algún tipo de control sobre nuestras creencias. Esto debería bastar para vehicular alguna noción de agencia epistémica.

He dicho además que ejercemos control evaluativo sobre creencias cuando nos hacemos preguntas acerca de la realidad; en particular, acerca de lo que es verdadero en ella. Cuando un agente cree que p , su creencia revela su compromiso con la resolución positiva de la pregunta de si p . Aquí es donde parece tener lugar una objeción en contra de quien quiera defender tanto que tenemos control evaluativo sobre nuestras creencias como que este control es necesario para la responsabilidad epistémica. En efecto, si creer que p revela que el agente está comprometido con la resolución positiva de la pregunta de si p , cabe preguntarse: ¿acaso no se requiere que la reflexión desempeñe algún papel en la resolución de la pregunta que lleva al agente a creer que p para que la creencia tenga el papel revelador que hace al agente responsable de creer?

Desde mi punto de vista, esta pregunta puede abordarse desde dos perspectivas. Bajo la primera, la pregunta indaga si la existencia de la capacidad de reflexión, en general, es necesaria para que un agente crea que p en virtud de una resolución de la pregunta de si p y sea, en virtud de esto, responsable. Bajo la segunda, la pregunta indaga si un ejercicio de la capacidad de reflexión es necesario para que un agente crea que p en virtud de una resolución de la pregunta de si p y sea, en virtud de esto, responsable. A continuación ofrezco razones para rechazar la condición necesaria asociada a la reflexión en cada una de las dos interpretaciones.

Comienzo abordando la pregunta bajo la primera interpretación. Podríamos pensar que hay razones a favor de que la capacidad de reflexión se requiere para que el agente sea responsable de creer. En efecto, sólo tiene sentido que el agente sea responsable de creer si tiene la capacidad de autogestión cognitiva. Además, esta capacidad de autogestión cognitiva sería garantizada por la capacidad de reflexión.

Una manera de atajar esta defensa de la capacidad de reflexión respecto de la responsabilidad comienza por cuestionar la idea de que ser responsable de creer requiera la capacidad de autogestión cognitiva. En efecto, ¿por qué hemos de pensar que se requiere esta capacidad? Parte del razonamiento es que sólo tendría sentido hacer responsable al agente de su creencia si ha tenido la oportunidad de formar una creencia apropiada según sus circunstancias —es decir, si el hecho de que el agente crea revela que el agente ha tenido oportunidad de formar la creencia apropiada según las circunstancias. Sin embargo, recordemos en el capítulo I he mencionado que el papel de las actitudes reactivas epistémicas es meramente el de *indicar* un aspecto de la relación entre el agente, y la comunidad epistémica y sus fines. En este sentido, he dicho que el hecho de que sea apropiado el despliegue de actitudes reactivas epistémicas no requiere la posibilidad de que el agente creyera otra cosa. Dado que la responsabilidad epistémica es entendida a la luz de estas actitudes reactivas, no parece entonces motivada la exigencia de que el agente haya tenido la posibilidad de formar la creencia apropiada en sus circunstancias. Así, no está motivada la postura según la cual ser responsable de creer requiere la capacidad de autogestión cognitiva manifiesta en la capacidad de reflexión⁴⁶.

Ahora consideremos la segunda interpretación de la pregunta. En mi postura, tampoco es necesario un ejercicio de la capacidad de reflexión en el que el agente considere si es correcta la creencia de que p para que un agente sea responsable de dicha creencia en virtud de su resolución de la pregunta de si p ⁴⁷. Comienzo presentando un caso en el que un agente es responsable de creer sin que esto involucre un ejercicio de la capacidad de reflexión:

RACISMO

Dona es una persona blanca que ha crecido en un entorno social y cultural del que hace parte la idea de que las personas que no son blancas son inferiores. Dona actúa de

⁴⁶ Hieronymi (2014) presenta razones para afirmar que la capacidad de reflexión no es necesaria para ser responsable.

⁴⁷ Esto no descarta, sin embargo, que algún otro ejercicio de la capacidad de reflexión sea necesario para que un agente sea responsable de creer. Por ejemplo, la capacidad de reflexión puede ser necesaria para ser responsable en los intercambios dialécticos en los que evaluamos nuestras creencias y las razones que las respaldan. Dejo esta cuestión abierta. Ver Hieronymi (2014) para algunas consideraciones a este respecto.

acuerdo con las prácticas de su entorno y, por ejemplo, en consonancia con aquella idea, evita el contacto con personas no blancas. Dona nunca se ha formulado explícitamente la pregunta de si es verdadero que las personas no blancas son inferiores⁴⁸.

Aunque los detalles más específicos de este caso los discuto en el capítulo III, §§2.2. y ss., por ahora es suficiente destacar que en este caso resulta intuitivo que Dona cree (aunque sea implícitamente) que las personas no blancas son inferiores y que es responsable de esta creencia. La razón a favor de esto último es que no parece controvertido pensar que podemos resentirla o indignarnos con ella en virtud de esta creencia. A la vez, también sucede que la creencia racista implícita de Dona no involucra de manera obvia un ejercicio de reflexión. Esto se desprende de la manera verosímil en que sus condiciones formativas la han llevado a tener la creencia racista.

Por otra parte, RACISMO permite ver que tampoco se requiere del ejercicio de una capacidad cognitivamente más débil que la de reflexión para ser responsable. Y si las condiciones cognitivamente más débiles no se requieren, tampoco la cognitivamente más fuerte. Empecemos atendiendo a lo que significa que el agente esté comprometido con la resolución positiva de la pregunta de si p . ¿Requiere este compromiso que el agente haya considerado *explícitamente* la pregunta de si p ? No parece ser el caso. En efecto, en muchas ocasiones es natural pensar que los agentes están comprometidos con resoluciones positivas de la pregunta de si p , aun sin que hayan considerado explícitamente si p es verdadera⁴⁹. La distinción relevante aquí es entre tener una pregunta resuelta y resolverla activamente. No se requiere lo segundo para lo primero. RACISMO ilustra esto. Aunque Dona no se haya preguntado explícitamente si las personas no blancas son inferiores, no por esto pensamos que no puede atribuírsele una resolución a la pregunta de si las personas no blancas son inferiores. Dicho de otro modo, es natural pensar que en su caso no está abierta la cuestión de si las personas no blancas son inferiores —aquí su conducta y seguramente algunas cosas que diga proporcionan la evidencia relevante—, de modo que, aunque ella no haya considerado explícitamente la cuestión, es natural pensar que ella está comprometida con una resolución positiva a la pregunta de si las personas no blancas son inferiores. Otra forma de ver

⁴⁸ Este caso se parece un poco al caso del racista culto de Nottelmann, que menciono en el capítulo I. Sin embargo, guarda ciertas diferencias importantes, como debería quedar claro.

⁴⁹ Ver Yalcin (2018: 25).

este compromiso es la siguiente: es verosímil pensar que incluso en presencia de evidencia en contra de la creencia racista, Dona no modificara su creencia. Esta disposición a mantener su creencia racista de esta manera revelaría su compromiso con su creencia⁵⁰. Así, para que una creencia revele el compromiso del agente con la resolución positiva de la pregunta de si p , y sea, por esto mismo, responsable de creer, no se requiere que el agente haya pensado explícita y deliberadamente acerca de la pregunta de si p o que emprenda conscientemente un proceso resolutivo de la pregunta de si p ⁵¹.

Además, si no se requiere pensar explícita y deliberadamente en la pregunta de si p ni que el agente emprenda conscientemente el proceso resolutivo pertinente para que la creencia revele su compromiso con lo que considera verdadero, mucho menos se requiere que el agente tenga pensamientos de orden superior acerca de su creencia para que ésta revele su compromiso con una respuesta positiva a la pregunta de si p . Y de que no se requieran pensamientos de orden superior se sigue que no se requiere de un ejercicio reflexivo en el que se evalúe la corrección de la creencia en cuestión.

Así, para resumir lo que he hecho hasta ahora en esta sección, he ofrecido razones para socavar la motivación a favor de pensar que la capacidad de reflexión se requiere para ser responsables de creer y, además, he argumentado, a partir de la consideración del caso de RACISMO, que no es necesario un ejercicio reflexivo acerca de si es correcta la creencia en cuestión para que ésta revele los compromisos del agente y sea responsable en virtud de esto.

Ahora bien, es posible ofrecer dos consideraciones para lidiar con la crítica de Kornblith a la idea de la agencia epistémica. Por un lado, tenemos que las observaciones de Kornblith buscan socavar la distinción entre procesos reflexivos e irreflexivos de formación de creencias. Desde mi punto de vista, el éxito de esta crítica de Kornblith resulta irrelevante para la idea de que somos responsables por creer. Tal vez su crítica a este respecto cuestionaría la idea de que somos responsables de creer si aceptáramos que una condición necesaria de ser responsable de creer es que tengamos

⁵⁰ Yalcin (2016: 25-26) desarrolla un poco más la idea de cómo atribuimos correctamente creencias cuyo contenido no ha sido activamente considerado por el agente.

⁵¹ Hieronymi (2009b: 141-142n) presenta consideraciones cercanas a las que aquí desarrollo.

control voluntario sobre las creencias. Después de todo, en principio podría pensarse que la no distinción entre procesos reflexivos e irreflexión de formación de creencias afecta la medida en que la idea de control voluntario encarna la intuición de que las creencias dependen de nosotros en un sentido importante. Empero, he tratado de mostrar que el control voluntario no es necesario para ser responsable de creer. Así, resulta irrelevante la manera en que la falta de distinción entre procesos reflexivos e irreflexivos de formación de creencias afecta el papel del control voluntario como condición de la responsabilidad. Además, recién he tratado de mostrar que, en tanto que actitud constituida por compromisos, la manera en que se forma la actitud de creer y se vincula con la responsabilidad no tiene por qué requerir de la existencia de procesos reflexivos de formación de creencias. Así, una vez más, se torna irrelevante la no distinción entre procesos reflexivos e irreflexivos de formación de creencias.

Por otro lado, tenemos que Kornblith establece que la reflexión es ineficaz en los procesos de autogestión cognitiva. Desde mi punto de vista, esta consideración de ineficacia sería pertinente respecto de la idea de que somos responsables sólo en la medida en que pensáramos que para ser responsable de creer algo el agente tiene que haber tenido la oportunidad de trabajar en la mejora de sus procesos cognitivos. Pero, como mencioné al considerar la primera interpretación de la pregunta acerca del vínculo entre reflexión y responsabilidad, esto es cuestionable: una mirada ajustada de lo que involucra la responsabilidad de creer nos permite ver que no hay suficientes razones para pensar que haber tenido la oportunidad de trabajar en la mejora de los procesos cognitivos es necesario para ser el objeto apropiado de actitudes reactivas epistémicas.

Es claro que tener la oportunidad de trabajar en la mejora de estos procesos puede ser una condición para algunas formas de responder a las creencias del agente. Dicho de otro modo, bien podría ser que la reflexión —ya sea como capacidad o como ejercicio particular de esa capacidad— se requiera para que sean apropiadas algunas respuestas ante las creencias de los agentes. Sin embargo, ese tipo de respuestas serían distintas de actitudes reactivas, en tanto su papel no sería el de meramente ser indicadoras de un aspecto de la relación del agente como la comunidad y los fines epistémi-

cos. Así, el hecho de que se requiera para otro tipo de respuestas no implica nada acerca de si se requiere la capacidad de reflexión para que el agente sea el objeto apropiado de actitudes reactivas epistémicas, que son las que me importan en la medida en que lo que investigo aquí es la responsabilidad epistémica. En particular, es posible que la capacidad de emprender procesos de autogestión cognitiva sea un requerimiento para ciertas respuestas dirigidas al agente; por ejemplo, puede que ese requerimiento esté vinculado a algunas formas de castigo o sanción del agente⁵². No obstante, las actitudes reactivas epistémicas no son formas de castigo ni de sanción del agente. Así, no parece haber razones para pensar que un requerimiento tan fuerte sea parte de las condiciones para que el agente sea el objeto apropiado de actitudes reactivas epistémicas y lo que ellas involucran. Desde mi punto de vista, la idea clave a este respecto la podemos extraer de algunas observaciones Hieronymi —centradas, de manera particular, en el caso de la desconfianza—:

El hecho de que una persona careciera de alguna oportunidad previa para hacerse más fiable y de que carezca, incluso ahora, de la capacidad de producir los cambios requeridos sobre sí misma, no haría que la desconfianza que se dirige a esa persona sea injusta. *La desconfianza simplemente indica el hecho de que la persona no es fiable; es la manera en que ese hecho se manifiesta en la relación con esa persona.* Su aprieto, el hecho de que no pueda mejorarse en este momento y de que careciera de oportunidad previa para evitar su destino, puede ser trágico —tal vez incluso, en un sentido cósmico, injusto—. Pero el hecho de que careciera de oportunidad de evitar la desconfianza dirigida a ella no hace que esta desconfianza sea injusta. Este es el tipo incorrecto de razón para criticar esta desconfianza (2014: 30; énfasis propio)⁵³.

Con base en las observaciones de Scanlon (2015), en el capítulo I he descrito el papel de las actitudes reactivas diciendo que consiste en indicar un aspecto de la dimensión epistémica de la relación con el agente a quien están dirigidas las actitudes reactivas. En línea con esto, podemos ver que de acuerdo con Hieronymi, *las actitudes reactivas epistémicas son meramente indicadoras de un aspecto de la relación con el agente* ante el que

⁵² Un ejemplo de sanción epistémica podría ser el descrédito de alguien como testificante en algún dominio.

⁵³ “Yet the fact that someone lacked any earlier opportunity to make herself a more reliable person, and lacks the capacity, even now, to effect the required changes in herself, would not make your ongoing distrust of her unfair. Your distrust simply marks the fact that she is unreliable; it is the way that fact manifests in your relationship with her. Her predicament, the fact that she cannot now improve herself and lacked any earlier opportunity to avoid her fate, may be tragic—perhaps even, in some cosmic sense, unfair. But the fact that she lacked any opportunity to avoid your distrust does not render your ongoing distrust unfair. It is the wrong kind of reason to criticize your distrust”.

se despliegan esas actitudes —ese aspecto concierne al grado de consideración de los agentes y los fines epistémicos mencionados en la exigencia epistémica básica—. En particular, es la desconfianza, como una disposición, la que cumple el papel indicador⁵⁴. En este sentido, a diferencia de lo que sucede con actitudes retributivas o mecanismos de sanción, castigo o premio, no hay razón para pensar que para ser el objeto apropiado de las actitudes reactivas epistémicas —esto es, para que las actitudes reactivas sean indicadoras de un aspecto de la relación con el agente— se requiera, por ejemplo, que el agente sea *merecedor* de alguna forma de castigo o premio, o de que hubiera tenido la oportunidad de hacer algo distinto. Así, las actitudes reactivas no deben verse como reacciones que manifiestan alguna forma de trato justo, sino meramente como indicadoras de la calidad de la relación entre el agente y quien reacciona. Y si esto es así, para ser responsable de creer no parece justificado el requerimiento de que el agente haya podido emprender procesos reflexivos de autogestión cognitiva de manera que hubiera podido evitar tener la creencia que de hecho tuvo.

5. CONCLUSIÓN

El objetivo de este capítulo ha sido encontrar una manera verosímil de motivar la idea general intuitiva de que ser responsable está vinculado con alguna forma de control, pero para el caso de las creencias. Tras examinar la tesis de que el control voluntario es condición necesaria de la responsabilidad epistémica, hemos visto que hay razones para pensar que no tenemos control voluntario sobre creer. Parecería entonces que no podemos ser responsables de nuestras creencias. Sin embargo, basado en el trabajo de Hieronymi, he presentado razones para pensar que creer es una actitud constituida por compromisos respecto de la cual no somos simplemente pasivos. Respecto de la actitud de creer tenemos un tipo especial de control, a saber, el control evaluativo. Este control sobre las creencias lo ejercitamos cuando nos hacemos preguntas acerca del mundo. Empero, este no es meramente un tipo de control voluntario en el que

⁵⁴ Esto está en línea con la presentación de las actitudes reactivas del capítulo I, en donde mencionaba, apoyado en Scanlon (2015), que hay disposiciones que justificadamente pueden ser incluidas dentro de las actitudes reactivas.

afectamos una causa de la creencia y respecto del cual prefijamos un cierto resultado. Cuando nos hacemos preguntas acerca del mundo, a menos que estemos provocándonos una creencia particular, no nos prefijamos la consecuencia que tendrá lugar respecto de nuestras actitudes doxásticas al abordar la pregunta. Aunque formularnos preguntas sea una acción voluntaria que nos permite afectar nuestras actitudes doxásticas —y que podemos hacer por cualquier razón que consideremos suficiente para llevarla a cabo—, el control que ejercemos sobre nuestras actitudes doxásticas, las cuales resultan modificadas por la indagación, no es voluntario —no prefijamos la respuesta a la pregunta—. Así, resulta que no somos meramente pasivos respecto de nuestros estados de creencia, a pesar de que no suele pasar que los afectamos voluntariamente (excepto, tal vez y para repetir, en los casos de encauzamiento). La existencia de este tipo de control como alternativa al control voluntario, permite rechazar la tesis de que el control voluntario es condición necesaria de la responsabilidad, y mantener la tesis de que somos responsables de nuestras creencias a pesar de que no tenemos control voluntario sobre ellas.

En medio de la presentación de la noción de control evaluativo, he lidiado con una posible objeción concerniente a la reflexión como condición necesaria de la responsabilidad. Al respecto, he tratado de mostrar que la manera en que el control evaluativo se relaciona con la responsabilidad epistémica no requiere que los agentes tengan capacidad de reflexión ni que se embarquen en episodios de reflexión acerca de sus creencias. En este sentido, las críticas a la noción de agencia vinculada a la reflexión resultan estériles.

En el siguiente capítulo retomo la defensa de la tesis de que somos responsables de nuestras creencias. La manera en que lo hago consiste en argumentar que la condición de exigibilidad de responder por las creencias es necesaria y suficiente para entender que somos responsables de nuestras creencias.

III.

RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA COMO EXIGIBILIDAD DE RESPONDER

En el capítulo I he presentado una manera particular de entender la tesis de que somos responsables epistémicamente de creer. Según esta tesis, somos responsables en tanto somos, en virtud de nuestras creencias, el objeto apropiado de actitudes reactivas epistémicas. Las actitudes reactivas epistémicas se despliegan en la medida en que esperamos de los agentes que al formar sus creencias respeten la exigencia epistémica básica, según la cual los agentes deben manifestar el grado de consideración apropiado de los fines epistémicos perseguidos en su comunidad epistémica. Esta perspectiva de la responsabilidad captura, entonces, una fuente intersubjetiva y *externa* de la responsabilidad, manifestada en la consideración de los agentes responsables como el objeto apropiado de actitudes reactivas epistémicas por parte de otros agentes.

Por su parte, en el capítulo II he comenzado a especificar mi postura sobre la responsabilidad epistémica, remitiéndome al enfoque según el cual creer es una actitud constituida por compromisos, respecto de la cual, aunque no tenemos control voluntario, sí tenemos control evaluativo. Ejercemos este tipo de control sobre nuestras creencias al hacernos preguntas sobre la realidad y lo que en ella es verdadero. Sin embargo, esto no es una forma de control voluntario, en la medida en que al hacernos preguntas, no prefijamos alguna consecuencia específica como resultado de abordar la pregunta; a lo sumo, prevemos que nuestras actitudes doxásticas resultarán afectadas por la resolución de la pregunta, pero esto no es todavía tener una actitud doxástica particular en mente —cuando buscamos una actitud doxástica particular estamos más bien buscando provocárnosla mediante un proceso de encauzamiento—. Desde esta perspectiva, la postura de responsabilidad que presento captura además una fuente

interna de la responsabilidad, a saber, la que está involucrada en el ejercicio, por parte del agente, del control evaluativo y en el hecho de que la creencia revela sus compromisos con lo que considera verdadero.

A continuación especifico la postura de responsabilidad epistémica como exigibilidad de responder. Al completar la presentación de esta postura, debe quedar claro que una ventaja de la misma es, entonces, que en el concepto de exigibilidad de responder se articula bien lo que podrían considerarse como dos fuentes distintas —una externa y otra interna— de la responsabilidad.

1. DOS PREGUNTAS RESPECTO DE LA TESIS DE RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA

En el capítulo II he cuestionado la idea de que para que un agente sea responsable de una creencia debe tener control voluntario sobre ésta, basado en que creer es una actitud que pertenece a un tipo de actitudes que Hieronymi describe como constituidas por compromisos y respecto de las cuales es apropiado ofrecer y pedir razones¹. La idea general consiste en que este tipo de actitudes son actitudes respecto de las cuales es correcto decir que somos responsables en virtud de que revelan algo pertinente acerca del agente. En particular, en virtud del papel que desempeñan las creencias en nuestra vida como agentes, podemos pensar que (RE) es verdadera:

(RE) Un agente *A* es *responsable epistémicamente* de creer que *p* si y sólo si *A* es susceptible de actitudes reactivas epistémicas como censura, elogio, resentimiento entre otras, en virtud de creer que *p*.

Para que (RE) sea verdadera, es necesario que haya un rasgo de la creencia que nos haga susceptibles de actitudes reactivas epistémicas. En otros términos, debe haber un vínculo apropiado entre nosotros como agentes epistémicos y aquello de lo que somos responsables —la creencia en cuestión—. Una manera directa y ordinaria de vincular al agente con aquello por lo cual es responsable está dada por la voluntad. Por ejemplo, somos responsables de la acción de alimentar cada mañana a nuestra

¹ Entiendo ‘razón’ en un sentido laxo. De manera aproximada, cuando un agente tiene una razón a favor de algo, tiene una consideración que cuenta a favor de esto. Hay que notar que el hecho de que para un agente una consideración cuente a favor de algo no requiere que el agente haya reflexionado acerca de la relación entre ambas cosas. En este sentido, no hay razón para excluir que incluso los niños pueden tener razones para algo.

mascota en virtud de que realizamos esa acción voluntariamente; es decir, satisfacemos una forma de control apropiado (y alguna condición epistémica pertinente en virtud de la cual sabemos lo que lo estamos haciendo). Sin embargo, en el capítulo anterior hemos visto que, en virtud de que la tesis del voluntarismo doxástico parece falsa, el vínculo apropiado que fundamentaría que seamos responsables por nuestras creencias no puede ser proporcionado por la idea de control voluntario. ¿De qué manera, entonces, podemos vincular las creencias con el agente de modo que se satisfaga (RE)? Al abordar esta pregunta, el objetivo de este capítulo consiste en argumentar a favor de la tesis de que la condición de exigibilidad de responder por las creencias es suficiente y necesaria para entender que somos responsables de nuestras creencias (§2). En este capítulo se ofrece también (§3) una discusión de una condición que un agente epistémico debe cumplir si es que ha de ser considerado como participante en las prácticas de responsabilidad, a saber, la condición de sensibilidad a razones.

Advirtamos que la manera en que se configura la agencia de dos agentes puede diferir radicalmente a partir de que tengan distintos conjuntos de creencias. Por ejemplo, consideremos a Dona, una negacionista del cambio climático que actúa con el objetivo de construir la central eléctrica a base de carbón más grande del país. Damián, por su parte, está convencido del efecto nocivo de la acción humana en el clima, actúa motivado por la idea de construir una central energética ecológicamente responsable, y evita activamente relacionarse con la actividad de centrales eléctricas a base de carbón. Ante las noticias ecológicas sobre la contribución humana al cambio climático, Dona tiene reacciones que resultan opuestas a las que Damián tiene; por ejemplo, Dona se enfurece cada vez que una nueva supuesta investigación correlaciona acción humana y cambio climático, mientras que Damián no se enoja. En este sentido, al destacar que desplegamos actitudes reactivas epistémicas respecto de las creencias de otros, comenzamos a darle sustento a la idea de que algunas de nuestras creencias parecen revelar aspectos de nosotros que son pertinentes para nuestra agencia. El objetivo de este capítulo es defender que un agente es responsable de su creencia de que p en virtud de que es apropiado exigirle que responda por su creencia debido a que ésta

revela su balance de las razones en torno a p^2 . Para defender esta manera de entender la responsabilidad epistémica, sugiero que es útil distinguir dos preguntas respecto a (RE):

- (P1) ¿Qué rasgos de la actitud de creer hacen que sea apropiado tomar al agente como objeto de actitudes reactivas epistémicas, de manera que sea incluido en las prácticas asociadas a la responsabilidad? —Esta pregunta indaga por el vínculo conceptual entre creer y ser responsable epistémicamente.
- (P2) ¿Qué condiciones debe satisfacer un agente epistémico para que sea susceptible de las actitudes reactivas mencionadas en (RE)? —Esta pregunta impone condiciones a los individuos que posibilitan que sean considerados agentes susceptibles de responsabilidad³.

Ambas preguntas son distintas en el siguiente sentido. (P1) indaga por el conjunto de rasgos en virtud del cual, a diferencia de otras actitudes o de algunos movimientos de un agente, las creencias son el objeto de actitudes reactivas epistémicas. Ahora bien, tener una respuesta a (P1) no implica necesariamente haber zanjado todavía (P2). En efecto, esta última indaga por las capacidades que un agente debe tener para que sus creencias puedan exhibir el conjunto de rasgos identificados en la respuesta a (P1). Así, aunque (P1) y (P2) son distintas, están conectadas en la medida en que identificar una respuesta a (P1) arroja luces acerca de las capacidades requeridas de los agentes para que sus creencias puedan tener los rasgos pertinentes. A continuación, al abordar (P1), en §2 presento y comienzo a defender la postura según la cual el hecho de que sea apropiado exigirle a los agentes que respondan por sus creencias es condición suficiente y necesaria de la responsabilidad epistémica. Por su parte, en §3 abordo (P2), conectándola con los resultados derivados de responder a (P1) y remitiendo a la condición de sensibilidad a razones.

² Podríamos pensar en este punto que ‘revelar’ quiere decir ‘estar basada en’; sin embargo, esta lectura sería inapropiada si pensamos que el hecho de que una creencia esté basada en el balance del agente de las consideraciones pertinentes requiere que el agente sea consciente de su balance.

³ Por las observaciones que hace, Smith (2015: 122-24) parecería estar de acuerdo con la distinción entre estas dos preguntas. Desde su punto de vista, la exigibilidad de responder es suficiente para explicar el concepto de responsabilidad moral —es decir, para responder a (P1)— pero incluso aceptar esto no salda la cuestión respecto de (P2), frente a lo cual ella observa que podrían darse diversas respuestas.

2. RESPONSABILIDAD COMO EXIGIBILIDAD DE RESPONDER

Hemos dicho que la manera en que creer está vinculado con ser responsable tiene que ver con el hecho de que cuando un agente cree algo establece un vínculo con su creencia que lo hace susceptible de actitudes reactivas epistémicas. Este vínculo consiste en que creer revela algo del agente pertinente para su agencia. En términos de Hieronymi, creer es una *actitud constituida por compromiso*. En particular, esto significa que creer es un tipo de actitud que revela aquello que el agente considera verdadero, es decir, *revela su postura respecto del mundo*. Lo que se revela cuando un agente cree que p es su balance de las consideraciones que cuentan a favor de que p es el caso.

Antes de continuar, es importante recordar que, dado lo que mencionado en el capítulo II respecto del control evaluativo, para que un agente sea responsable de creer que p no se requiere que se haya preguntado explícitamente si p , ni embarcado en el proceso asociado de resolución. Sin embargo, esto no impide que se le pueda atribuir un balance de consideraciones en torno a p , el cual se manifiesta en que crea que p —como en RACISMO, el caso ya presentado y que discuto a continuación—. En este sentido, cuando hablo del balance del agente de las consideraciones en torno a p dicho balance no implica un proceso de evaluación reflexivo o de orden superior respecto de la calidad o corrección de las consideraciones que cuentan a favor o en contra de que p . El uso que hago del término enfatiza el balance de las razones respecto de algún asunto —es decir, el balance de las razones—, el cual es atribuible al agente. Así, el énfasis *no está* en el proceso que ha hecho que el agente resulte con un balance particular.

Bajo la manera en que uso el término, por ejemplo, de un niño pequeño que abandona su cena para ir a jugar con sus juguetes podemos decir que su acción manifiesta el balance de sus motivaciones que lo inclina en favor de jugar por encima de comer. Para enfatizar, esto no quiere decir que hemos de pensar que el niño se ha ido a jugar como resultado de un proceso reflexivo en el que ha evaluado cuidadosamente las razones a favor y en contra de una u otra acción. Por otra parte, para evitar el tipo de asociaciones con ejercicios reflexivos más sofisticados, evito el vocabulario de Scanlon o

de Smith en el que actitudes como la creencia son actitudes sensibles a juicio o juicios evaluativos.

Tras aclarar la manera en que uso ‘balance’, a continuación presento la postura de responsabilidad epistémica como exigibilidad de responder y muestro cómo puede lidiar con presuntos contraejemplos. Después, en §3, explico cómo esta postura de responsabilidad le da un lugar a la condición de sensibilidad a razones.

2.1. LA PREGUNTA QUE INDAGA POR LAS RAZONES

Hay muchas maneras en que formulamos la pregunta “¿Por qué...?” y no todo sentido de la misma habla a favor de que una actitud revele algo del agente pertinente para la responsabilidad. Comienzo distinguiendo en general entre tres maneras de entender el tipo de razones que podemos emplear para responder a la pregunta.

Consideremos dos sucesos, un estornudo ordinario de Beatriz al entrar en una habitación o que tiene un lunar en el cuello. Hay un sentido en que parece apropiado dirigirle la pregunta: “¿Por qué estornudaste (o tienes un lunar en el cuello)?”. Esta pregunta parece indagar, ordinariamente, por una *explicación* del suceso en cuestión —es decir, indaga, por ejemplo, por consideraciones a partir de las cuales sería posible derivar el hecho en cuestión. En este sentido de la pregunta, Beatriz podría responder: “Estornudé porque había mucho polvo en la habitación” o “Tengo ese lunar porque todas las mujeres de mi familia lo tienen”. Cuando la pregunta “¿Por qué...” se formula buscando una explicación, no está implícito el compromiso con la consideración de que el suceso en cuestión *dependa del agente* en un sentido que lo haga ser susceptible de evaluaciones y reacciones por el suceso en cuestión.

Así, el sentido de la pregunta que indaga por una explicación no requiere que existan consideraciones que hayan motivado a Beatriz, desde su perspectiva, a hacer algo o a causar cierto efecto en el mundo —esto es, no requiere que existan *razones motivadoras*. Tampoco requiere que existan consideraciones *correctas* a las que Beatriz, o cualquiera en su situación, *debió* atender en algún sentido —esto es, no requiere que existan *razones normativas*. El hecho de que haya polvo en la habitación (ni el de que todas

las mujeres de su familia tengan el mismo lunar) no constituye una razón motivadora ni normativa en el caso de Beatriz⁴.

Empero, si ambos tipos de consideración —razones motivadoras y razones normativas—, no son requeridos por la pregunta “¿Por qué...?” que indaga por una explicación, entonces esta pregunta no es la que es pertinente respecto de la responsabilidad. La pregunta “¿Por qué...?” que es pertinente es la que permite entender que haya aspectos *del agente* que evaluamos y ante los cuales reaccionamos. Si resulta natural pensar que, en casos ordinarios, podemos dirigir a Beatriz la pregunta “¿Por qué estornudaste (tienes el lunar en el cuello)?”, no es porque pensemos que hay consideraciones que la llevaron a ella a estornudar (o a tener el lunar) o que la debieron llevar a estornudar (o a tener el lunar)⁵. En este sentido, la posibilidad de dirigirle la pregunta no habla a favor de que sea responsable de los sucesos en cuestión. Así, tampoco es ella susceptible de actitudes reactivas en virtud de que ha estornudado (o de la existencia de su lunar)⁶.

Centrémonos de nuevo en el caso de las creencias. ¿Qué razones pueden ofrecerse a favor de que creer revela, al menos en ocasiones, algo del agente y de que, en virtud de esto, el agente puede ser responsable de su creencia? Es natural pensar que en los episodios en que un agente cree que *p* es apropiado hacerle la pregunta “¿Por qué crees que *p*?”⁷.

La pregunta por las razones para creer indaga por las consideraciones que habrían llevado al agente a creer y que son las que resolverían afirmativamente la pregunta de si *p*. Hay que advertir, sin embargo, que el hecho de que sea apropiado plantear la pregunta en cuestión es independiente de que el agente pueda citar alguna consideración a favor de que *p*; después de todo, la respuesta a la pregunta puede ser algo como “Porque sí” o “Por ninguna razón en particular”. Ahora bien, la pregunta por las razones

⁴ Sobre la distinción entre razones normativas, motivadoras y explicativas ver Alvarez (2017).

⁵ En este sentido, un agente también puede ser responsable de una omisión como la de no haber atendido a alguna consideración pertinente.

⁶ Esto no descarta que sea posible pensar en casos en que los sucesos en cuestión sí revelen algo del agente. El asunto destacado es que ordinariamente no pensamos que lo hagan.

⁷ Al investigar la naturaleza de cierto tipo de preguntas por las razones [*why questions*], Anscombe (1957) emplea la expresión “la pregunta tiene aplicación” [*the question has application*] para decir, simplemente, que es apropiado dirigir al agente la pregunta por las razones.

para creer deja de ser apropiada cuando el agente puede reaccionar ante ella expresando algo como: “No es verdad que yo crea que p ”⁸. Todo lo que se quiere decir con el hecho de que sea apropiado dirigir al agente la pregunta por las razones es que la actitud de creer está directamente vinculada con la posibilidad de *exigirle* al agente las consideraciones que dirimirían la cuestión acerca de si p . Este vínculo que manifiesta que es apropiado exigirle al agente este tipo de consideraciones hace al agente susceptible de actitudes reactivas epistémicas. En efecto, notemos que respecto de otros aspectos del agente para los cuales no es apropiada la pregunta por las razones no parece que tengan lugar actitudes reactivas propias de las prácticas de responsabilidad.

La pregunta “¿Por qué...?” que habla a favor de que somos responsables es aquella que indaga por las consideraciones que para el agente que cuentan a favor de alguna actitud suya —por la que es responsable. Así, sólo el sentido de la pregunta que involucra razones motivadoras y normativas es el que, en último término, habla a favor de que somos responsables de creer. En el caso de las creencias, es natural entender la pregunta “¿Por qué crees *eso*?” de modo que involucra razones motivadoras y razones normativas.

Consideremos la objeción que surgiría a este respecto. Parece correcto que es apropiado formular la pregunta “¿Por qué crees que p ?”. Sin embargo, podría pensarse que dado que el voluntarismo doxástico es falso y habría un sentido en que parece que las creencias simplemente nos pasan, al menos en este sentido nuestras creencias se asemejarían más a los estornudos que a acciones ordinarias. ¿Por qué hemos de pensar, entonces, que la pregunta “¿Por qué crees que p ?” indaga por razones motivadoras o normativas y no meramente por una explicación del hecho de que el agente tenga la creencia de que p ?

Hay tres observaciones pertinentes respecto de esta objeción. En primer lugar, hay razones para pensar que, al menos en ciertos casos, la pregunta “¿Por qué crees que p ?” está vinculada con razones normativas y no meramente con alguna explicación. Parece

⁸ Un caso ordinario en que una pregunta por razones no es, en realidad, apropiada es el siguiente. Una madre le reclama a su hija: ¿por qué estás jugando con ese balón a esta hora? Ella le responde: “No estoy jugando; simplemente pateé el balón para regresárselo al vecino”. Notemos que si la hija le responde “Por ninguna razón en particular; simplemente salí y lo hice”, aunque está afirmando que no hubo una consideración que la llevara a jugar, no por esto la pregunta de la madre deja de tener aplicación.

bastante claro que reprochamos a un terraplanista por su creencia de que la Tierra es plana de una manera que manifiesta que no consideramos que ésta es simplemente algo que le pasa, como un estornudo ordinario. El hecho de que lo reprochemos manifiesta que cuando le dirigimos la pregunta “¿Por qué crees *eso*?”, estamos buscando razones normativas y no meramente una explicación del hecho de que tenga esa creencia. En casos como este, es natural pensar que a veces los agentes creen cosas en virtud de que tienen un balance de algún conjunto de consideraciones, lo cual manifiesta de alguna manera importante su agencia epistémica —esto es, manifiesta las preguntas que para él están resueltas y sus respuestas. En este sentido, es bastante claro que, a diferencia del caso ordinario del estornudo —en el que las razones motivadoras o normativas parecen ausentes—, al menos respecto de algunas de nuestras creencias es natural indagar por razones normativas —razones incluidas en el balance del agente y que, en su perspectiva, cuentan a favor de creer algo—.

En segundo lugar, también hay razones para pensar que la pregunta “¿Por qué crees que *p*?” está vinculada con razones normativas y no meramente con alguna explicación. Parece bastante claro que hay creencias correctas y creencias incorrectas, de manera que hay normatividad asociada a ellas. En otras palabras, parece natural pensar que, dada una circunstancia, respecto de cualquier contenido proposicional, *p*, es posible establecer en cada circunstancia si es correcto que un agente crea *p*. De esta forma, dada la existencia de razones normativas respecto de las creencias, sería extraño pensar que la pregunta “¿Por qué crees que *p*?” no estuviera vinculada de alguna manera con la existencia de razones normativas.

En tercer lugar, si el punto de partida de esta disertación es correcto, evaluamos y reaccionamos ante las creencias de los demás en un sentido que involucra que los consideramos responsables de sus creencias. La existencia de esas actitudes reactivas no parece ser compatible meramente con que la pregunta “¿Por qué crees que *p*?” estuviera meramente dirigido a dar con una explicación —es decir, razones explicativas que no son ni motivadoras ni normativas no permitirían entender las actitudes reactivas que tenemos ante las creencias de los demás.

Dadas las consideraciones recién mencionadas en torno a la pregunta “¿Por qué crees eso?”, desde mi punto de vista, el hecho de que sea apropiado dirigir al agente esta pregunta por las razones para creer habla a favor de que la actitud de creer es reveladora de algo de su agencia en virtud de lo cual es responsable de creer.

A partir de los elementos mencionados podemos comenzar a ofrecer una respuesta a la pregunta (P1) respecto de (RE). Desde mi punto de vista, la verosimilitud de (RE) se explica en virtud de que es apropiado exigirle al agente que responda por creer. En otras palabras, la condición de exigibilidad de responder por nuestras creencias es el rasgo en virtud del cual somos responsables de creer. Para precisar, una primera aproximación a la condición de exigibilidad de responder por las creencias es la siguiente:

(EXIGIBILIDAD-R) Es apropiado exigirle al agente que responda por creer que p si y sólo si su creencia revela su balance de consideraciones en torno a si p es verdadera.

A la luz de las observaciones que he presentado en torno a la noción relevante de control evaluativo (cap. II, §4) y la tesis de que no es necesaria la existencia de un acto reflexivo para que el agente sea responsable de creer, debe quedar claro que la expresión “el balance del agente de consideraciones en torno a si p es verdadera” no implica que el agente haya reflexionado acerca de las razones que tiene para creer que p . La expresión solamente hace alusión al hecho de que para el agente cierto conjunto de consideraciones cuenta a favor de p , lo cual no requiere de proceso reflexivo alguno. En este sentido, incluso las actitudes de un niño pueden revelar un balance de consideraciones en torno a alguna cosa —por ejemplo, que se dirija a la ducha y no hacia los juguetes revela que hay consideraciones con base en las que actúa y que cuentan a favor de ir a la ducha—.

Ahora bien, un tipo de caso que ilustra una conexión directa entre responsabilidad epistémica y la exigibilidad de responder es aquel en el que el agente cree que p en virtud de que ha resuelto *explícitamente* la pregunta de si p :

NO RACISMO

Martín es una persona blanca que ha crecido en un entorno social y cultural del que hace parte la idea de que las personas que no son blancas son inferiores. Martín ha actuado de acuerdo con las prácticas de su entorno y, por ejemplo, en consonancia con aquella idea, había evitado el contacto con personas no blancas. Sin embargo, tras compartir en un curso de cocina con un asiático agradable y competente, cuestionó la co-

rección de su creencia de que las personas no blancas son inferiores. En su indagación, la evidencia apuntó en contra de la idea en cuestión, de modo que a partir de ese momento ha creído que es falso que las personas no blancas son inferiores.

En este caso parece bastante claro que estamos dispuestos a decir que Martín es responsable de su creencia, pues resolver negativamente la pregunta revela su compromiso con la creencia de que es falso que las personas no blancas son inferiores y en virtud de este compromiso se hace susceptible de actitudes reactivas epistémicas.

Como hemos mencionado hasta aquí, creer que p revela el balance del agente de las consideraciones que atañen a la verdad de p . Esto no supone, sin embargo, que toda creencia del agente haya sido el resultado de resolver una pregunta. Lo que se está afirmando es, de manera acotada, que cada vez que un agente cree algo a partir de la resolución de una pregunta, su creencia revela algo de él; esto es, creer que p en virtud de resolver afirmativamente —y de manera explícita— la pregunta de si p es *suficiente* para que la creencia revele el balance del agente de las consideraciones en torno a p .

Este rasgo de este tipo de creencias —a saber, que revelen la resolución del agente de alguna pregunta— es compartido con otras actitudes. Creer es una actitud constituida por compromiso caracterizada por una manera particular de exigibilidad de responder, a saber, aquella asociada con consideraciones en torno a la verdad de la creencia del agente. Otras formas de exigibilidad de responder se caracterizan por su vínculo con otro tipo de pregunta “¿Por qué...?”.

El hecho de que creer que p revele el compromiso del agente con las consideraciones en torno a p manifiesta el vínculo entre el agente y su creencia que lo hace responsable de ésta. Hay que notar, sin embargo, que este tipo de vínculo no constituye la única forma en que un agente es responsable de algo. De hecho, como mencionamos antes, los casos de responsabilidad que a primera vista resultan más naturales involucran aquellas cosas que son voluntarias o que son el producto de acciones voluntarias. Por ejemplo, un agente es responsable en este sentido de rescatar a quien se está ahogando o del desorden en su casa, en virtud de que se sumerge en la piscina con la intención de sacar a flote a quien se ahoga o de que ha realizado acciones que tienen como consecuencia la ordenación actual de las cosas en su casa —ha tirado un pantalón en la sala, ha puesto su camisa en el baño, unos platos sucios en el estudio y en el

balcón, una caja de pizza en la alcoba y botellas de refresco en el sofá—. No obstante, creer sería una actitud —junto a otras actitudes constituidas por compromiso— respecto de la cual, aún siendo no voluntaria, los agentes también son responsables.

Recordemos que en el capítulo II discutimos la tesis de que el control voluntario es condición necesaria de la responsabilidad (epistémica). En oposición a ésta, he considerado una manera de entender el vínculo que tiene que haber entre creencia y agente que fundamenta la responsabilidad epistémica, a saber, la exigibilidad de responder. De manera precisa, lo que está en consideración es la tesis de que un agente es responsable de creer que p si, y sólo si, es apropiado exigirle que responda por su creencia de que p . A continuación atiendo a algunas objeciones posibles a esta manera de comprender la responsabilidad epistémica. Inicialmente considero potenciales contraejemplos a la exigibilidad de responder como condición necesaria de la responsabilidad y, luego, como condición suficiente de la misma.

2.2. EXIGIBILIDAD DE RESPONDER COMO CONDICIÓN NECESARIA

Podría objetarse que la manera en que he ligado la responsabilidad epistémica con la idea de exigibilidad de responder no es apropiada, pues habría casos en que querríamos decir que alguien es responsable epistémicamente y que no parecen satisfacer la condición de exigibilidad de responder; es decir, habría casos que mostrarían que la exigibilidad de responder no es una condición *necesaria* de la responsabilidad epistémica. Retomemos el siguiente caso, planteado de pasada en el capítulo II:

RACISMO

Dona es una persona blanca que ha crecido en un entorno social y cultural del que hace parte la idea de que las personas que no son blancas son inferiores. Dona actúa de acuerdo con las prácticas de su entorno y, por ejemplo, en consonancia con aquella idea, evita el contacto con personas no blancas. Dona nunca se ha formulado explícitamente la pregunta de si es verdadero que las personas no blancas son inferiores.

En este caso parece intuitivo pensar que Dona cree que las personas no blancas son inferiores y que es responsable de esta creencia⁹. No obstante, dado que, por un lado, Dona no se ha formulado explícitamente la pregunta de si las personas no blancas son inferiores y, por otro, es su entorno —algo externo a ella— el que ha inducido la creencia, resultaría difícil ver cómo puede ella satisfacer la condición de exigibilidad de responder. En otras palabras, mientras que parece intuitivo que Dona es susceptible de actitudes reactivas en términos epistémicos en virtud de su creencia, no es claro que sea apropiado exigirle a ella que responda por ésta. La razón de esto último es que la situación de Dona no ejemplifica la manera más natural en la que es apropiado exigirle a alguien que responda por una creencia —a saber, aquella en que el agente resuelve la pregunta de si p pertinente—, pues Dona no ha indagado por la verdad de su creencia.

Pensemos en la condición de que sea apropiado exigirle a alguien que responda por una creencia a partir de que *es apropiada* la pregunta “¿Por qué crees que p ?”. A pesar de que Dona no haya resuelto explícitamente la pregunta de si las personas no blancas son inferiores, es intuitivo que, en su caso, sería apropiado inquirir por sus razones a favor de la creencia, de manera que la pregunta “¿Por qué crees eso?” parece apropiada. Así parece a su vez apropiado reclamarle a Dona las razones que tendría a favor de su creencia. En consecuencia, no sólo cuando el agente ha resuelto explícitamente una pregunta y formado la creencia pertinente sería apropiado exigirle que responda por ésta. La formulación de la condición de exigibilidad de responder también daría cabida a casos en que, en virtud de los compromisos racionales que el agente ya tiene, sea apropiada la exigencia de que justifique su creencia, incluso a pesar de que no haya respondido explícitamente una pregunta. En este sentido, es posible formular la condición de exigibilidad de forma que haga explícitos los dos modos en que sería apropiado exigirle a un agente que responda por su creencia:

⁹ Peels considera que un agente es responsable no sólo de las creencias cuyo contenido de hecho está considerando actualmente, sino también de creencias cuyo contenido no está en consideración actualmente. En este sentido, el agente también es responsable tanto de creencias *latentes* —aquellas que formó en algún momento del pasado pero cuyo contenido no está siendo considerado por el agente en el momento actual— como de creencias *tácitas*—aquellas creencias cuyo contenido el agente no ha considerado, pero que debería tener en virtud de que se siguen obviamente de lo que el agente de hecho cree o de creencias latentes, de manera que si considerara la cuestión, creería la cuestión pertinente— (cf. 2017: 28-43).

(EXIGIBILIDAD-R*) Es apropiado exigir a un agente que responda por creer que p si y sólo si
 (a) ha resuelto afirmativamente la pregunta de si p de modo que la creencia resultante revela su balance de consideraciones concernientes a p , o (b) es apropiado exigirle que se comprometa con que p de manera tal que dicho compromiso revele el balance que haría de consideraciones concernientes a la pregunta de si p ¹⁰.

Con base en esta reformulación, queda claro que la exigibilidad de responder permite explicar por qué Dona es susceptible de actitudes reactivas en términos epistémicos. En efecto, si la pregunta por las razones es apropiada, en el caso de Dona esto quiere decir que, aunque no haya respondido explícitamente la pregunta de si p , la exigencia de que se justifique tiene lugar, pues es apropiado exigirle a Dona que se comprometa con la creencia racista sobre la base de que efectivamente tiene un balance de las razones en favor de la proposición racista¹¹. Visto de otro modo, en el caso de Dona la pregunta “¿Por qué crees eso?” es apropiada debido a que es verdadero el siguiente contrafáctico en virtud del cual satisface la cláusula (b) de EXIGIBILIDAD-R*: si Dona se preguntara qué cree respecto de p , entonces, en razón de sus otros compromisos doxásticos, caería en cuenta de que considera que p es verdadera y, en virtud de dicha constatación, se comprometería con una respuesta a la pregunta de si p ¹².

Otro modo de ver que es apropiado exigirle a alguien, como Dona, un compromiso con que p es a través de la idea de que la conducta suele ser una guía (falible) de las creencias de los agentes¹³. Así, aunque Dona no haya considerado explícitamente la pregunta de si los no blancos son inferiores, su conducta puede manifestar que está

¹⁰ Esta manera de entender la exigibilidad de responder está relacionada con la de Scanlon y la Smith: “The idea of judgment sensitivity helps to isolate the sense in which attitudes can be things we are “responsible for” even when, unlike most voluntary acts, they are not the result of choice or decision. Not only many perceptual beliefs, but many other attitudes as well arise in us unbidden, without conscious choice or decision. Nonetheless, as continuing states these attitudes are “up to us”—that is, they depend on our judgment as to whether appropriate reasons are present. Because of this dependence on judgment, these are things we can properly be “held responsible” for in several senses of that phrase: they can be properly attributed to us, and we can properly be asked to defend them—to justify the judgment they reflect” (Scanlon 1998: 21-22). “The dividing line between activity and passivity goes through judgment: I am active, and responsible, for *anything that falls within the scope of evaluative judgment* (i.e., *anything that is, or should be sensitive to my evaluative judgments and commitments*)” (Smith 2005: 236; *mis cursivas*).

¹¹ Enfrentada a la exigencia de justificarse, Dona podría llegar a rechazar el contenido de su creencia racista y, así, a abandonar su creencia. De esta manera, se haría responsable epistémicamente de su nuevo estado doxástico, pero de una manera distinta a como originalmente era responsable —esto es, ya no según las condiciones iniciales del ejemplo—.

¹² Hieronymi, *Two Kinds of Agency*, 141n, presenta observaciones acerca de estar comprometido con p sin haber resultado explícitamente pregunta de si p .

¹³ Ver Yalcin (2018: 24).

comprometida con una creencia racista de manera tal que se hace apropiada la pregunta “¿Por qué crees eso?”.

Ahora bien, ¿qué lugar tiene la consideración de que la creencia racista de Dona se explica en virtud de su entorno —y no de que haya resuelto explícitamente una pregunta? Las condiciones formativas de un agente pueden afectar la respuesta epistémica que tenemos hacia el agente —es decir, nuestras evaluaciones acerca de él y las reacciones epistémicas que serán legítimas respecto de sus actitudes—. Empero, la manera en que la consideración de las condiciones formativas afecta la respuesta epistémica que tenemos hacia un agente no impacta necesariamente el hecho de que el agente sea responsable de su creencia. A lo sumo, dando por hecho que una respuesta epistémica hacia el agente sea apropiada, la consideración de las condiciones formativas del agente puede *excusarlo* en el sentido de reducir o suavizar algunas actitudes reactivas.

En RACISMO, la consideración del entorno formativo bien puede explicar por qué Dona tiene la creencia racista y excusarla, de modo que se moderen algunas reacciones —el resentimiento, por ejemplo, de parte de una persona no blanca que se sintió ofendida por la manera en que Dona pensaba acerca de ella—. Pero esto no la hace menos responsable de su creencia; es decir, las condiciones que excusan son tales que no inhiben *toda* forma de respuesta epistémica, sino sólo *algunas* formas o su intensidad¹⁴. Para precisar, es posible que Dona no se pregunte nunca por la corrección de su creencia racista, pero el asunto crucial es que es apropiado dirigirle la pregunta “¿Por qué crees que *p*?”. Esto muestra que en virtud de su situación epistémica, resulta apropiado exigirle a Dona que se comprometa con la creencia racista. Así, Dona es el objeto apropiado de una exigencia de que justifique su creencia —y, dependiendo de la calidad de sus razones para responder a la pregunta, será susceptible de algunas respuestas o de otras— y, de esta manera, es responsable de su creencia.

En esta sección he considerado lo que parecía ser un contraejemplo a la tesis de que la exigibilidad de responder es una condición necesaria de la responsabilidad. Sin embargo, a partir de los detalles del presunto contraejemplo he argumentado que,

¹⁴ En el capítulo v, §1.2, explico con más detalle la manera en que funcionan las excusas.

aunque inicialmente parecía no satisfacerla, Dona en realidad sí satisface la condición de exigibilidad de responder según una interpretación apropiada —que he hecho explícita en (EXIBILIBILIDAD-R*), de forma que esta condición nos explica por qué Dona es responsable de su creencia racista. El aspecto importante de la exigibilidad de responder que hemos sacado a la luz consiste en que para que una exigencia de que el agente justifique su creencia sea apropiada basta con que sea apropiado exigirle al agente un compromiso con la verdad de su creencia de que p , independientemente de que haya resuelto explícitamente la pregunta de si p .

2.3. EXIGIBILIDAD DE RESPONDER COMO CONDICIÓN SUFICIENTE

Hay otro tipo de casos que parece cuestionar la tesis de la responsabilidad epistémica como exigibilidad de responder. El tipo de casos en cuestión serían contraejemplos a la tesis de que la exigibilidad de responder es condición *suficiente* de la responsabilidad. Conor McHugh (2013) argumenta que las posturas que entienden la responsabilidad en términos de exigibilidad de responder resultan muy débiles al dar cuenta de la responsabilidad. En particular, parecen arrojar el veredicto incorrecto en torno a ciertos casos en los que intuitivamente diríamos que el agente no es responsable de su creencia. Los casos que trae a colación McHugh son el de agentes con delirios paranoicos y el de agentes con creencias alienadas (creencias reprimidas o formadas compulsivamente), como el siguiente:

AEROFOBIA

Amelia tiene la creencia, formada compulsivamente, “de que el avión se estrellará, la cual de manera incontrolable se apodera [de ella] a pesar de haber considerado una evaluación de la evidencia” (McHugh 2013: 133).

McHugh acusa a las posturas basadas en la exigibilidad de responder de considerar erróneamente, y en contra de la intuición, que Amelia es epistémicamente responsable de su creencia compulsiva.

Una manera inicial de acusar a las posturas basadas en la exigibilidad de responder de atribuir responsabilidad epistémica a casos indeseados es la siguiente. En principio, podríamos pensar que, efectivamente, la creencia compulsiva de Amelia es reveladora de algo concerniente a ella, a saber, de que su creencia es fruto de un proceso de for-

mación de creencias defectuoso. En virtud de que esto es algo que revelaría su creencia, parece que sería apropiado exigirle que responda por ella y, de esta manera, sería responsable de ella. Pero este veredicto es intuitivamente inaceptable; por lo tanto, las posturas basadas en exigibilidad de responder son falsas.

El problema con un diagnóstico como este consiste en que el sentido de “revelar” en juego no es el que es pertinente para la condición de exigibilidad de responder. Una manera más precisa de describir la situación de un agente como Amelia consiste en decir que la creencia compulsiva es *evidencia* de algo concerniente al agente, a saber, de que su proceso de formación de creencias es defectuoso. Sin embargo, aunque sea correcto que la creencia compulsiva es evidencia del proceso defectuoso de formación de creencias, no se sigue de esto que la creencia compulsiva revele algo del agente en el sentido asociado a la condición de exigibilidad de responder. Para precisar, la evidencia de un defecto en el agente como formador de creencias no revela que tenga un balance de las consideraciones en torno a si *p* de manera que sea apropiado dirigirle la pregunta “¿Por qué crees eso?”.

Ahora bien, el modo preciso en que McHugh acusa de permisividad a las posturas de exigibilidad de responder —es decir, de atribuir responsabilidad de modo errado a más casos de los esperados— es el siguiente. Él considera que la creencia compulsiva de alguien como Amelia ha sido formada basada en la valoración que ha hecho de las razones que tiene a favor y en contra de creer que el avión se estrellará. En esta medida, para McHugh lo anterior compromete a las posturas basadas en la exigibilidad de responder con la consideración de que Amelia es responsable de su creencia. No obstante, en contra de esta interpretación simplista, resulta crucial reparar en un rasgo de la exigibilidad de responder que Scanlon destaca:

*“ser responsable” principalmente tiene que ver con que es apropiado exigir razones [...] Por esta razón, uno puede ser responsable no sólo de las acciones propias sino también de intenciones, creencias y otras actitudes. Esto es, a uno se le puede solicitar apropiadamente defender estas actitudes de acuerdo con los cánones pertinentes a ellas, y uno puede ser evaluado a la luz de estos cánones por las actitudes que uno sostiene (1998: 22; cursivas propias)*¹⁵.

¹⁵ “‘being responsible’ is mainly a matter of the appropriateness of demanding reasons [...] For this reason, one can be responsible not only for one’s actions but also for intentions, beliefs, and other attitudes. *That is, one can properly be asked to defend these attitudes according to the canons relevant to them, and one can be appraised in the light of these canons for the attitudes one holds*”.

McHugh mismo menciona que en la medida en que la creencia es una actitud basada en la valoración que hace el agente de las razones a favor y en contra, respecto de ella es posible exigir y ofrecer razones. Sin embargo, al momento de establecer la acusación en contra de las posturas basadas en la exigibilidad de responder parece descuidar la centralidad del rasgo de que *es apropiado* exigir razones. En efecto, apreciar correctamente la centralidad de este rasgo para la postura de exigibilidad de responder implica reconocer que, incluso aunque concediéramos que la creencia compulsiva de Amelia estuviera de alguna forma basada en la valoración que hace de las razones a favor y en contra —por ejemplo, aludiendo a que así lo considera ella desde el punto de vista de primera persona—, una vez sabemos que su creencia está formada *compulsivamente*, *deja de ser apropiado exigirle* razones por su creencia. En otras palabras, reconocer el carácter compulsivo de la creencia implica que deja de ser apropiado dirigirle la pregunta por las razones a favor de que p . Incluso aunque a veces, a sabiendas de que tiene creencias alienadas o delirios paranoicos, le dirijamos a un agente la pregunta de por qué cree lo que cree, no pensamos que la respuesta que pueda ofrecer revela el balance del agente de las consideraciones en torno a si p —o en torno a lo que considera verdadero a este respecto—, pues reconocemos que condiciones como la compulsión lo inhabilitan para usar apropiadamente las razones de las que dispone y creer en concordancia con éstas.

Cuando reconocemos que la situación de un agente es tal que no es apropiado exigirle a éste que responda por un conjunto de sus creencias —pues ellas no revelan nada acerca del balance que el agente hace respecto de lo que es verdadero—, tenemos entre manos una consideración para *eximir* al agente de cualquier respuesta en términos epistémicos respecto de ese conjunto de creencia. De esta forma, los casos propuestos por McHugh no ponen en cuestión la tesis de que la exigibilidad de responder es suficiente para la responsabilidad. Antes bien, muestran que cuando no es apropiado exigirle a un agente que responda por sus creencias hay una condición que lo exime de las respuestas asociadas a la responsabilidad.

Casos de creencias como la de Amelia permiten ver que hay creencias que son *puramente* el resultado de mecanismos causales ajenos a los mecanismos de reconoci-

miento de razones del agente. Casos como el de compulsiones o de alucinaciones presentan creencias provocadas por mecanismos de este estilo. Respecto de estas creencias, no pensamos que el agente sea responsable, pues su papel respecto de ellas se reduce exclusivamente a ser el receptor pasivo del resultado de esos mecanismos causales¹⁶. Por el contrario, pensamos que el agente es responsable de las creencias formadas en procesos vinculados de alguna manera con otras de sus creencias o evaluaciones, es decir, con sus mecanismos de reconocimiento de razones¹⁷. El agente es responsable de creer si, y sólo si, las creencias son formadas en procesos de este tipo, en virtud de lo cual son reveladoras de *su postura* respecto del mundo. La crítica de McHugh es inadecuada, en la medida en que descuida la distinción entre estas dos maneras en que un agente forma creencias.

Una observación interesante respecto del caso de Amelia es la siguiente. Amelia forma compulsivamente la creencia de que el avión se estrellará. Ahora bien, ¿es ella responsable de sus otras creencias, es decir, aquellas que no tienen que ver con aviones o desplazamientos aéreos? Desde mi perspectiva, no habría razón para pensar que no lo es. Su compulsión sólo la exime de la responsabilidad de creer de manera *localizada*, es decir, respecto de un dominio acotado de la realidad. Su aerofobia infecta la manera en que responde a un conjunto de consideraciones concernientes a desplazamientos y seguridad aéreas, etc. Mas no parece que haya razón para pensar que esta afectación localizada infecte evaluaciones de otro tipo de consideraciones. En este sentido, Amelia puede seguir siendo perfectamente responsable de sus creencias políticas o morales, por ejemplo, pues estas no se ven afectadas por la compulsión.

2.4. LA RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA NO REQUIERE REMITIR AL CARÁCTER

Antes de continuar, considero importante deslindar la postura basada en exigibilidad de responder de las posturas que apelan al carácter. Miriam McCormick critica las posturas de la responsabilidad sin control voluntario basadas en carácter y basadas en

¹⁶ Podría objetarse que las creencias perceptivas caen bajo una descripción similar. Pero en el capítulo II, nota 27, he ofrecido razones para pensar que esto no es así.

¹⁷ La expresión “reconocer razones” debe entenderse aquí en el sentido en el que para el agente algo cuenta a favor de otra cosa. Esta interpretación débil no involucra el requerimiento más fuerte de que el agente piense en lo primero *como una razón* a favor de lo último.

sensibilidad a razones. Para ella, en las posturas basadas en carácter “el objeto apropiado de evaluación al considerar atribuciones de responsabilidad no es el estado particular bajo consideración (por ejemplo, una creencia particular), sino algo más profundo acerca de la persona” (2015: 92). En su opinión, una postura como la de Hieronymi —y también la de Smith— ejemplifica el tipo de posturas basadas en carácter, en razón de que sus defensoras hacen observaciones como la siguiente:

Evaluar moralmente a alguien en virtud de alguna acción o actitud —decir que, en esa actitud o acción, era respetuoso o irrespetuoso de otros, o decir, a la luz de esa acción o actitud, que estaba siendo amable, generoso, magnánimo, malicioso, mezquino o cruel — no sólo es decir algo acerca de la acción o actitud; es decir algo acerca de la calidad de la voluntad o mente o personalidad moral de la que la acción o actitud es un producto o parte. Es asumir cosas acerca de la mente de la que la acción emanó, o la mente en la que esa actitud encaja, y reaccionar a ella —a esa mente o personalidad moral (Hieronymi 2008: 362)¹⁸.

De acuerdo a McCormick, de lo anterior se sigue que “sólo haríamos a alguien responsable de una acción o actitud si la consideramos como una expresión de su personalidad moral” (2015: 104). En el ámbito epistémico, un agente sería responsable de su creencia sólo si ésta manifiesta (o revela) su postura respecto del mundo. Sin embargo, si bien es correcto que al evaluar las actitudes del agente en los términos en que Hieronymi lo pone se evalúa también un rasgo del agente —en el caso epistémico, su postura respecto del mundo—, esto no implica que la postura de Hieronymi —ni, en general, las posturas basadas en exigibilidad de responder— sea meramente una postura basada en carácter.

Entiendo una postura basada en carácter como aquella en la que evaluamos un desempeño del agente (una acción o una actitud) remitiéndonos a un rasgo del agente como su carácter o algún tipo de disposición, en virtud de que dicho desempeño manifiesta una disposición *del agente*¹⁹. Por ejemplo, elogiamos que un médico crea que

¹⁸ “To morally assess someone on account of some action or attitude—to say that she was, in that action or attitude, respectful or disrespectful of others, or to say, in light of that action or attitude, that she was being kind, generous, magnanimous, spiteful, petty, or cruel—is not just to make a statement about the action or attitude; it is to make a statement about the quality of the will or mind or moral personality of which the action or attitude is a product or part. It is to make assumptions about the mind from which the action emanated, or the mind into which the attitude fits, and to react to it—to that mind or moral personality”.

¹⁹ Ver por ejemplo Zagzebski (2005); Sosa (2007).

aún no es prudente empezar a medicar a su paciente, en virtud de que su creencia manifiesta la disposición de formar creencias sólo en la medida en que la evidencia se lo permite. En este sentido, cuando evaluamos una creencia del agente, lo consideramos responsable en la medida en que su creencia manifiesta una disposición de su carácter (epistémico).

La crítica que McCormick le hace a este tipo de posturas es doble: por una parte, aunque no parece que podamos determinar el carácter de un agente con base en un solo desempeño, tenemos la tendencia a censurar las creencias de personas que recién conocemos (cf. 2015: 93); por otra, “si realmente censuráramos a los creyentes por sus rasgos de carácter, censuraríamos menos a alguien por sus fallos ocasionales que a alguien que suele fallar al responder a razones. Pero lo opuesto tiende a ser verdadero” (2015: 94). Además, un tercer problema que suele plantearse a las posturas basadas en carácter es el siguiente: a veces sucede que el agente actúa o tiene actitudes fuera del carácter y si fuera correcto que enjuiciamos al agente en virtud del carácter, surgiría el problema de cómo enjuiciarlo por los desempeños que no se explican en virtud de éste.

Aunque no es muy clara su clasificación respecto de las posturas de Hieronymi y de Smith, McCormick parece considerar que son una especie de posturas intermedias entre las que están basadas en carácter y las de sensibilidad a razones. No obstante, me parece que las posturas de exigibilidad de responder del tipo de Hieronymi y de Smith no sucumben ante las críticas en contra de las posturas basadas en carácter recién mencionadas. En las posturas de exigibilidad de responder, el agente es responsable en virtud de sus estados doxásticos, ya sea porque ha resuelto afirmativamente la pregunta de si p o porque es apropiado exigirle un compromiso con creer que p . En ambos casos, creer que p revela el balance del agente de consideraciones pertinentes y ese balance es tal que es, *de hecho*, del agente; en otras palabras, no es una mera actitud disposicional o una tendencia del agente hacia alguna actitud. De esta manera, en las posturas de exigibilidad de responder se atribuye responsabilidad en virtud de que la creencia revela el balance de las consideraciones que son de hecho del agente y no en virtud de meras disposiciones constitutivas de su carácter. Por esto las posturas de exi-

gibilidad de responder evitan los problemas mencionados para las posturas basadas en carácter.

2.5. ESPECIFICACIÓN DE LA TESIS

Tras considerar algunas objeciones posibles a la postura de la responsabilidad epistémica como exigibilidad de responder es posible especificar la condición (RE):

(REE) Un agente *A* es *responsable epistémicamente* de creer que *p* si y sólo si *A* es susceptible de actitudes reactivas, en términos epistémicos de censura, elogio, resentimiento, entre otras actitudes reactivas, en virtud de que o (i) ha resuelto afirmativamente la pregunta de si *p* de modo que la creencia resultante revela su balance de consideraciones concernientes a *p* o (ii) es apropiado exigirle que se comprometa con que *p* de manera tal que dicho compromiso revele el balance que haría de consideraciones concernientes a la pregunta de si *p*.

A continuación abordo la siguiente pregunta: ¿qué condiciones hacen posible que la creencia revele un balance de consideraciones concernientes a la pregunta de si *p*? Notemos que, en la medida en que se acepte la postura de la responsabilidad epistémica como exigibilidad de responder que definiendo, abordar aquella pregunta es abordar la pregunta (P2) que mencioné al inicio del capítulo, a saber, “¿Qué condiciones debe satisfacer un agente epistémico para que sea susceptible de las actitudes reactivas mencionadas en (RE)?”. En breve, definiendo que para que la creencia revele dicho balance, se requiere que el agente tenga la capacidad de reconocer y responder a consideraciones en torno a si *p*; en breve, se requiere que el agente sea *sensible a razones* que conciernen a *p*.

3. CONDICIONES DEL AGENTE

En §I distinguí entre dos preguntas respecto de (RE), a saber, (P2), mencionada recién, y, (P1) ¿qué rasgos de la actitud de creer hacen que sea apropiado tomar al agente como objeto de actitudes reactivas epistémicas, de manera que sea incluido en las prácticas asociadas a la responsabilidad? A continuación, a partir de un caso ya considerado, abordo (P2), estableciendo cómo la respuesta ofrecida para (P1) resulta iluminadora al responder a (P2). Después caracterizo la condición de sensibilidad a razones. Tras esto, paso a considerar un caso presentado por Peels.

3.1. SENSIBILIDAD A RAZONES

En §2.2 hemos notado que es posible que un agente tenga creencias que no revelan nada de él como agente —no revelan su balance de consideraciones—. El caso que empleamos para ilustrar esto fue el de Amelia, quien tiene la creencia formada compulsivamente de que el avión se estrellará. A este tipo de creencias no se aplican las observaciones que hemos hecho en torno a la manera en que creer se vincula con la responsabilidad —a partir de la consideración de que no era apropiado dirigirle la pregunta "¿Por qué crees eso?" en el sentido pertinente—, de manera que el diagnóstico al que arribamos respecto de casos como el de Amelia es que la compulsión de su creencia la *exime* de responsabilidad —lo cual no es lo mismo que decir que su compulsión la *excusa*—.

Ahora bien, aunque pensemos que Amelia no es responsable de su creencia compulsiva, su caso es iluminador respecto de la responsabilidad epistémica. El caso permite entender que hay condiciones sin las cuales un agente no puede participar en las prácticas de responsabilidad epistémica. Para que la actitud de creer *revele* algo suyo del modo pertinente para que haya actitudes reactivas pertinentes a la responsabilidad se requiere la satisfacción de al menos una condición de parte del agente, a saber, que sea sensible a razones. En efecto, si un agente no es sensible a las razones concernientes a *p*, es incapaz de comprender la manera en que una consideración resolvería la pregunta de si *p* o de creer en consecuencia—en otras palabras, no está en capacidad de resolver apropiadamente la pregunta pertinente— y dicha incapacidad constituiría una condición que lo eximiría de ser responsable de creer que *p*.

Notemos que la manera en que vinculamos la sensibilidad a razones como una condición que debe satisfacer el agente responsable está ligada a la manera en que hemos entendido la responsabilidad epistémica, a saber, en términos de la condición de exigibilidad de responder. En la medida en que ser responsable de creer está vinculado con la exigibilidad de responder por una creencia podemos entender que la sensibilidad a razones sea una condición del agente responsable. Es de este modo que atender a la pregunta (P1) en torno a (RE) resulta iluminador al momento de responder a la pregunta (P2).

Una caracterización de la sensibilidad a razones es la siguiente. Un agente *A* es *sensible a razones* en torno a la verdad de *p* sólo si²⁰

- 1) *A* es capaz de *reconocer razones* a favor de que *p* —esto es, es capaz de reconocer que algo constituye una consideración que cuenta a favor de creer que *p*.
- 2) *A* es capaz de *responder* apropiadamente a las razones a favor de que *p*, al creer que *p* en virtud de las razones que para *A* que cuentan a favor de que *p*.

La condición de sensibilidad a razones queda de este modo especificada en dos condiciones subordinadas: por un lado, el agente debe estar en capacidad de reconocer que una consideración cuenta a favor de que *p*. Sin embargo, la capacidad de reconocimiento no es suficiente, tal y como queda ilustrado en AEROFOBIA y la creencia compulsiva de Amelia de que el avión se estrellará. En efecto, no parece inadecuado pensar que ella *reconoce* razones a favor de que el avión no se estrellará, pues puede comprender estadísticas fiables de accidentalidad aérea, aprender la ciencia detrás del vuelo de los aviones y ver que la evidencia respalda suficientemente la consideración de que el avión no se estrellará. Sin embargo, por cuenta de la condición psicológica que afecta sus estados doxásticos —la compulsión— no puede dejar de creer que el avión se estrellará y formar la creencia apropiada pertinente. En este sentido, además de que el agente sea capaz de reconocer que cuentan a favor de que *p*, se requiere que, en virtud del reconocimiento —consciente o no— de estas consideraciones, el agente tenga la capacidad de *responder* apropiadamente a las razones mediante la formación de la creencia pertinente, en virtud de las razones reconocidas.

¿Qué sucede cuando la capacidad de sensibilidad a razones se inhibe? Cuando la sensibilidad a razones está inhibida, no parece apropiado dirigirle al agente la pregunta “¿Por qué crees eso?”, en el sentido de la pregunta vinculado a razones motivadoras y a razones normativas. Esto queda claro si pensamos que en algunos casos de creencias compulsivas o alucinatorias los agentes pueden ser incapaces de ver que un conjunto de consideraciones cuenta suficientemente a favor de otra.

Al final de §2.3 he llamado la atención respecto de un aspecto llamativo de AEROFOBIA. Es posible que ciertas condiciones psicológicas afecten de forma acotada la capa-

²⁰ Las condiciones se inspiran en parte en la teoría de la agencia responsable en Vargas (2010: 64-67).

cidad de sensibilidad a razones, de manera que ésta se inhiba sólo respecto de creencias en un dominio acotado de la realidad. En AEROFOBIA, la compulsión de Amelia afecta únicamente el dominio de creencias concerniente a desplazamientos aéreos, seguridad aérea, etc. En este sentido, ella sigue siendo un agente epistémico funcional y responsable en el resto de ámbitos de su vida. Por ende, Amelia no satisface las condiciones para ser siquiera considerada agente epistémico en el dominio en cuestión. Y en virtud de esto, en el dominio en cuestión queda eximida de responsabilidad, es decir, queda excluida de las prácticas de responsabilidad de creer en ese dominio. Sin embargo, esta exclusión no tiene por qué mantenerse respecto de otras creencias cuyo contenido no está relacionado con desplazamientos aéreos. De esta manera, podemos ver que a veces la capacidad de sensibilidad a razones puede ser inhibida de manera localizada, sin que dicha inhibición cuente como condición que exima al agente de responsabilidad por creencias en dominios alternos al infectado por la inhibición.

3.2. DISCUSIÓN DE CASOS: COMPULSIONES, SEGOS Y ALUCINACIONES

Consideremos la siguiente objeción que podría surgir a este punto: ¿por qué no pensar que, como Amelia, Dona está también eximida de responsabilidad por su creencia racista, en virtud de que sus condiciones formativas inhibieron su capacidad de sensibilidad a razones —por ejemplo, impidiéndole reconocer consideraciones que cuentan a favor de ideas antirracistas? Me parece que es posible establecer una asimetría importante entre la manera en que pensamos la responsabilidad en los casos de Amelia y de Dona. La asimetría se manifiesta en dos diferencias entre los casos. Por un lado, hay una diferencia en términos de una asimetría respecto del funcionamiento de la capacidad de sensibilidad a razones. En un sentido bastante claro, el mecanismo mediante el cual condiciones como la compulsión imponen una creencia no depende del agente. Hemos dicho que en AEROFOBIA, la capacidad de sensibilidad a razones de Amelia está inhibida en el dominio que corresponde a sus creencias sobre desplazamientos aéreos, etc. Esa inhibición, que juega un papel prominente en la producción de la creencia aerófoba, no depende de ella y, en virtud de este hecho, la formación de su creencia aerófoba tampoco depende de ella. Por su parte, la capacidad de sensibilidad a razones de Dona permanece intacta. Así, en la

medida en que es un adulto competente y con capacidades cognitivas funcionales, no parece haber razones para pensar que Dona no satisfaga las condiciones de posibilidad para participar en prácticas de responsabilidad. Por ende, sólo en AEROFOBIA sucede que el resultado del funcionamiento de la capacidad de sensibilidad a razones de Amelia no depende de ella en un sentido prominente.

Por otro lado, hay otra diferencia que manifiesta la asimetría en los casos en la medida en que parece correcto decir que, a diferencia de lo que sucede con Amelia, la creencia de Dona sí depende de ella. En efecto, ella tiene la capacidad de afectar sus procesos de formación de creencia —y evitar de este modo la creencia racista. Dona podría, por ejemplo, preguntarse si las personas no blancas son inferiores e iniciar una investigación, buscando resolver la pregunta. Desde luego que las condiciones formativas de Dona pueden hacer más difícil que la resolución de la pregunta derive en la creencia correcta; por ejemplo, puede que Dona haya heredado modos sesgados de seleccionar y evaluar evidencia que están profundamente imbricados en su manera de ver el mundo. Pero, de nuevo, en la medida en que es un adulto competente y con capacidades cognitivas funcionales, no hay razón para pensar que una indagación bien llevada —aunque sea extremadamente difícil de lograr— está fuera del alcance de sus posibilidades.

Por su parte, en general, en los casos en que la capacidad de sensibilidad a razones se inhibe, el hecho que explica que los agentes son incapaces ya sea o de reconocer que algo cuenta a favor de otra cosa o de formar la creencia pertinente no depende de ellos. Así, AEROFOBIA no parece similar al RACISMO en el siguiente respecto: no hay indagaciones que Amelia pueda hacer que la lleven a dejar de creer en la verdad de su creencia aerófoba. En consecuencia, parece que hay una asimetría entre los casos que explica por qué sólo Dona participa de las prácticas de responsabilidad.

No obstante, alguien podría intentar objetar la asimetría entre los casos de la siguiente forma. Parece claro que, a diferencia de Dona, Amelia no tendría disponibles caminos de indagación que la llevarían a modificar su creencia aerófoba. Sin embargo, esto no quiere decir que Amelia no pueda emprender acciones para manipular o minimizar el efecto de su creencia aerófoba; en efecto, ella podría, por ejemplo, valerse

de cursos de acción apoyados en terapias cognitivas que la llevarían en algún momento a modificar su creencia aeróforas (o sus efectos). Si es correcto pensar que ella podría tener injerencia sobre sus creencias aeróforas de esta manera, entonces parece que la asimetría que defiende entre los casos de Dona y de Amelia se socava. Primero, no sería correcto pensar que el funcionamiento de la capacidad de sensibilidad a razones de Amelia no depende de ella y, segundo, no sería correcto que, a diferencia de Dona, Amelia no tenga disponibles cursos de acción que modificarían su estado de creencia.

Para ilustrar la fuerza de esta objeción, podríamos modificar AEROFOBIA un poco. Supongamos que por varios años Amelia ha sido consciente de su aerofobia y de la existencia de tratamientos para disminuir su efecto, pero no ha emprendido acción alguna con miras a bajar el efecto de su fobia sobre sus estados de creencia. En un caso así parece que nos inclinamos a pensar que Amelia es de alguna manera censurable (y, por ende, responsable) respecto de su creencia aerófora, en virtud de que es censurable (y responsable) de no lidiar con su aerofobia.

¿Cómo hemos de abordar AEROFOBIA reformulado? En la medida en que Amelia no emprende cursos de acción para disminuir el efecto de su aerofobia, parece que vemos algo reprochable epistémicamente en su resistencia a emprender las acciones pertinentes. A favor de esta idea tenemos que Amelia no parece estar otorgándole apropiada consideración a fines epistémicos —como la verdad o la comprensión; en otras palabras, no está atendiendo la exigencia epistémica básica (mencionada en el capítulo I). Sin embargo, esto no implica que es responsable de creer que el avión se estrellará; después de todo, Amelia sigue sin satisfacer la condición de exigibilidad de responder, pues su creencia compulsiva no revela nada acerca de ella —ella no cree como resultado de algún balance de consideraciones. Para precisar, el diagnóstico que ofrezco a este respecto es el siguiente: hay un sentido en que Amelia es responsable epistémicamente en un sentido muy amplio —y esto queda manifiesto en que le reprochamos que no emprenda acciones que mostrarían que actúa observando la exigencia epistémica básica. En particular, es responsable de su resistencia consciente a emprender las acciones disponibles para contrarrestar los efectos de su compulsión en sus procesos

de formación de creencias, lo cual, en último término, la hace responsable de la inhibición de su sensibilidad a razones. Sin embargo, esta manera de ser responsable epistémicamente no implica que sea responsable de su creencia de que el avión se estrellará —de hecho, no es responsable de creer esto último, pues no hay razones que para ella hablen a favor de que el avión se estrellará. A lo sumo, lo que parece correcto decir es que Amelia es responsable de *provocarse* la creencia aérofoba, lo cual no es decir que es responsable de *creer* que el avión se estrellará.

Ahora centrémonos en otro tipo de caso. ¿Podemos explicar los casos de alucinaciones? Supongamos que un agente alucina que un familiar ha sido reemplazado por un impostor que se ve igual —esto es, el agente tiene el síndrome de Capgras. Los balances que hace en torno a la identidad de su familiar están todos basados en información engañosa, fruto de mecanismos causales que lo hacen creer que esos contenidos son verdaderos. En un caso así, la capacidad del agente de reconocer razones está afectada, en la medida en que su capacidad de responder a estímulos del mundo concernientes a su familiar también lo está. En específico, su capacidad de reconocer que, por ejemplo, no hay razones que hablen a favor de que su familiar ha sido reemplazado, está afectada. Esto, a su vez, afecta la posibilidad de que tenga balances apropiados. Sin embargo, esta afectación parece restringida a los contenidos afectados por el síndrome en cuestión. Es razonable pensar que su capacidad de razonar matemáticamente, por ejemplo, no está inhibida —y, así, sería responsable de sus creencias en este ámbito.

Así, cuando la capacidad de sensibilidad a razones está inhibida en un dominio, no es apropiado pensar que la creencia de los agentes en ese dominio revela su balance de las consideraciones en torno a si p . La razón es que o el agente es incapaz de reconocer correctamente que algo cuenta en favor de otra cosa o es incapaz de responder apropiadamente a dicho reconocimiento. En el primer caso, la creencia no sería el resultado de un balance, sino de un mecanismo puramente causal independiente de razones. En el segundo caso, aunque habría un balance de consideraciones, lo que lleva al agente a creer no es el balance, sino, de nuevo, un mecanismo causal independiente de razones. La observación crucial a este respecto es que la capacidad de sensibilidad a

razones hace posible que un agente tenga la capacidad de creer. Así, la capacidad de sensibilidad a razones es una que cualquier agente debe tener, para que sus creencias revelen su balance de consideraciones en el sentido pertinente para que sea responsable.

3.3. UN CASO PROBLEMÁTICO DE PEELS

Rik Peels argumenta en contra de posturas que niegan que el control voluntario sea necesario para la responsabilidad. Su discusión incluye un argumento dirigido contra las posturas que consideran que la sensibilidad a razones es condición *suficiente* de la responsabilidad por creer. En su reconstrucción, estas posturas plantean que un agente es responsable de sus creencias gracias a su capacidad de apreciar la evidencia y de formar creencias apropiadas basado en dicha evidencia (cf. 2017: 73-74). Para cuestionar este tipo de postura, Peels presenta el siguiente caso:

Imaginemos un mundo posible habitado por criaturas como nosotros en lo que respecta a que sus mecanismos de formación de creencias funcionan en general apropiadamente: al tener las experiencias y creencias que nosotros tenemos, ellos forman aproximadamente las mismas creencias que nosotros. En un respecto, sin embargo, son crucialmente distintos de nosotros: no pueden *influenciar* lo que creen. Así, no pueden juntar evidencia, trabajar en sus virtudes y vicios intelectuales, mejorar el funcionamiento de sus mecanismos cognitivos, etc. Por ejemplo, no pueden decidir pensar acerca de algo o reflexionar acerca de sus razones para creer (2017: 74-75).

Este contraejemplo mostraría que la condición de sensibilidad a razones no es condición suficiente de la responsabilidad epistémica. En la interpretación de Peels, una criatura como la descrita no sería responsable de sus creencias, a pesar de que parecería ser sensibles a razones. La justificación de por qué no es responsable consistiría en que su proceso de formación de creencias no “depende de ella” y, así, tampoco dependerían de ella las creencias resultantes.

Sin embargo, parece controvertida la manera en que Peels presenta el caso. Recordemos que las criaturas involucradas no pueden ni pensar acerca de algo, ni juntar evidencia, ni reflexionar acerca de sus razones. Ante esto, surge naturalmente la pregunta: ¿en qué sentido, entonces, son criaturas cuyos sistemas de formación de creencias funcionan *como los nuestros*? Para que la interpretación del ejemplo que hace Peels

sea verosímil es crucial que concedamos que las criaturas son sensibles a razones. Mas desde mi punto de vista es extraño decir que las criaturas “reconocen” razones a favor de algo y, más aun, resulta extraño decir que “responden” a dichas razones al formar creencias *en virtud de* dicho reconocimiento. La manera en que esas criaturas recolectan información del mundo parece ser más similar a la manera como un termómetro lo hace que a la manera en que nosotros lo hacemos. Y de un termómetro no decimos que recolecta información en virtud de que *reconoce* que una consideración cuenta a favor de otra.

Desde mi punto de vista, este caso no sirve para objetar que ser sensible a razones sea suficiente para ser responsable. Ahora bien, por otra parte, ¿podría funcionar este caso como un contraejemplo respecto de la postura de la responsabilidad como exigibilidad de responder que defendimos en §2? Desde mi punto de vista, la respuesta es negativa. Notemos que la capacidad de reunir evidencia parece crucial para que sea apropiado exigirle a un agente que responda por una creencia, en los términos en que lo hemos planteado; después de todo, si no puede reunir evidencia, el sentido en que una criatura podría resolver preguntas acerca de la verdad de alguna consideración sería muy limitado. En otras palabras, los estados representaciones de esta criatura no serían creencias, en la medida en que no serían actitudes constituidas por compromisos. De esta forma, estaría muy restringido el sentido en que a una criatura se le podría hacer la exigencia de justificación expresada en la pregunta “¿Por qué crees que *p*?” , lo cual señala la no pertinencia de las actitudes reactivas epistémicas ante sus creencias y, en definitiva, que no es responsable de estas.

En general, me parece que la manera en que Peels enfoca la cuestión acerca de cómo se relaciona la responsabilidad epistémica con la sensibilidad a razones es insatisfactoria porque no distingue apropiadamente entre las preguntas (P1) y (P2). Peels aborda la condición de sensibilidad a razones como si fuera condición suficiente de la responsabilidad epistémica. Sin embargo, desde mi punto de vista, la sensibilidad a razones no es una condición que permita entender por qué es verdadero (RE); en particular, no nos explica ni por qué es verdad que un agente, en virtud de sus creencias, es susceptible de actitudes reactivas ni lo que quiere decir que un agente sea responsable

de sus creencias. Lo que sí nos ofrece la sensibilidad a razones es un requerimiento más general que un agente epistémico debe satisfacer para que pueda ser responsable de lo que cree.

4. CONCLUSIÓN

Las posturas de responsabilidad en términos de exigibilidad de responder que han defendido Thomas Scanlon, Angela Smith, Pamela Hieronymi, entre otros, permiten, en mi perspectiva, argumentar que el concepto de exigibilidad de responder basta para comprender apropiadamente el concepto de responsabilidad epistémica y sus prácticas asociadas. Entre estos filósofos, Smith es quien de manera más explícita aboga por esta tesis, aunque en el ámbito moral. En §§1-2 he presentado una manera particular de entender la tesis de que somos responsables de algunas de nuestras creencias. He especificado un rasgo de la actitud de creer que nos permite entender por qué las actitudes reactivas asociadas a la responsabilidad tienen lugar en virtud de episodios particulares en los que los agentes tienen creencias. El rasgo en cuestión es el siguiente: es apropiado exigirle al agente que responda por sus creencias. He propuesto que esta condición —exigibilidad de responder— puede explicar la responsabilidad epistémica y para ello he desestimado dos tipos posibles de contraejemplo; uno a la condición entendida como necesaria de la responsabilidad epistémica y otro, como suficiente.

Adicionalmente, aunque no explica lo que significa ser responsable de creer, en §3 he planteado que la condición de sensibilidad a razones debe ser satisfecha por cualquier agente que pueda ser considerado como participante dentro de las prácticas asociadas a la responsabilidad. Sin embargo, en la medida en que la condición de sensibilidad a razones puede estar afectada de manera localizada, restringida a ciertos ámbitos del mundo, agentes que padezcan este tipo de afectación localizada están exentos de responsabilidad por creencias de dichos ámbitos. Esto, no obstante, no implica que dejen de ser responsables por creencias en otros ámbitos, en los que su capacidad de sensibilidad a razones no está inhibida. A mi parecer, en la distinción entre consideraciones que excusan al agente —esto es, condiciones que atenúan las actitudes reactivas dirigidas a él— y consideraciones que eximen de la responsabilidad se encuentra

evidencia de que las condiciones de exigibilidad de responder y de sensibilidad a las razones juegan un papel diferenciado en una teoría de la responsabilidad epistémica. Esta idea la desarrollo más plenamente al inicio del capítulo v.

En el siguiente capítulo continúo con la defensa de la postura de la responsabilidad como exigibilidad de responder. El trabajo crucial de ese capítulo consiste en una comparación entre este análisis de la responsabilidad y el análisis del crédito intelectual y de la censura epistémica que hay disponibles en el mercado de ideas. La comparación entre ambos tipos de análisis permite entender las limitaciones de los análisis del crédito intelectual y de la censura epistémica al intentar derivar de ellos un análisis de la responsabilidad.

IV.

RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA, Y CENSURABILIDAD Y ELOGIABILIDAD EPISTÉMICAS

Al indagar acerca de la pregunta por la calidad de las creencias de los agentes, conceptos como conocimiento, justificación y respaldo han sido ampliamente discutidos. Recientemente, sin embargo, otros conceptos como el de creencia libre de censura [*blameless*] y el de creencia responsable han empezado a ser investigados. Parte de la razón de esta apertura de la investigación epistemológica consiste en que, presumiblemente, la calidad de las creencias de los sujetos también parecería estar afectada por la medida en que éstas son censurables [*blameworthy*] o responsablemente adquiridas.

Al inicio del capítulo III he distinguido entre dos preguntas respecto de la responsabilidad epistémica. La pregunta (i) puede reformularse en los siguientes términos: ¿Qué rasgo(s) de la creencia hace(n) que un agente sea responsable de creer? Al respecto, me parece que resulta iluminador atender a la siguiente pregunta adicional: ¿son los rasgos que hacen a un agente responsable de creer los mismos que lo hacen censurable (o elogiable)? En este capítulo argumento que la respuesta a esta segunda pregunta es negativa. Entender las razones tras esto permite una comprensión refinada de la respuesta a la pregunta (i) que he venido construyendo desde el capítulo III.

El propósito de la primera parte de este capítulo (§§1-3) es mostrar que algunos de los análisis de la censurabilidad (y de la elogiabilidad) epistémica disponibles no son apropiados para abarcar el fenómeno de la responsabilidad epistémica en el que se enfoca esta investigación. En la segunda parte (§4) muestro esquemáticamente que no sería correcto reducir el análisis de la responsabilidad epistémica a alguno de los sentidos de responsabilidad que se ha discutido a partir del artículo de Gary Watson

(1996), a saber, responsabilidad como atribuibilidad [*attributability*] y como responsabilización [*accountability*].

A continuación, en §1.1-1.2, reconstruyo la teoría general del crédito epistémico de John Greco. De ella extraigo sus análisis del merecimiento de crédito intelectual y de la censurabilidad epistémica. Tras señalar algunas limitaciones del análisis de la censurabilidad epistémica, en §1.3 reconstruyo brevemente el análisis de la censurabilidad propuesto por Nikolaj Nottelmann. En §2 comparo ambos análisis con la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder. Establezco que aunque los análisis de la censurabilidad se enfocan en aspectos que bien pueden explicar por qué se despliegan actitudes reactivas epistémicas asociadas a la censura (o el elogio) epistémico, son insatisfactorios como análisis generales de la responsabilidad. La razón es que fallan en explicar el conjunto más amplio de actitudes reactivas epistémicas asociadas a la responsabilidad. En este sentido, lo que hace a un agente censurable (o elogiado) no es lo mismo que lo hace responsable.

En §3 discuto dos tipos de casos que serían tratados correctamente por los análisis de censurabilidad y elogiabilidad. Esto requeriría que la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder arrojara un veredicto compatible con dicho tratamiento. En el primer tipo se presenta el desafío de explicar el despliegue de las actitudes reactivas aretaicas, asociadas al carácter cognitivo. A primera vista, parecería que, a diferencia de los análisis de la censurabilidad epistémica, en estos casos la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder parecería incompatible con el veredicto correcto en torno a los casos. Sin embargo, muestro que esto es incorrecto. La razón es que dado que en esta postura la creencia revela el balance del agente de las consideraciones concernientes a la creencia pertinente, al examinar los rasgos de dicho balance, la postura resulta compatible con una explicación de por qué se despliegan actitudes reactivas aretaicas. El segundo tipo de caso —ilustrado por el de los sexadores de pollos— también parecería poner en aprietos a la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder. No obstante, presento dos alternativas disponibles para el teórico que defiende esta postura.

Finalmente, en §4 discuto los intentos concebibles de pensar en una noción de responsabilidad epistémica como atribuibilidad y como responsabilización, en términos análogos a aquellos en que esta noción se ha empleado en el debate en torno a la responsabilidad moral. Aquí defiendo que los enfoques de la responsabilidad epistémica centrados meramente en estos sentidos de la responsabilidad son incapaces de ofrecer una explicación de algunos tipos de caso en los que intuitivamente consideramos al agente responsable de su creencia.

1. ALGUNOS ANÁLISIS DE LA CENSURABILIDAD EPISTÉMICA

A continuación comparo algunos análisis del crédito intelectual y de la censurabilidad epistémica con la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder. Parece poco controvertido pensar que siempre que un agente es censurable o elogiable por algo, es responsable de esto. En otras palabras, ser responsable parece ser condición necesaria de ser censurable o elogiable. Desde mi punto de vista, una manera de atender a esta relación consiste en lo siguiente. He establecido que el sentido de “responsabilidad” en juego en esta investigación es aquel según el cual cuando alguien es responsable de algo, es apropiado que se desplieguen actitudes reactivas dirigidas al agente. Una manera de entender la censurabilidad (o la elogiabilidad) consiste en pensar que cuando un agente es censurable (o elogiable), se hace apropiado el despliegue de cierto subconjunto de actitudes reactivas perteneciente al conjunto más amplio de actitudes reactivas propias de la responsabilidad. Entonces, ser censurable (o elogiable) implica ser responsable porque las actitudes reactivas relativas a la censura (o elogio) son un subconjunto de las actitudes reactivas relativas a la responsabilidad.

Ahora bien, así como hay evaluaciones morales concernientes a rasgos morales de los agentes, tras la consideración de la manera en que los teóricos de la epistemología de las virtudes explican el crédito epistémico¹ (tanto positivo como negativo), resulta verosímil que sea posible hacer evaluaciones epistémicas de las creencias de los agen-

¹ Siguiendo a Greco, con “crédito”, en general, me refiero indistintamente al crédito positivo o negativo que un agente puede recibir y que lo puede hacer elogiable o censurable. Para referirme al crédito positivo asociado al agente elogiable, empleo el término “crédito intelectual” o “elogio”.

tes en las que se manifiestan rasgos de carácter virtuosos o viciosos. Por ejemplo, un agente es evaluado positivamente si se le considera como apegado a la evidencia, de mente abierta, intelectualmente humilde, mesurado, entre otros; y puede ser evaluado negativamente si se le considera dogmático, de mente cerrada, terco, presumido, crédulo, ingenuo, entre otros. Esto sugiere que en el ámbito epistémico algunas evaluaciones de los agentes también dependen de que sea posible hablar del carácter cognitivo del agente. En este sentido, hay casos los en que consideramos al agente responsable de sus creencias en virtud de su carácter cognitivo y, cuando esto sucede, a las actitudes reactivas que es apropiado dirigir a ella —en particular, en virtud de su carácter— las denominamos actitudes reactivas *aretaicas*².

La existencia de este tipo de casos es poco controvertida. Aunque los análisis de la censurabilidad (o de la elogiabilidad) permiten de manera relativamente directa entender el hecho de que sea apropiado el despliegue del tipo de actitudes reactivas pertinente, no es obvio que la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder permita una explicación semejante. Esto lleva a la pregunta: ¿cómo se relaciona un análisis de la censurabilidad epistémica con la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder? Esta es la pregunta general que guía la primera parte de este capítulo, hasta §3.

1.1. EL ANÁLISIS DEL CRÉDITO INTELECTUAL DE GRECO

Comencemos presentando algunos análisis de censurabilidad y elogiabilidad epistémicas. Algunas teorías de epistemología de las virtudes han propuesto análisis de las condiciones que un agente tendría que satisfacer para ser merecedor de crédito intelectual por alguna creencia. En el marco de sus teorías acerca de lo que es el conocimiento —en las cuales éste es visto como un logro—, tanto John Greco (2002; 2010) como Ernest Sosa (2007) incorporan una condición de merecimiento de crédito intelectual por formar una creencia verdadera —y, eventualmente, tener conocimiento. Un objetivo tras la inclusión de esta condición consiste en evitar que sean calificados como conocimiento casos en los que el agente cree algo verdadero,

² Esta manera de hablar de las reacciones concernientes al carácter tiene su origen en la discusión de Watson (1996). En §4 ahondo sobre esta cuestión.

aunque por la intervención de algún tipo de suerte que lo descalificaría como merecedor de crédito. En consecuencia, en esta perspectiva el agente merece crédito intelectual por una creencia verdadera cuando su creencia se explica como el producto causal de alguna habilidad intelectual suya. Basado en una teoría general del crédito, Greco presenta el siguiente análisis fiabilista del crédito intelectual:

- Un agente *A* merece *crédito intelectual* por creer la verdad respecto de *p* sólo si
- (a) creer la verdad respecto de *p* tiene valor intelectual,
 - (b) es atribuible a *A* que crea la verdad respecto de *p*, y
 - (c) creer la verdad respecto de *p* revela el carácter cognitivo fiable de *A*. Alternativamente: el carácter cognitivo fiable de *A* es parte importante y necesaria del conjunto total de factores causales que dan lugar a que *A* crea la verdad respecto de *p* (2002: 123).

De acuerdo con Greco, tanto en la explicación de la manera en que *A* cree la verdad respecto de *p* —condición (b)—, como en la explicación de la manera en que la creencia verdadera de que *p* revela un rasgo epistémicamente valioso de su carácter —condición (c)— el ejercicio de una habilidad de *A* figura como causa prominente. Por ejemplo, a un detective puede atribuírsele la creencia de que el asesino es Carlos en virtud de que sus indagaciones son siempre exhaustivas y consideran incluso las posibilidades más remotas, usualmente pasadas por alto por el lego.

Con base en el análisis de Joel Feinberg, Greco ofrece una explicación de la prominencia de las causas en los siguientes términos: por un lado, al señalar algo como causa de otra cosa, solemos seleccionar aquello que contribuyó de manera anormal a la existencia del efecto —por ejemplo, una chispa puede explicar un incendio en una tienda de ropa, pero difícilmente lo explica en un herrería—. Además, otro factor que determina la prominencia es el conjunto de nuestros intereses y propósitos —por ejemplo, el psicólogo se centra en los factores psíquicos que causan cierto comportamiento; el genetista, en factores genéticos que causan cierta predisposición a la ocurrencia de comportamiento; el trabajador social, en las condiciones sociales que lo causan— (cf. 2002: 118-120).

Ahora bien, en principio podría pensarse que no resulta muy clara la separación de las condiciones (b) y (c); después de todo, parecería que siempre que puede atribuírsele al agente que cree algo, su estado doxástico revela su carácter cognitivo. Frente a esta

línea argumentativa, es menester observar que la separación entre las condiciones proviene del análisis de la censurabilidad moral que Greco retoma también de Feinberg, según el cual,

- Una persona A es censurable moralmente por la acción ϕ sólo si
- (a*) ϕ es una acción moralmente defectuosa,
 - (b*) ϕ es atribuible a A , y
 - (c*) ϕ revela el carácter moral defectuoso de A (Greco 2002: 120).

En este análisis, al censurar moralmente a A , (b*) y (c*) distinguen entre dos maneras en que A se relaciona con ϕ . Por un lado, de manera general, A es el realizador de ϕ , es decir, en la explicación de ϕ , A funge como causa prominente de ϕ . La condición (b*) relaciona a A con ϕ de un modo que se ejemplifica en acciones de diversos tipos como encender la computadora, tomar un dulce en una tienda o saltar la cuerda, en los que, entre otras cosas, es mediante movimientos de su cuerpo que A lleva a cabo ϕ . Por otro lado, en el marco de esa misma adscripción causal, se supone que ϕ nos dice *algo más* acerca de A y no es atribuible a A *de cualquier manera*. Por ejemplo, ϕ no es simplemente atribuible a A en virtud de que se realiza mediante movimientos de su cuerpo. El *algo más* en cuestión hace apropiada una reacción “robusta” en términos propiamente *morales*; en particular, se configuran reacciones ante el carácter *moral* defectuoso de A exhibido en ϕ . Consideremos el caso de un juego de fútbol en que la mano del defensa golpea la cara del atacante. Típicamente, dicha acción, vista como un manotazo, es reprochable. Además, aunque es natural pensar que el golpe es atribuible al defensor —es decir, fue su mano la golpeó al atacante y, por esto, satisface (b*)—, una manera de entender que sea censurable por su acción (y, por ejemplo, merezca amonestación) tiene que ver con la consideración del golpe como sañoso o no accidental —es decir, tiene que ver con que se considere que A satisface (c*).

En este sentido podríamos entender que Greco mantenga las condiciones (b) y (c) en términos análogos. Así, (b) indica que A tiene, de hecho, la creencia verdadera de que p , mientras que (c) nos permite entender el modo en que rasgos epistémicos de A se expresan cuando cree con verdad que p . La diferencia puede entenderse mejor si consideramos que no cualquier manera de creer p que es atribuible al agente revela su carácter cognitivo fiable; después de todo, como veremos, un agente puede creer algo

simplemente en virtud de que hace parte del trasfondo sociocultural que ha conforma sus condiciones formativas sin que su carácter cognitivo juegue un papel causal prominente en la explicación de esa creencia. Para Greco los rasgos epistémicos mencionados en (c) corresponden a lo que él denomina el carácter cognitivo fiable de A^3 .

1.2. CENSURABILIDAD EPISTÉMICA Y CARÁCTER COGNITIVO

A continuación, muestro que, a diferencia de la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder, la teoría general del crédito de Greco tiene dificultades al ofrecernos una explicación de un tipo de casos. La manera de entender la responsabilidad epistémica asociada con este análisis no es suficiente para entender cualquier caso en el que somos responsables por creer. Desde mi punto de vista, el problema radica en que la teoría general de Greco centra, erróneamente, la atribución de crédito en el hecho de que la creencia revele el carácter cognitivo del agente —ahondo sobre esta idea también en §2.

Reconsideremos NO RACISMO (cap. III, §2.1) y RACISMO (caps. II, §4.4 y III, §2.2). En el primero, Martín ha sido criado en un entorno racista, pero, tras considerar explícitamente la cuestión de si las personas no blancas son inferiores, ha abandonado su creencia racista (la cual era tácitamente atribuible a él) y ahora tiene una creencia antirracista. Para empezar, notemos que el análisis del crédito intelectual de Greco permite entender que Martín es responsable de su creencia antirracista. Dado que Martín merece crédito intelectual en virtud de que al creer manifiesta el ejercicio fiable de sus capacidades cognitivas, es responsable de su creencia antirracista. Empero, dicho análisis no nos permite entender la responsabilidad en otro tipo de casos como el que ilustra RACISMO, en el cual figura la creencia racista de Dona —para empezar, la creencia de Dona ni siquiera es verdadera—. A lo sumo, el análisis del crédito intelectual nos permite ver que es falso que Dona merezca crédito intelectual por creer, pero del hecho de que sea falso que alguien merezca crédito intelectual por algo no se sigue

³ En una perspectiva similar, Sosa argumenta a favor de la tesis C, la cual establece condiciones de la atribución de creencias al ejercicio de una competencia del agente:

C. For any correct belief that p , the correctness of that belief is attributable to a competence only if it derives from the exercise of that competence in appropriate conditions for its exercise, and that exercise in those conditions would not then too easily have issued a false belief (2007: 33).

que no sea responsable de esto. Si obtuviéramos un análisis que nos permitiera entender por qué Dona es censurable por su creencia, podríamos entender a su vez que Dona sea responsable. En efecto, es natural pensar que ser censurable por algo implica ser responsable de ello. A partir de la teoría general del crédito que Greco propone⁴ es posible derivar el siguiente análisis de la censurabilidad por creer:

Un agente *A* es *censurable* por creer que *p* sólo si

- (d) creer que *p* es epistémicamente defectuoso,
- (e) es atribuible a *A* que crea que *p* y
- (f) creer que *p* revela el carácter cognitivo epistémicamente defectuoso de *A*. Alternativamente: el carácter cognitivo epistémicamente defectuoso de *A* es una parte importante y necesaria del conjunto total de factores causales que dan lugar a que *A* crea que *p*.

Sin embargo, de este análisis tampoco podemos derivar una explicación acerca de por qué nos parece Dona censurable ni responsable de su creencia. La razón consiste en que Dona no parece satisfacer la condición (f) y, en virtud de esto, este análisis la excluye como merecedora de censura. En otras palabras, dado que parece que su carácter cognitivo epistémicamente defectuoso no es causa *prominente* de que Dona tenga la creencia racista, no es censurable por esta creencia. Si esto es correcto, el análisis de Greco sigue sin ofrecer una explicación de por qué consideramos que Dona es responsable de su creencia.

Se podría objetar que, después de todo, el carácter cognitivo defectuoso de Dona sí podría ser visto como causa prominente de su creencia racista, pues ésta revelaría algún defecto de carácter como que maneja descuidadamente la evidencia. Así, resultaría que Dona satisfaría (f) y sería censurable por creer. Ante esta objeción, hay que observar que, al menos bajo cierta construcción del caso, es natural pensar que la creencia de Dona procede del conjunto de sus condiciones formativas. En otras palabras, al considerar las causas prominentes mencionadas en (f) es natural pensar que la causa prominente de su creencia es el conjunto de sus condiciones formativas. Más aun, no

⁴ A person *S* deserves credit of kind *K* for action *A* only if

- a. *A* has value of kind *K*,
- b. *A* can be ascribed to *S*, and
- c. *A* reveals *S*'s *K*-relevant character. Alternatively: *S*'s *K*-relevant character is an important necessary part of the total set of causal factors that give rise to *S*'s doing *A* (Greco 2002: 121).

parece que el carácter de Dona tenga un papel prominente entre las causas de su creencia racista. En efecto, no es inverosímil pensar que el carácter de Dona fuera de otro tipo y que, a pesar de todo, Dona resultara con la misma creencia —las condiciones formativas de los agentes pueden ser de tal forma que los agentes simplemente no revalúen algunas de las creencias asociadas a ellas⁵.

El problema parece radicar en la condición (f), asociada al carácter. Desde mi punto de vista, cualquier análisis que incluya una condición necesaria que la relacione con el carácter cognitivo del agente es incapaz de explicar que Dona es responsable de su creencia racista. La razón es que, desde mi punto de vista, en este tipo de casos consideramos al agente responsable de su creencia, a pesar de que el hecho de que crea algo no revele su carácter cognitivo de manera que éste funja como causa *prominente* de la creencia. De hecho, en ocasiones sucede que consideramos al agente responsable de una creencia *a pesar de* que, típicamente, consideremos que su carácter cognitivo es virtuoso y que, por ende, no ha intervenido en esta ocasión como causa prominente de la creencia en cuestión⁶. Reconsideremos RECAÍDA (cap. I, §2), en donde María, esposa del alcohólico en recuperación Mark, ha formado la creencia de que él ha recaído en el alcohol, con base en el olor a vino en las mangas de su camisa. Supongamos que María es un agente con un carácter cognitivo virtuoso —es decir, típicamente forma creencias apegada a la evidencia, no se apresura, etc.— que forma, a pesar de todo, la objetable creencia en cuestión. Notemos que aunque el carácter cognitivo de María sea fiable y generalmente virtuoso, esto no es decir que sus procesos de formación de creencias son infalibles. En este sentido, es verosímil pensar que llegue a formar la creencia objetable sobre la recaída de su esposo⁷. Sin embargo, aunque no satisfaga la condición (f) —pues su creencia no revela su carácter cognitivo— no parece haber razón para dejar de pensar que ella es censurable, y, por ende, responsable, de la creen-

⁵ Quien objeta podría refinar su postura, diciendo que aunque fuera correcto que las condiciones formativas figuran como fuente originaria de la creencia, lo que explicaría su *persistencia* sería el carácter cognitivo defectuoso de Dona. Con esto, ella sería censurable bajo el análisis de Greco. Hay que pensar en una respuesta a esta objeción refinada.

⁶ En el capítulo III, §2.4 he hecho algunas observaciones al respecto al criticar las posturas de la responsabilidad basadas en el carácter

⁷ Para discusión acerca de la permisibilidad de ser epistémicamente parciales hacia personas cercanas ver, por ejemplo, Mason (2020).

cia en cuestión. Así, un análisis de la censurabilidad que incluya la manifestación del carácter fiable del agente como condición necesaria se equivoca, pues no cubre algunos casos en los que pensamos que el agente es censurable —y responsable—.

Aun más, notemos que sería posible describir el mismo tipo de caso de tal manera que funcionara como un contraejemplo para análisis del merecimiento de crédito intelectual que ofrece Greco —y que he resumido en las condiciones (a)-(c)—. En efecto, no parece verosímil que no merezca crédito en una ocasión un sujeto que tenga un desempeño epistémico positivo a pesar de que tenga un carácter cognitivo vicioso y usualmente no fiable. Así, no parece que la condición (c) del análisis del crédito intelectual de Greco sea realmente necesaria.

Sugiero que la razón por la cual los análisis de censurabilidad incorporan la manifestación del carácter fiable del agente como condición necesaria tiene que ver con el deseo de asegurar la culpabilidad del agente en algún punto de la cadena causal que da lugar a la creencia en cuestión. En efecto, al invocar el carácter cognitivo, este tipo de análisis logra localizar algo en la cadena causal por lo cual el agente parece objetable y que parece estar bajo su control. Sin embargo, RECAÍDA, como ha sido recién descrito, es un contraejemplo para los análisis orientados en este sentido. La observación relevante aquí es que aunque algo es objetable en este tipo de casos, no tiene por qué ser siempre el carácter cognitivo del agente.

Por otra parte, incluso si concediéramos que la manifestación del carácter cognitivo es una condición necesaria para la censura, aquello ante lo cual reaccionaríamos en último término sería el carácter cognitivo; es decir, el carácter defectuoso sería el objeto de la censura —y, eventualmente, de la responsabilidad. Mas, ¿por qué hemos de conceder que el objeto de la responsabilidad o de la censura se desplace, de manera que no es la creencia en cuestión sino su causa prominente aquello ante lo cual reaccionamos? La verosimilitud de casos como RECAÍDA, en los términos recién descritos, cuestiona esta manera de abordar la cuestión de la responsabilidad.

Para resumir, hasta aquí he discutido dos casos potencialmente problemáticos para el análisis de la censurabilidad de Greco, en los que intuitivamente consideramos que los agentes son responsables de creer pero los agentes no satisfacen la condición (f) de

censurabilidad. En el primer caso, RACISMO, son las condiciones formativas de Dona y no el carácter cognitivo los que fungen como causa prominente de la creencia. En el segundo caso, RECAÍDA, el carácter cognitivo de María tampoco funge como causa que explique que en el episodio particular del vino ella haya formado la creencia sobre la recaída de Mark. Los casos muestran que la condición (f) del análisis de la censurabilidad de Greco resulta no ser necesaria. Así, no sólo su análisis resulta inapropiado para entender la responsabilidad por creer, sino que, de manera más apremiante, como análisis de la censurabilidad, el análisis de Greco fracasa.

1.3. CENSURABILIDAD EPISTÉMICA E INDESEABILIDAD

Remitémonos ahora al análisis de la censurabilidad epistémica que defiende Nottelmann (2007: 47):

Un agente *A* es censurable epistémicamente [*is epistemically blameworthy*] por creer que *p* syss

(g) *A* cree que *p*.

(h) La creencia de *A* de que *p* es epistémicamente indeseable.

(i) *A* no tiene una excusa apropiada por la indeseabilidad epistémica de su creencia de que *p*.

Nottelmann precisa este análisis con una explicación de lo que significa que una creencia tenga la propiedad de ser epistémicamente indeseable: “Es epistémicamente indeseable que un agente crea que *p* syss la creencia no es formada ni mantenida mediante un proceso fiable, no está basada en razones adecuadas o no es razonable [*is unreasonable*]” (2007: 70).

Este análisis depende de manera crucial de que se conceda que hay tres *desiderata* epistémicos centrales que cualquier creencia aceptable debería satisfacer, a saber, que esté formada por un proceso fiable, que esté basada en razones adecuadas y que sea razonable. Un agente con una creencia que no satisfaga alguno de estos *desiderata* tiene una creencia indeseable y, en ausencia de una excusa por la no satisfacción de los *desiderata*, es censurable epistémicamente.

¿Qué veredicto arroja el análisis de Nottelmann respecto de RACISMO y RECAÍDA? Para determinar esto, es necesario establecer si Dona o María tienen creencias episté-

micamente indeseables o si tienen una excusa apropiada para esta indeseabilidad, es decir, es necesario establecer si satisfacen (h) o (i) —los casos son tales que hacen que ellas satisfagan (g)—. Tanto la creencia racista de Dona como la creencia de María sobre la recaída de su esposo son indeseables en la medida en que no están basadas en razones adecuadas. Sean cuales sean las razones por las que la comunidad en que ha crecido Dona mantiene la creencia racista, esas razones no son buenas. En RECAÍDA, el hecho de que la ropa del esposo de María huela a vino no indica suficientemente que él ha recaído. Estas observaciones bastan para ver que el análisis de Nottelmann se desempeña mejor que el de Greco al establecer veredictos de censurabilidad⁸.

En la medida en que el análisis de Nottelmann considera *desiderata* epistémicos adicionales a una condición de fiabilidad, parece que se desempeña mejor que el análisis de Greco al arrojar veredictos de casos de censurabilidad epistémica. Hay que notar que la razón por la que tiene un mejor desempeño es la adopción de una estrategia general que incorpora distintas maneras en que una creencia puede ser indeseable. Esto hace que el análisis prescindiera de un compromiso con un único rasgo crucial del que dependa la censurabilidad.

Ahora bien, una razón por la que me parece insatisfactorio el análisis de Nottelmann consiste en que en (i) plantea que tener una excusa es incompatible con ser censurable. Sin embargo, en el capítulo V propongo una manera de entender las excusas en las que éstas son compatibles tanto con la responsabilidad como con la censurabilidad. De forma esquemática, a partir de lo que ya he sugerido en el capítulo III, la idea que guía mi postura a este respecto es que, una vez vemos con claridad la necesidad de hacer una distinción entre excusas y exenciones, es posible comprender que, a diferencia de las exenciones, las excusas no son incompatibles con la responsabilidad ni con la censurabilidad. Más bien, el papel de las excusas consiste en disminuir la inten-

⁸ ¿Ha sido la creencia de Dona formada o mantenida mediante un proceso fiable? Para poder responder a esta pregunta parece que necesitaríamos detalles adicionales respecto de la comunidad de Dona. Una respuesta tentativa podría ser la siguiente: en la medida en que la comunidad ha sobrevivido mucho tiempo, parece que debería arrastrar un porcentaje relativamente alto de creencias verdaderas. Ahora bien, ¿es razonable la creencia? De nuevo, parece que la respuesta a esta pregunta depende de detalles adicionales del caso. De cualquier modo, incluso aunque concediéramos que la creencia de Dona satisface los *desiderata* epistémicos que aluden al proceso fiable y a la razonabilidad, parece más claro que no satisface el *desideratum* de que esté basada en razones adecuadas.

idad o modificar las actitudes reactivas epistémicas que es apropiado dirigir al agente. Por ejemplo, aunque Dona sea censurable por su creencia racista, sería posible pensar que la consideración de sus condiciones formativas constituye una excusa que, sin eximirla de responsabilidad, modifica las actitudes reactivas que expresan censura. Si este modo de entender las excusas y las exenciones es verosímil, entonces no es el caso que censurabilidad (y responsabilidad) sean incompatibles con las excusas, como lo plantea la condición (i) del análisis de Nottelmann.

2. DIFERENCIA DE ENFOQUE ENTRE LOS ANÁLISIS DE CENSURABILIDAD Y RESPONSABILIDAD

Como el análisis de la censurabilidad epistémica que le he atribuido a Greco, el análisis de la censurabilidad epistémica de Nottelmann no busca dilucidar el concepto de responsabilidad epistémica pertinente en mi investigación ni el fenómeno general de responsabilidad que he descrito en el capítulo I. Sin embargo, la comparación entre los conceptos de censurabilidad y de responsabilidad resulta ilustrativa en tanto que permite establecer diferencias entre las estrategias para explicar la manera en que reaccionamos ante las creencias de los agentes. Es poco controvertido que siempre que un agente es censurable de algo, es responsable de esto. En este sentido, cualquier análisis de la censurabilidad debería permitirnos entender por qué se activa el conjunto específico de actitudes reactivas asociados a la censura —como el resentimiento o la culpa. Este conjunto específico de actitudes reactivas es un subconjunto del conjunto más amplio de actitudes reactivas asociados con la responsabilidad. Mas si esto es así, un análisis de la censurabilidad goza de un nivel de especificidad al que no está (y no puede estar) limitado un análisis de la responsabilidad. Después de todo, el fenómeno de responsabilidad es más amplio que el de censurabilidad.

Desde mi punto de vista, el hecho de que un análisis de la censurabilidad deba tener dicho nivel de especificidad ha llevado a algunos análisis a que, al explicar la censura, remitan a rasgos o aspectos del agente que no son los que permitirían entender que el agente sea responsable *en general*. Así, cualquier análisis de la censurabilidad orientado de esta manera hacia el fenómeno exclusivo de la censurabilidad epistémi-

ca, ha de quedarse corto como análisis de la responsabilidad; después de todo, hay formas de ser responsable en las que el agente no es censurable. Y no sólo eso: al estar centrado sólo en un subconjunto de las actitudes reactivas asociadas a la responsabilidad, un análisis de la censurabilidad puede invocar rasgos del agente que no son los que necesariamente permiten entender que el agente sea responsable en general.

En mi perspectiva, los análisis de Greco y de Nottelmann ilustran lo que trato de decir. Ambos análisis se concentran en rasgos específicos del agente que no son los que permiten entender por qué es responsable de creer. Notemos que la pregunta “¿Por qué un agente es censurable por creer eso?” nos invita a identificar maneras de una u otra forma inapropiadas de creer. Greco nos remite al carácter cognitivo deficiente del agente y Nottelmann, al hecho de que la creencia es epistémicamente indeseable —es decir, que no se deriva de un proceso fiable o no está basada en buenas razones o no es razonable. Sin embargo, parece claro que abordar la pregunta por la censura no es, *eo ipso*, abordar la pregunta “¿Por qué un agente es responsable de creer eso?”. La respuesta a la segunda pregunta bien puede ser la misma tanto para un agente que es censurable como para uno que es elogiado por su creencia. Por ejemplo, si bien en los casos de Dona y Martín sólo de Dona podemos decir que es censurable por su creencia racista, no parece haber inmediatamente un obstáculo para pensar que la respuesta a la pregunta “¿Por qué son ambos agentes *responsables* de su creencia?” sea una y la misma.

Lo dicho respecto de la relación entre los análisis de censurabilidad y de responsabilidad arroja luces sobre la idea, que parece natural, de que ser responsable por una actitud es necesario, aunque no suficiente, para ser censurable por esa actitud⁹. En este sentido, un análisis de la responsabilidad debería ser más general que un análisis de la censurabilidad. La razón consiste en que, como he mencionado antes, ser censurable es una forma específica de ser responsable, mas no es la única; un agente puede ser responsable también por actitudes por las que no es censurable. Así, no es de extrañar

⁹ Nottelmann está de acuerdo: “I shall only employ [the] term “responsibility” to denote the kind of *authorship* of some occurrence necessary, but not sufficient, to merit legitimate ascriptions of blameworthiness to the authoring agent for that occurrence” (2007: 36).

que un análisis de la censurabilidad epistémica arroje veredictos consistentes con los de un análisis de la responsabilidad epistémica.

Ahora bien, notemos que la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder prescinde de cualquier condición asociada al carácter o la deseabilidad epistémica. Así, al establecer si un agente es responsable de creer algo, no es pertinente que la creencia haya sido causada por el carácter cognitivo del agente o por cierto proceso de formación de creencias o por la existencia de cierto conjunto de razones adecuadas. Empecemos discutiendo el análisis de Greco. En §I.2 vimos que análisis como este tienen dificultad al acomodar casos como RACISMO o RECAÍDA. La observación crucial de la postura de la responsabilidad como exigibilidad de responder consiste en que el agente es responsable en tanto que creer *revela* parte de sus compromisos respecto de lo que considera verdadero. Es importante notar que esto no equivale a decir que creer revela su carácter cognitivo, aunque tampoco excluye que su carácter se revele en su creencia; simplemente no es en virtud de esto que el agente es responsable.

Desde mi punto de vista, el aporte de la consideración del carácter cognitivo del agente que se revela en la creencia permite caracterizaciones sustantivas, en un nivel específico, que podrían permitirnos entender condiciones particulares en virtud de las cuales un agente es censurable o elogiable, más allá del hecho de que sea responsable. Hay muchas formas de ser censurable (o elogiable) y la condición de que el carácter se revele en la creencia permitiría entender subconjuntos de casos en los que el agente es censurable por tener un carácter defectuoso. Por ejemplo, en la medida en que la creencia del agente revela su carácter como *dogmático* o el rasgo de su carácter según el cual el agente forma creencias precipitadamente a partir de evidencia insuficiente, el agente es censurable. Pero esta ruta explicativa en la que los agentes son censurables y, por ende, responsables no sólo excede sino que además enfoca erróneamente lo que se necesita para entender el hecho más general de que el agente es responsable. Como hemos dicho, RACISMO muestra que no es necesario atribuir un rasgo de carácter al agente para que pueda considerarse responsable de creer. Además, RECAÍDA ilustra que el agente puede incluso tener carácter cognitivo virtuoso y fiable, pero esto no evi-

ta que a veces forme creencias intuitivamente censurables, de modo que no es necesario remitir al carácter cognitivo para explicar todo caso de censurabilidad.

Además, hay otra razón por la cual el análisis general del crédito de Greco es inapropiado como análisis de la responsabilidad epistémica. Recordemos que dicho análisis le otorga al carácter cognitivo un papel central en la explicación del merecimiento de crédito en general (tanto positivo como negativo). Parte de lo que explica el papel prominente del carácter cognitivo tiene que ver, desde mi punto de vista, con que este tipo de análisis fiabilista busca satisfacer una condición de control lo suficientemente sustantiva como para que el agente *merezca* elogio o censura por su creencia. Bajo este modelo, el elogio y la censura parecen ser formas de premio o sanciones que asignamos a los agentes en virtud de sus creencias. Y dado que, en principio, sería injusta una asignación incorrecta de estos premios o sanciones, un análisis apropiado de la censurabilidad o de la elogiabilidad debe garantizar que el sujeto controla suficientemente sus creencias como para hacerse acreedor al premio o a la sanción en forma de elogio o censura. Los análisis que le otorgan al carácter cognitivo un papel prominente parecen concebidos para satisfacer este requerimiento. Esto queda claro si pensamos que parte de la motivación de los análisis como el de Greco consiste en explicar el conocimiento como un estatus que se concibe como un *logro* atribuible al agente. Es este tipo de preocupación, en la que hay logros atribuibles al agente —como el tener conocimiento—, lo que motiva este tipo de análisis.

No obstante, cuando nos enfocamos en el fenómeno de la responsabilidad, resulta inapropiado un modelo según el cual las actitudes reactivas epistémicas expresan formas de premio o de sanción del agente. Más aun, las preocupaciones por los logros o sanciones atribuibles al agente no figuran de manera central en el fenómeno de responsabilidad que trato de explicar, a saber, el de que sea apropiado el despliegue de actitudes reactivas epistémicas. En otras palabras, respecto de este fenómeno no es obvio que para que sea apropiado el despliegue de actitudes reactivas deban satisfacerse condiciones relativas a premios o sanciones. La razón es que no es obvio que las actitudes reactivas tengan que ser entendidas como manifestaciones de premios o sanciones. De hecho, basado en una lectura scanloniana de la responsabilidad (ver Scanlon:

2015), el despliegue de las actitudes reactivas meramente señala o indica un aspecto de la relación entre el agente que tiene la creencia y quien despliega las actitudes reactivas. Para ponerlo en los términos de esta investigación, el aspecto de la relación que se señala en el despliegue de una actitud reactiva epistémica es, fundamentalmente, que se ha violado la exigencia epistémica básica. Y notemos que señalar la violación de la exigencia epistémica básica no implica, aún, sancionar ni castigar ni premiar al agente. Así, un análisis apropiado de la responsabilidad no requiere enfocarse en las condiciones —a todas luces más robustas— que hacen apropiado sancionar, castigar o premiar a los agentes. En este sentido, análisis como el del crédito epistémico resultan inapropiados para derivar un análisis de la responsabilidad.

Ahora bien, respecto del análisis de Nottelmann, es pertinente la siguiente observación: al final de §1.3 he destacado el hecho de que el análisis consiste en un agrupamiento de un conjunto de rasgos variados en virtud de los cuales parece que una creencia es indeseable. Recordemos que el propósito de mi investigación consiste en encontrar un análisis apropiado de la responsabilidad epistémica. A este respecto, hay que notar que un tipo de análisis plural como el de Nottelmann es difícilmente generalizable de modo que permita abstraer un análisis de la responsabilidad apropiado. En efecto, ni aspectos meramente de fiabilidad ni meramente de basamento en buenas razones ni meramente de razonabilidad parecen permitirnos derivar un análisis de la responsabilidad en el que se identifique un único rasgo de la creencia como aquel en virtud del cual somos responsables de creer. Esquemáticamente, la razón es que los análisis de la responsabilidad centrados meramente en cada uno de estos aspectos dejarían casos inexplicados. A lo sumo, extrapolar a partir del análisis de Nottelmann nos permitiría obtener un análisis plural de la responsabilidad, en el que se identificarían múltiples aspectos que estarían involucrados en el hecho de que sea apropiado que se desplieguen actitudes epistémicas reactivas. Mas si pudiéramos encontrar un análisis unitario, centrado en un único rasgo, seguramente éste sería preferible al análisis plural. Desde mi punto de vista, la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder nos ofrece justo esta ventaja teórica sobre el análisis de la responsabilidad que consistiera en una eventual generalización a partir del análisis de censurabi-

lidad de Nottelmann. Si tengo razón, entonces el análisis de Nottelmann resultaría redundante.

Finalmente, recordemos que en los capítulos II (§4.4) y III (§2.2) he mostrado que RACISMO es satisfactoriamente explicado por la postura de la exigibilidad de responder, de modo que no plantea el obstáculo que sí plantea para el análisis de Greco. De acuerdo con aquella postura, es posible entender que Dona esté comprometida con cierto balance de las consideraciones en torno a si los no blancos son inferiores, *incluso a pesar de que* dicha creencia no sea el resultado de un ejercicio de su carácter cognitivo ni de su resolución explícita de una pregunta. En virtud de que es posible atribuirle dicho compromiso, es posible entender por qué pensamos que Dona es responsable de su creencia —esto es, es posible entender por qué se despliegan ciertas actitudes reactivas en virtud de tener esa creencia. Hay que notar, sin embargo, que el hecho de que creer revele parte de los compromisos del agente con lo que considera verdadero no es incompatible con que creer *revele*, además, el carácter cognitivo del agente; de hecho, en mi perspectiva, cuando una creencia revela el carácter cognitivo del agente, también revela dichos compromisos. Casos como NO RACISMO son ilustrativos a este respecto.

3. CASOS POTENCIALMENTE PROBLEMÁTICOS

A continuación considero dos tipos de casos que serían problemáticos para la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder. Ambos tipos de casos son correctamente explicados por análisis de la censurabilidad y de la elogiabilidad como los ya discutidos. Dado que ser censurable (o elogiable) implica ser responsable, la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder debería ser consistente con los veredictos de los análisis mencionados y, en este sentido, debería ser compatible con las explicaciones que se desprenden de dichos análisis. Para salvaguardar la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder, muestro que aunque a primera vista parece que no se ajusta al veredicto correcto relativo a los casos, una comprensión correcta de éstos y de la postura disipan la aparente incompatibilidad.

3.1. LOS CASOS DE EVALUACIONES ARETAICAS SON CASOS DE EXIGIBILIDAD DE RESPONDER

Ahora centrémonos en el tipo de caso en el que el agente sería responsable de sus creencias en términos de actitudes reactivas *aretaicas*, es decir, actitudes reactivas asociadas a su carácter:

CREDULIDAD

Pensemos en Gerardo, una persona que se la pasa en redes sociales publicando lo que cree respecto de diversos temas. Siempre que Dona, su dirigente política favorita, expresa una opinión controvertida se muestra de acuerdo con ella sin importar el tema en el que opine y, ante cualquier intento de cuestionamiento de esas opiniones, Gerardo simplemente reafirma sin más las opiniones de su dirigente favorita. Recientemente, Dona ha expresado que cree que el cambio climático no es provocado prominentemente por los seres humanos. Gerardo, su fiel seguidor, ha formado, desatendiendo a la evidencia que se ofrece en el debate público respecto de la tesis contraria, la creencia correspondiente en virtud de que Dona ha expresado esto. Para él, la opinión de Dona barre con cualquier otra consideración respecto de lo que está en disputa.

¿Haríamos algún tipo de evaluación de Gerardo en virtud de lo que cree? Resulta intuitivo pensar que sí. Además, dicha evaluación podría incluir términos como “dogmático” y “crédulo”. Después de todo, Gerardo forma creencias simplemente en virtud de que Dona las expresa y las mantiene debido a su obstinada resistencia a considerar la posibilidad de que la opinión de ella esté errada. Si la forma de censura tras una evaluación como esta es apropiada, entonces Gerardo es responsable de creer.

A diferencia de lo que sucede con RACISMO, el análisis de la censurabilidad epistémica de Greco sí permite entender por qué consideramos que en CREDULIDAD se despliegan las actitudes reactivas *aretaicas* que explicarían en parte por qué Gerardo es responsable. La creencia negacionista del cambio climático que forma (y cualquier otra basada en la opinión de Dona) es censurable en la medida en que es defectuosa epistémicamente, es atribuible a él —es *su* creencia— y además refleja su carácter cognitivo defectuoso (dogmático y crédulo, como explico a continuación). Por su parte, el análisis de Nottelmann también parece arrojar el veredicto apropiado respecto de Gerardo: con seguridad, es posible derivar del incumplimiento de *desiderata* epistémicos como procedencia de un proceso fiable y basamento en razones adecuadas, que Gerardo ha formado una creencia censurable, lo cual explica el despliegue de actitu-

des reactivas aretaicas. Ahora bien, si la postura de la responsabilidad como exigibilidad de responder no permitiera explicar casos como el de Gerardo —es decir, si fuera incompatible con el análisis de la censurabilidad epistémica—, entonces tendríamos una razón para cuestionarla, en la medida en que otros análisis de Greco y Nottelmann sí explican CREDULIDAD y esperamos de un análisis correcto de la responsabilidad que no contradiga un análisis correcto de la censurabilidad epistémica.

Entonces, ¿sería posible derivar de la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder una explicación de por qué consideramos que Gerardo es responsable de su creencia negacionista del cambio climático? Desde mi punto de vista, la respuesta es afirmativa. Advirtamos que es apropiado exigirle a él que responda por su creencia, esto es, es apropiado dirigirle la pregunta “¿Por qué crees eso?”, con lo cual el despliegue de actitudes reactivas epistémicas resulta apropiado. La pertinencia de la pregunta por las razones es indicativa de que la creencia de Gerardo revela su balance de consideraciones respecto a si los seres humanos son causa prominente del cambio climático. Esto es todo lo que necesita la postura de la responsabilidad como exigibilidad de responder para explicar que Gerardo sea responsable de creer. De esta manera, la postura explica CREDULIDAD de una manera similar a como explica RACISMO, en el cual el compromiso del agente con la creencia se exhibe, aunque éste no haya resuelto explícitamente una pregunta acerca de la verdad del contenido de la creencia (ver caps. II, §4.4 y III, §2.2). Así como sucede respecto de Dona, el agente de RACISMO, una manera de ver que Gerardo está comprometido con su creencia es que incluso en presencia de evidencia en contra de su creencia, el hecho de que Gerardo no modifique su postura manifiesta el compromiso con cierto balance de las consideraciones en torno a la verdad de su creencia.

Al respecto hay que notar que, asociadas al balance, seguramente hay actitudes reactivas de varios tipos que son pertinentes en la consideración de la responsabilidad de Gerardo. Por ejemplo, de dicho balance parece correcto, además, hacer una evaluación, la cual podría estar orientada en la línea de los siguientes términos: el balance que resulta en esa creencia es precario e inapropiado, pues manifiesta que Gerardo no le otorga el papel apropiado (ya sea porque las pasa por alto o porque simplemente

falla en reconocer su efecto sobre la verdad de la creencia en cuestión) a consideraciones significativas que hablan en contra esa creencia.

Además, en la medida en que no sólo la creencia negacionista de Gerardo sino un conjunto de sus creencias (las que ha publicado en redes, por ejemplo, por influjo de Dona) permiten una crítica como esta, podríamos catalogar a Gerardo como dogmático y crédulo. Es dogmático debido a que el balance de las consideraciones a favor de su creencia se hace sólo a expensas de ignorar las consideraciones revocadoras [*defeaters*] que se le ofrecen en la discusión racional respecto de la verdad de su creencia; además, es crédulo debido a que para él es suficiente que Dona exprese cierta creencia para que él llegue a formar la creencia pertinente¹⁰.

De lo anterior queda claro que, en el marco de la postura de exigibilidad de responder, podríamos explicar el despliegue de actitudes reactivas aretaicas asociado a CREDULIDAD. Según la postura, para entender que Gerardo es responsable, hemos de reconocer que su creencia negacionista del cambio climático revela el balance que hace de las consideraciones pertinentes. Al enfocarnos en este balance suyo, sería posible identificar ciertos rasgos que fundamentan el veredicto de que Gerardo es dogmático o crédulo. En otras palabras, un examen del balance de Gerardo permite fundamentar evaluaciones aretaicas como las mencionadas —y, desde luego, también las reacciones asociadas. En general, bajo la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder, al creer algo, el agente manifiesta su balance de consideraciones en torno al valor de verdad pertinente. En virtud de este aspecto revelatorio de la creencia, ésta puede manifestar a la vez de rasgos del carácter cognitivo del agente. Así, es posible entender que cuando un agente cree algo se desplieguen actitudes reactivas aretaicas, dirigidas a su carácter. En este sentido, y para resaltar, la postura no impide que se hagan evaluaciones del carácter de los agentes; antes bien, éstas pueden hacerse en virtud de que los agentes revelan su balance de las consideraciones concernientes a la creencia pertinente.

¹⁰ Hay que destacar que los detalles de la evaluación pueden ser distintos a los que aquí sugiero. La defensa de la postura de la responsabilidad como exigibilidad de responder no requiere comprometerse con los detalles de alguna evaluación específica respecto de un episodio de creencia. Basta con que se acepte que sería apropiado el despliegue de actitudes reactivas.

Notemos, además, que en caso de que no fuera apropiada la pregunta “¿Por qué crees eso?”, parece que tampoco tendrían lugar las actitudes reactivas aretaicas. Por ejemplo, si la causa de que Gerardo crea todo lo que dice Dona fuera una compulsión suya, dejaríamos de pensar que es apropiado exigirle que responda por su creencia negacionista del cambio climático y, a la vez, tampoco serían apropiadas las actitudes reactivas aretaicas, pues sus creencias no serían consideradas como el efecto de un carácter cognitivo funcional¹¹.

Desde mi punto de vista, sería posible generalizar la explicación ofrecida respecto del caso presentado en CREDULIDAD para explicar los casos en los que hay actitudes reactivas asociadas al carácter cognitivo del agente. La clave de la explicación es la siguiente. La condición de exigibilidad de responder por una creencia incluye el requerimiento de que ésta revele el balance del agente de las consideraciones respecto del contenido de la creencia. Pero hay que reconocer que los rasgos de este balance del agente son lo que suscita el despliegue de actitudes reactivas, cualesquiera que sean, que pueden relacionarse con el carácter epistémico del agente. Por ejemplo, como en CREDULIDAD, podemos pensar que quien hace un balance de las consideraciones en torno a la verdad de su creencia que es precario de cierta forma —aquella en la que cree algo meramente porque alguien lo cree— es un agente crédulo. En este sentido, parece que hay que reconocer que es posible entender que se desplieguen actitudes reactivas aretaicas si pensamos que la creencia revela los compromisos del agente y que, a la vez, es apropiado exigirle que responda por su creencia. De este modo, el análisis de la responsabilidad no contradice los resultados del análisis de la censurabilidad epistémica.

Ahora bien, pensar que la postura de la responsabilidad como exigibilidad de responder falla en tanto que no atribuye apropiadamente responsabilidad a Gerardo por su creencia —en el sentido en que se queda corta respecto del veredicto en términos de censura— es exigirle a esta postura algo que no pretende dar, a saber, una descripción de conjuntos *particulares* de actitudes reactivas asociadas a episodios de creencia.

¹¹ El caso de la creencia compulsiva de Gerardo tendría un análisis similar al de AEROFOBIA, según el cual la compulsión es una condición que inhabilita la agencia del individuo y, en virtud de esto, lo *exime* de responsabilidad. Ver capítulo III, §2.3 y ss.

Aunque la postura no ofrezca esta descripción, hay que notar que es compatible con algún componente teórico que sí ofrezca ese tipo particular de actitudes reactivas. Los análisis de Greco o de Nottelmann serían maneras de complementar la postura de la responsabilidad para obtener resultados más sustantivos, a un nivel más específico, como el de la censurabilidad. Sin embargo, no ofrecer esta explicación más sustantiva de formas particulares de ser responsable no constituye un defecto de la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder.

3.2. EL CASO DE LOS SEXADORES DE POLLOS

Ahora bien, habría un tipo de caso que también sería explicado por la teoría del crédito intelectual de Greco y que parecería poner en aprietos a la postura de la responsabilidad como exigibilidad de responder. Ese tipo de casos es ilustrado por el de los agentes sexadores de pollos —en adelante, “sexadores de pollos”—, quienes desarrollan la capacidad de discriminar de manera fiable entre pollos machos y hembras. En este sentido, un sexador de pollos forma creencias verdaderas de manera fiable respecto del sexo de los pollos. Ante esto, surge naturalmente la pregunta: ¿es responsable de su creencia el sexador? Al considerar la cuestión desde el punto de vista del análisis del crédito intelectual de Greco, diríamos que el sexador merece crédito intelectual por sus creencias respecto del sexo de los pollos, pues éstas revelan su carácter cognitivo fiable. Y si merece crédito intelectual, entonces es responsable de su creencia.

Por su parte, la aplicación de la postura de la responsabilidad como exigibilidad de responder parece problemática en el caso de los sexadores. Comencemos notando que la evidencia muestra que cuando a los sexadores se les pregunta por aquello que los ha llevado a su veredicto respecto del sexo del pollo, suelen identificar erróneamente los factores que los han llevado a ese veredicto¹². Ahora bien, recordemos que en la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder el agente es responsable en el sentido en que creer revela el balance de consideraciones concernientes a la ver-

¹² Robert Brandom observa que aunque lo que parece que hace a los sexadores exitosos en la tarea discriminatoria tiene que ver con respuestas apropiadas ante estímulos olfativos, suelen considerar (erróneamente) que lo que los hace exitosos en su tarea tiene que ver con la identificación de estímulos visuales (cf 2000: 103-106).

dad de la creencia pertinente. En esta postura los sexadores serían responsables de las creencias pertinentes. En efecto, a primera vista parece apropiado dirigirles la pregunta “¿Por qué crees que *este* pollo es macho/hembra?” y, más aún, elogiarlos cuando de manera fiable forman creencias verdaderas al respecto. A primera vista también parece que cuando los sexadores forman la creencia pertinente, manifiestan el balance de consideraciones concernientes a la creencia pertinente. Así las cosas, sería el caso que a la vez los sexadores serían responsables de las creencias pertinentes y, si se les preguntara, tenderían a equivocarse respecto de aquello que los induce a hacer juicios en torno al sexo de los pollos. Esto sería un resultado extravagante, pues aunque daría para pensar que los sexadores son responsables de sus creencias, a la vez parecería sugerir que serían usualmente reprochables por éstas, en virtud de que tienden a reportar balances equivocados respecto de lo que cuenta a favor del contenido de su creencia.

Quien defiende la postura de la responsabilidad como exigibilidad de responder tiene al menos dos alternativas disponibles para lidiar con este tipo de caso. La primera consiste en que, aunque a primera vista lo parezcan, después de todo es falso que los sexadores sean responsables de sus creencias acerca del sexo de los pollos,. Esta alternativa parece ser revisionista en vista de que parece que en las prácticas de responsabilidad epistémica estaríamos dispuestos a elogiar al sexador exitoso.

Una manera de motivar esta alternativa es la siguiente: en el ámbito de discriminar pollos por el sexo, los sexadores no son sensibles a *razones*, es decir, son incapaces de *reconocer correctamente* que *una consideración cuenta a favor de* que el pollo en sus manos es hembra (o macho). Y si esto es así, entonces, *en ese ámbito*, no satisfacen los requerimientos para ser agentes epistémicos responsables. Empero, aunque son incapaces de reconocer correctamente las consideraciones significativas respecto del sexo de los pollos, sí reaccionan de manera fiable, a través de mecanismos subpersonales, a factores causales del entorno que *inducen* en ellos cierto juicio respecto del sexo del pollo. En este sentido, la manera en que llevan a cabo la tarea discriminadora los acerca a la manera en que opera un termómetro y los aleja de la manera en que un árbitro, por

ejemplo, determina que cierta acción futbolística constituyó una infracción¹³. Así, cuando elogiamos al sexador por acertar en la tarea discriminadora, lo que hacemos en realidad es exaltar la fiabilidad de su mecanismo discriminador. Pero esto no equivale a elogiar su desempeño como agente epistémico —esto es, en parte, como participante de los intercambios ubicados en el *espacio de las razones* (ver Brandom 2009)—. En efecto, en concordancia con los resultados del capítulo III, una condición de la agencia es la sensibilidad a razones. Mas los sexadores carecen de la capacidad de *reconocer* que una consideración cuenta a favor de otra. En este sentido, en el ámbito de la identificación del sexo de los pollos su desempeño no sería el de un agente epistémico. A este respecto, es importante ver que ser responsable epistémicamente está íntimamente vinculado con la participación en el espacio de las razones, en las evaluaciones normativas que hacemos de otros agentes. Por esta razón, aunque la posesión de una agencia mínima —es decir, una en la que la agencia se manifiesta a un nivel puramente subpersonal y subconceptual— pudiera bastar para satisfacer algunos fines epistémicos —como la verdad—, no es suficiente para informar un concepto de responsabilidad epistémica como el que investigo aquí.

La segunda alternativa para lidiar con este tipo de caso consiste en disipar la aparente tensión entre el veredicto intuitivo y el veredicto teórico respecto de las creencias de los sexadores de pollos. Al examinar de cerca el planteamiento de la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder, no debemos perder de vista que para que la creencia del agente revele el balance de consideraciones en torno a p , no se requiere que el agente tenga un acceso infalible a las consideraciones que *de hecho* lo lleven a creer que p ni que siempre pueda citar correctamente estas consideraciones. En este sentido, quien defiende la postura puede conceder que, tal como sucede con los sexadores de pollos, los agentes se pueden equivocar respecto de lo que creen o pue-

¹³ Otro tipo de caso que puede ser interesante es el de las personas con síndrome de *savant* que tienen alguna habilidad excepcional como realizar cálculos complicados en poco tiempo o calcular números primos, en ausencia de habilidades aritméticas simples, calcular el día asociado a una fecha de un año distante en el calendario, medir distancias sin instrumentos, entre otras (ver Treffert 2009). ¿Son elogiables las personas que tienen el síndrome por la habilidad que tienen? Por ejemplo, ante la pregunta de si el número de muchos dígitos n es primo, ¿es un *savant* elogiable por afirmar correctamente que lo es? Desde mi punto de vista, las intuiciones en casos como este son difusas, en parte, porque no es claro que al ofrecer sus veredictos, un *savant* esté siendo sensible a razones. Ahora bien, hay estudios que respaldan que algunos *savants* entrenan sus habilidades, lo cual los haría elogiables (ver Miller 1999).

den citar incorrectamente las razones que los han llevado a creer¹⁴. Una vez lo anterior queda claro, se disipa la tensión entre el veredicto intuitivo de elogio dirigido a los sexadores y el veredicto teórico según el cual, en virtud de sus balances frecuentemente erróneos, serían censurables. En efecto, el veredicto teórico de censurabilidad surge sistemáticamente en el caso de los sexadores sólo si suponemos que ellos nunca se equivocan al reportar sus estados doxásticos —es decir, que somos infalibles al identificar las consideraciones que nos llevan a creer. Pero la postura no requiere de un compromiso con este supuesto adicional; de hecho, parece más natural pensar que somos responsables por nuestras creencias, a pesar de que nos podamos equivocar respecto de qué es lo que creemos (los sesgos implícitos pueden ser ilustrativos a este respecto).

Ahora bien, aunque no sea una obligación de la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder resolver el problema respecto de los veredictos de censura hacia los sexadores, sí parece haber ruta disponible para los sexadores que les permitiría ser elogiados por su creencia, de manera que sería falso que *todo* balance que pudieran tener es reprochable. Aunque sea correcto que identifican erróneamente lo que los hace exitosos en su tarea discriminatoria, hay un razonamiento disponible para los sexadores que les otorgaría buenas razones a favor de un veredicto particular. A partir del registro de sus aciertos y fracasos, un sexador podría concluir que es fiable en su tarea discriminadora —aun cuando no pueda identificar el mecanismo que explica su fiabilidad—. A continuación puede pensar que su fiabilidad, junto a su inclinación a juzgar que el pollo actualmente en sus manos es hembra, cuentan a favor de creer que ese pollo es, en efecto, hembra, de manera que tendría una razón *ex post facto* apropiada y disponible que contaría a favor de creer que ese pollo es hembra¹⁵. Por ende, dada la disponibilidad de justificación *ex post facto* como la mencionada, la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder no proscribía la posibilidad de que los sexadores sean considerados agentes elogiados por su creencia discriminatoria.

¹⁴ Ver, por ejemplo, Doris (2015).

¹⁵ La disponibilidad de esta justificación es mencionada por Brandom (cf. 2000: 103-104). La justificación sería *ex post facto* debido al proceso de construcción del argumento a favor de su fiabilidad.

Es importante recalcar que la postura de la responsabilidad como exigibilidad *no* es una postura acerca de lo que es creer de manera elogiabile (o censurable). El análisis de la responsabilidad que defiende ofrece meramente una manera de entender que un agente sea responsable (o no) de creer. En este sentido, el análisis podría catalogar a los sexadores de pollos como responsables, pero la explicación adicional de por qué serían elogiables (o censurables) por su creencia es un asunto que competiría a un análisis adicional más específico, centrado en la creencia elogiabile (o censurable). En otras palabras, un análisis de la responsabilidad debería explicar por qué un agente se sitúa en el plano en el que se hace objeto apropiado de actitudes reactivas asociadas con la responsabilidad. Pero el análisis no tiene que explicar, de manera más específica, por qué se sitúa en cierta posición del plano, restringida a un subconjunto de las actitudes reactivas posibles.

Así, incluso si quien defiende la postura de la responsabilidad como exigibilidad de responder se decantara por la segunda alternativa para lidiar con los casos de los sexadores, no tendría la necesidad de ofrecer una explicación de por qué nos parece elogiabile o reprochable la manera de creer que se le atribuiría a los sexadores. Y, de cualquier manera, parece que, como en cualquier otro caso, los sexadores tienen a su disposición tanto formas de creer reprochables como formas de creer elogiables. De cualquier modo, el aspecto crucial de la postura de la responsabilidad como exigibilidad de responder consiste en que sea apropiado dirigirle al agente la pregunta “¿Por qué crees eso?”, con independencia de la calidad de las consideraciones que de hecho pueda ofrecer el agente a favor de su creencia o de su disponibilidad¹⁶.

¿Cuál de las dos alternativas disponibles para quien defiende la postura de la responsabilidad como exigibilidad de responder es más apropiada? La segunda alternativa se plantea como la mejor para lidiar con el caso problemático de los sexadores de pollos, toda vez que es menos revisionista que la primera.

¹⁶ Recordemos que la respuesta puede ser: “Por nada en particular”, lo cual, de cualquier modo, no haría que el agente no fuera responsable.

4. RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA COMO ATRIBUIBILIDAD Y RESPONSABILIZACIÓN

Los elementos que he desarrollado a lo largo del capítulo permiten que lo termine esbozando argumentos en contra de que la responsabilidad epistémica pueda ser entendida meramente como atribuibilidad o como responsabilización. Como noté al inicio del capítulo, estos sentidos de la responsabilidad han sido discutidos a partir del artículo seminal de Watson “Dos caras de la responsabilidad” (1996). En §4.1 comienzo introduciendo la distinción entre los dos sentidos y argumento que la responsabilidad epistémica no parece reducible a una interpretación epistémica de la responsabilidad como atribuibilidad. En §4.2 argumento lo propio con respecto a la responsabilidad como responsabilización.

4.1. ¿RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA COMO ATRIBUIBILIDAD?

Hay un sentido ordinario en el que consideramos que si alguien es responsable de algo, entonces esto es atribuible a ese agente, en el sentido en que hay un vínculo entre ese algo y el agente que permite que haya ciertas actitudes reactivas concernientes a la responsabilidad. Empero, hay contextos en los que el uso de “atribuir” y sus derivados es más específico que este uso ordinario del término.

En el debate acerca de la responsabilidad moral David Shoemaker (2011, 2015) ha denominado “responsabilidad como atribuibilidad” [*responsibility as attributability*] a una manera particular de entender la responsabilidad moral sobre la que Watson (1996) inicialmente había llamado la atención —y que había caracterizado bajo el término “evaluaciones aretaicas”—. La responsabilidad moral entendida como *atribuibilidad* tiene lugar en los casos en los que hay actitudes reactivas *aretaicas*, esto es, actitudes reactivas respecto de las acciones o actitudes del individuo que *revelan su carácter*. La necesidad de especificar este sentido de la responsabilidad se relaciona con la existencia de casos en los que habría actitudes o acciones atribuibles al agente, respecto de las cuales, sin embargo, no sería apropiado exigirle que se haga cargo.

Pero responsabilidad como atribuibilidad y como exigibilidad de responder no son los únicos sentidos de responsabilidad en juego en el debate acerca de la responsabili-

dad moral. La responsabilidad como *responsabilización* [*accountability*] hace énfasis en el hecho de que un agente es responsable *ante otros agentes* en el sentido en que, ante ellos, debe hacerse cargo de sus actitudes y de las consecuencias de éstas. En este sentido, la responsabilización tiene que ver con las actitudes reactivas asociadas al reconocimiento de obligaciones respecto de otros.

Algunos casos permiten ver el contraste entre la responsabilidad como atribuibilidad y como responsabilización. Para empezar, habría un tipo de caso en el que el agente es responsable en el sentido de atribuibilidad —en virtud de que se ponen en juego actitudes reactivas *aretaicas*, vinculadas al carácter del agente— pero no en el sentido de responsabilización. Por ejemplo¹⁷, pensemos nuevamente en Gerardo, pero ahora consideremos que es un joven quien juzgamos que tiene ciertos talentos o potencialidades, pero que vaga todas las tardes ociosamente, sin hacer nada ni mostrar interés alguno —no trabaja, no estudia, ni, en general, cultiva talento alguno—. Sus acciones diarias propician evaluaciones como que Gerardo está desperdiciando su vida, acompañadas de actitudes como desdén desaprobatorio. Notemos que en este tipo de caso, aunque las acciones o actitudes del agente suscitan actitudes reactivas dirigidas al modo como está llevando su vida, no hacen pensar que Gerardo le deba algo a alguien o que deba hacerse cargo de algo ante alguien (distinto de sí mismo). En este sentido, consideramos que Gerardo es responsable de sus actitudes y acciones en cuanto que éstas exhiben rasgos de Gerardo que son criticables —esto es, suscitan evaluaciones— y ante los cuales reaccionamos. Sin embargo, el fundamento de su responsabilidad no dependería de que Gerardo tenga que hacerse cargo de lo que hace con su vida ante los demás —no depende de obligaciones ante los demás.

Para precisar lo que constituye ser responsable en el sentido de atribuibilidad, retomemos la caracterización ofrecida por Shoemaker:

Alguien es un agente atribuible si, y sólo si, sería apropiado que fuera el objeto apropiado de un subconjunto de respuestas de responsabilidad dirigido a esa persona —organizados alrededor del par sintomático sentimental paradigmático de admiración/desdén agentivo— en virtud de la calidad de su carácter. Para tener una calidad de carácter, un

¹⁷ Esta adición al caso de Gerardo está inspirada en el caso que Watson (1996 : 266) presenta para motivar la idea de que hay un tipo de responsabilidad asociado con las evaluaciones aretaicas que no involucra responsabilización —y que Shoemaker llama “atribuibilidad”.

agente debe tener intereses, compromisos o cúmulos de intereses-compromisos (un yo profundo) que se expresan en las actitudes del agente. Un agente es responsable en el sentido de atribuibilidad de cualquier actitud específica (volitiva o no volitiva) si, y sólo si, ésta expresa su yo profundo, esto es, si y sólo si depende causalmente de, y su contenido guarda armonía con, al menos uno de los intereses, compromisos, o cúmulos de intereses-compromisos del agente (2015: 59)¹⁸.

Antes de continuar, no está de más enfatizar que esta caracterización de lo que significa ser un agente responsable en el sentido de atribuibilidad deja bien en claro que el uso de “atribuible” en juego es específico y está asociado de manera crucial con la calidad del carácter. Así, este uso de “atribuir” y sus derivados claramente no es el ordinario, mencionado al inicio de esta sección. El uso ordinario no parece estar crucialmente vinculado al carácter, pues hay acciones y actitudes —por ejemplo, un pisotón dado sin intención— que son ordinaria y trivialmente atribuibles al agente pero que no revelan rasgos de su carácter.

De vuelta al caso de Gerardo, parece que pensamos que la manera en que él lleva su vida es reveladora de su yo real o profundo; en particular, es reveladora de lo que le interesa y de lo que lo motiva. En virtud de que su yo real se revela en su modo de vivir, se hace susceptible de las actitudes reactivas mencionadas. Parte de la idea del yo real la constituye el carácter del agente. Este puede entenderse, siguiendo a Shoemaker, como “el conjunto de elementos psicológicos que ofrecen una explicación de los motivos propios y de las actitudes propias en dominios normativos. Estos son los elementos con los que uno es identificado, con independencia de si uno acepta o es consciente de la identificación en cuestión” (2011: 613). En este sentido, maneras de evaluar la calidad del carácter son, por ejemplo, las que expresamos con los términos “cobarde”, “generoso”, “cruel”, “amable”, etc.

Ahora bien, en el ámbito epistémico, si consideramos que hay una manera particular de responsabilidad en términos de atribuibilidad, necesitamos que exista, por un

¹⁸ “One is an attributable agent just in case one is liable for being a fitting target of a subset of responsibility responses to one—organized around the paradigm sentimental syndrome pair of agential admiration/disdain—in virtue of one’s quality of character. To have quality of character, an agent must have cares, commitments, or care-commitments clusters (a deep self) that are expressed in the agent’s attitudes. An agent is attributability-responsible for any specific attitude (volitional or non-volitional) just in case it expresses the agent’s deep self, that is, just in case it is causally dependent on, and its content is harmonious with, at least one of the agent’s cares, commitments, or care-commitment clusters”.

lado, algo como el carácter epistémico y, por otro, cualidades aretaicas asociadas a este. A este respecto, parece natural pensar que la teoría general del crédito epistémico de Greco podría funcionar como teoría de la responsabilidad como atribuibilidad. Cabe entonces hacerse la pregunta: ¿tendría algún interés hablar de responsabilidad epistémica como atribuibilidad?

Desde mi punto de vista, es fútil el intento de defender el valor de un concepto de responsabilidad epistémica en el sentido de atribuibilidad. En la dimensión epistémica, los rasgos que capturaría el concepto de responsabilidad como atribuibilidad serían aquellos sobre los que descansa un análisis como el de la epistemología fiabilista de Greco (en términos como los que la he presentado), en la que el hecho de que una creencia revele el carácter cognitivo del agente es clave al momento de ser merecedor de crédito intelectual o censura. Mas si tengo razón, enfocar el análisis de la responsabilidad en este rasgo tiene dos problemas. Por un lado, no permite entender un conjunto de casos (representados por RACISMO y RECAÍDA) en los que parece que hay responsabilidad sin que la creencia revele el carácter cognitivo. Por otro, concentra el análisis en el aspecto teórico equivocado, pues no parece posible que creer revele el carácter cognitivo de un agente sin que revele el balance de consideraciones concernientes a la creencia en cuestión. Es la revelación de este balance, la cual hace apropiada la pregunta “¿Por qué crees eso?”, lo que en realidad hace responsable a un agente de sus creencias.

4.2. ¿RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA COMO RESPONSABILIZACIÓN?

En §4.1 he descrito la manera en que Watson ha sugerido distinguir entre dos sentidos de responsabilidad, a saber, atribuibilidad y responsabilización [*accountability*]. He mencionado que la responsabilidad como responsabilización se enfoca en casos en que un agente es responsable en virtud de la violación o satisfacción de obligaciones morales con respecto a otros agentes, ante quienes debe hacerse cargo de sus actitudes y de las consecuencias de éstas (cf. 1996: 272-275). Casos como el de Gerardo, al inicio de §4.1, permiten ver que sería posible ser responsable, en el sentido de atribuibilidad sin serlo en el sentido de responsabilización.

A su vez, para Watson (1996: 280-281) hay otro tipo de casos en los que un agente es responsable en el sentido de atribuibilidad pero no en el de responsabilización, a saber, casos como los de criminales que han sido víctimas de condiciones formativas difíciles. Desde su punto de vista, los casos de psicópatas asesinos con condiciones formativas extremas y difíciles (las cuales incluyen que, por ejemplo, han sido maltratados y abusados a lo largo de su niñez y juventud) son ejemplo de esto¹⁹. Aunque parece que estamos dispuestos a considerarlos responsables en el sentido de atribuibilidad, parece controvertido, cuando menos, que sean responsabilizables, es decir, no es obvio que tengan que responder por sus crímenes *ante nosotros*. El aspecto crucial que pondría en cuestión la responsabilización es la consideración de que parece que el criminal no pudo haber hecho otra cosa, dadas sus condiciones formativas extremas. Así, dado este modo en que ha llegado a violar las obligaciones que tiene hacia otros, no es obvio que merezca castigo por sus crímenes o que sea justo castigarlo —o, al menos, no es obvio que, en justicia, merezca todo el peso del castigo que recaería sobre otro tipo de agente—.

Un análisis de la responsabilidad epistémica en términos de responsabilización sería, esquemáticamente, un análisis según el cual un agente es responsable en la medida en que ha violado (o cumplido) las obligaciones epistémicas que tiene respecto de otros agentes, ante quienes debe hacerse cargo de su creencia. ¿Podría un análisis de la responsabilidad basado en responsabilización ser suficiente para explicar que somos responsables epistémicamente por nuestras creencias? Si lográramos encontrar un caso en el que el agente es responsable sin que sea obvio que lo sea en virtud de una violación de las normas epistémicas que debería respetar, entonces tendríamos un caso de responsabilidad sin responsabilización. Esto sería suficiente para descartar que un análisis meramente en términos de responsabilización fuera apropiado. Desde mi punto de vista, existen casos que llevan a este resultado.

En el cap. 1, §2, he mencionado el caso de Maud, la clarividente que llega a creer dogmáticamente que el presidente está en Nueva York, con base en su clarividencia y contra toda la evidencia que tiene en contra de esta creencia —le han presentado evi-

¹⁹ Watson (1987) discute en detalle el caso del asesino Robert Harris y su relación con la psicopatía, que es ilustrativo a este respecto en la discusión acerca de responsabilidad moral.

dencia en contra de la fiabilidad de la clarividencia y le han mostrado testimonios fiables de que el presidente está en Washington, a pesar de que de hecho resulta que está en Nueva York—. Para Jessica Brown, aunque hay algunas actitudes que parece apropiado dirigir a Maud, como la ira o el reproche [*rebuke*], otras actitudes propiamente expresivas de censura están ausentes; por ejemplo, el resentimiento o la culpa [*guilt*]. En parte, la razón sería que, como nadie ha sido dañado [*wronged*] por la creencia de Maud, no parece que tenga sentido la exigencia de compensación o de alguna disculpa (cf. 2020: 402).

Bajo esta interpretación del caso, tenemos entre manos un caso en el que, como nadie ha sido dañado por la creencia de Maud, no tienen lugar actitudes que expresan censura (como el resentimiento) ni tiene sentido la exigencia de compensación o de una disculpa de su parte. En otras palabras, no habría persona alguna en posición de reclamarle que una obligación *hacia ella* ha sido violada por su creencia. Así, Maud no sería responsabilizable por su creencia sobre la localización del presidente. No obstante, tenemos la intuición de que Maud es responsable de creer que el presidente está en Nueva York, es decir, intuitivamente es apropiado dirigir a ella actitudes reactivas epistémicas —como el reproche del que habla Brown. Notemos que la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder puede explicar el hecho de que Maud sea responsable de su creencia. En efecto, en la medida en que su balance de las consideraciones en torno a la ubicación del presidente y a la fiabilidad de la clarividencia manifiesta un dogmatismo censurable, Maud es responsable de su creencia. En consecuencia, dado que tenemos un caso de responsabilidad epistémica sin responsabilización, aquélla no puede reducirse meramente a ésta.

5. CONCLUSIÓN

En este capítulo he establecido una comparación entre un análisis de la responsabilidad, por un lado, y análisis del crédito intelectual y de la censurabilidad epistémica, por otro. En §I-2 he establecido que el análisis de la responsabilidad debe explicar por qué resulta apropiado el despliegue del conjunto de actitudes reactivas dirigidas hacia las creencias y asociadas a la responsabilidad. Por su parte, análisis de la censurabilidad epistémica (y también del crédito intelectual) deben explicar por

qué resulta apropiado el despliegue de un subconjunto de las actitudes reactivas mencionadas recién. Claramente, los conjuntos de actitudes reactivas que cada análisis debe explicar difieren, en el sentido que los análisis de la censurabilidad epistémica (y del crédito intelectual) operan a un nivel de especificidad mayor que el de cualquier análisis de la responsabilidad epistémica. Esto explica la diferencia entre los rasgos de la creencia en los que los análisis se enfocan. Desde mi punto de vista, el rasgo pertinente para el análisis de la responsabilidad es la exigibilidad de responder. Por su parte, en los análisis de la censurabilidad presentados, hemos visto que los rasgos pertinentes son mucho más detallados que la mera exigibilidad: en el caso del análisis de Greco, el rasgo pertinente es la revelación del carácter cognitivo defectuoso epistémicamente; en el de Nottelmann, la indeseabilidad epistémica.

Dado que ser censurable implica ser responsable, en la comparación entre los análisis de la responsabilidad epistémica y los de censurabilidad epistémica he establecido que un análisis apropiado de la responsabilidad debe ser compatible con el análisis apropiado de la censurabilidad epistémica (o del crédito intelectual). Así, no debería suceder que un análisis de la censurabilidad epistémica (o del crédito intelectual) arroje el veredicto de que un agente es censurable (o elogiado) por una creencia y que un análisis de la responsabilidad arroje el veredicto de que ese mismo agente, respecto de la creencia en cuestión, no es responsable. En §3 me he ocupado de dos tipos de casos potencialmente problemáticos en este sentido, a saber, el de las evaluaciones aretaicas y el de los agentes sexadores de pollos.

Finalmente, en §4 he descartado la posibilidad de entender la responsabilidad epistémica como atribuibilidad, en el sentido en que se ha desarrollado este concepto en la discusión de responsabilidad moral. La razón consiste en que la manera de entender la responsabilidad epistémica en términos de atribuibilidad parecería requerir que enfocáramos el rasgo en virtud del que somos responsables de creer en la revelación del carácter cognitivo de los agentes. Pero de la discusión en §§1-2 debería quedar claro que un análisis que se enfoque en el carácter cognitivo no puede dar cuenta de la totalidad del conjunto de actitudes reactivas asociadas a la responsabilidad, sino que sólo podría dar cuenta de un subconjunto de esas actitudes reactivas. En este sentido, un

análisis enfocado en el carácter cognitivo no puede explicar todos los casos en que consideramos a los agentes responsables de creer. Por esto, si la mejor opción de defender un concepto de responsabilidad epistémica como atribuibilidad depende de que el análisis se enfoque en el carácter cognitivo, ese análisis no puede ser suficiente, pues es incapaz de explicar casos como RACISMO y RECAÍDA, en los que consideramos que los agentes son responsables.

Además, he presentado esquemáticamente un argumento para rechazar que la responsabilidad epistémica pueda entenderse meramente en términos de responsabilización. Para ello, he traído a colación el caso de Maud, presentado en el capítulo I. Desde mi punto de vista, este caso es uno en el que consideramos que el agente es responsable sin que sea claro que es responsabilizable. Si esto es así, un análisis de la responsabilidad meramente en términos de responsabilización sería también inapropiado.

V.

RESPONSABILIDAD EPISTÉMICA, CENSURABILIDAD Y JUSTIFICACIÓN

En este capítulo extiendo el enfoque de responsabilidad que he desarrollado en los capítulos anteriores y exploro la manera en que se relaciona con la censurabilidad de una creencia y con distintas maneras en que se manifiesta el estatus justificativo del agente. En particular, al hablar del estatus justificativo del agente tengo en mente, por ejemplo, si el agente cree justificadamente —o tiene una creencia justificada— o si, de otro modo, tiene meramente justificación o razones para creer. Ambas propiedades hacen parte del estatus justificativo de un agente. En §1 distingo entre tres maneras en que podemos tener una creencia libre de censura. Esto me permite abordar, en §2, la relación entre tener una creencia libre de censura y las propiedades que constituyen el estatus justificativo del agente. El objetivo central del capítulo consiste en dar razones a favor de un marco bidimensional de la evaluación de las creencias, en el que se distinguen tanto la dimensión evaluativa propia de la responsabilidad por creer como la dimensión evaluativa concerniente al logro de fines epistémicos.

1. EXENCIONES, EXCUSAS Y CENSURABILIDAD

Esta sección tiene dos objetivos. Por un lado, busco precisar caracterizaciones de las nociones epistémicas de exención y de excusa. Por otro, trato de argumentar que hay tres maneras en que un agente puede tener una creencia libre de censura. En la primera, siempre que un agente está exento de responsabilidad por creer algo tiene una creencia libre de censura. En las otras dos, un agente está libre de censura sin que esté excluido del ámbito de la responsabilidad.

1.1. EXENCIONES EPISTÉMICAS

Una exención epistémica es una consideración que suspende las condiciones que hacen apropiado el despliegue de actitudes reactivas epistémicas dirigidas al agente, de modo que lo aparta del ámbito de la responsabilidad epistémica. Recordemos que, en mi postura, un agente es responsable de creer si y sólo si es apropiado exigirle que responda por su creencia. Para explicar cómo funcionan las exenciones, hay que volcarse entonces a la pregunta: ¿en qué condiciones deja de ser apropiado exigirle a un agente que responda por su creencia? En el capítulo III (§3), he mencionado que ser sensible a razones en el dominio pertinente es una condición de posibilidad para que un agente sea responsable —es decir, según la postura que defiendo, ser sensible a razones posibilita que sea apropiado exigirle que responda por creer—. Así, cuando se afecta dicha condición de posibilidad, deja de tener sentido que sea apropiado exigirle al agente que responda por su creencia (en el dominio pertinente). Por ende, una exención epistémica manifiesta un impedimento en el funcionamiento de dicha capacidad de sensibilidad a razones, en el sentido en que muestra que el agente no es sensible a las razones en el dominio pertinente. De manera más precisa, cuando una exención manifiesta que la capacidad de sensibilidad a razones de un agente está afectada, éste está incapacitado o para reconocer que una consideración habla a favor de otra o para responder apropiadamente a dicho reconocimiento mediante la formación de la creencia pertinente a partir de las razones relevantes¹. A continuación presento tres ilustraciones de exenciones.

Primero, retomemos AEROFOBIA (cap. III, §§2.3, 3.1-3.2.). Recordemos que, en virtud de su aerofobia, Amelia no puede evitar la creencia de que el avión se estrellará, a pesar de que ha considerado la evidencia pertinente. Así, su capacidad de responder apropiadamente al reconocimiento que hace de la evidencia se ve afectada. De este modo, en el dominio de la seguridad aérea, Amelia no es sensible a razones y, en razón

¹ Littlejohn (por aparecer: 10) defiende una epistemología tricotómica en la que hay tres tipos de consideraciones que hacen que criticar al agente en virtud de adoptar una actitud sea inapropiado: justificaciones, excusas y exenciones. Si bien mi caracterización de las excusas y de las exenciones en esta sección es similar a la de Littlejohn, guarda una diferencia importante: mi caracterización se ajusta a los conceptos que he presentado a lo largo de esta investigación, asociados a la responsabilidad epistémica. En particular, mi caracterización se desprende de las consideraciones en torno al despliegue de actitudes reactivas y a la exigencia epistémica básica que he presentado en el capítulo I.

de esto, su aerofobia le confiere una consideración que la exime de la responsabilidad por su creencia aerófoba. Empero, como destaco en el capítulo III, esto no impide que Amelia sea responsable de otras creencias suyas (como sus creencias políticas o sus creencias sobre nutrición). De esta manera, el efecto de una exención puede estar acotado a un dominio y esto queda ejemplificado en el caso de condiciones psicológicas como la aerofobia.

Un segundo caso ilustrativo de una exención es el de algunas personas invidentes respecto de dominios relativos a ciertos tipos de percepción. Por ejemplo, en virtud de que son incapaces de reconocer que una experiencia de color cuenta a favor de algunas creencias, bajo cierta construcción del dominio de creencias concernientes a colores² no son sensibles a razones y, en virtud de esto, no son responsables de sus estados doxásticos en dicho dominio.

Tercero, los casos de infantes y personas con algunas otras condiciones psicológicas³ ilustran situaciones en que tienen lugar exenciones que apartan del ámbito de la responsabilidad a los individuos. En el caso de los infantes, parece natural pensar que cuando están muy pequeños no los consideramos responsables de lo que creen, puesto que su capacidad de sensibilidad a razones no está lo suficientemente desarrollada.

Una pregunta importante respecto de las exenciones es la siguiente: ¿Qué sucede con los casos en que la afectación de la capacidad de sensibilidad a razones de un agente ha sido provocada por el agente mismo? Supongamos que un agente comienza a formar creencias racistas tras haber hecho lo posible por alterar los mecanismos cognitivos constitutivos de su sensibilidad a razones de manera tal que ésta ahora exhibe sistemáticamente un sesgo racista. Respecto de cada creencia racista suya, ¿no podría alegarse a favor del agente que está exento de responsabilidad por su creencia, dado que es insensible a razones?

² La situación puede variar si la fuente de alguna creencia que involucra un contenido de color es formada a partir del testimonio. En este caso, el agente no es insensible a razones, pues su capacidad de reconocer que una razón testimonial cuenta a favor de una creencia y de responder apropiadamente a dicho reconocimiento no parece estar afectada.

³ La discusión detallada respecto si condiciones psicológicas como adicciones o fobias dan lugar a excusas o exenciones, aunque fructífera, excede el alcance de esta investigación.

Empiezo anotando que, con independencia de si es responsable o no por sus creencias racistas, el agente es responsable *epistémicamente* de la manipulación que hace de sus mecanismos cognitivos. En efecto, resulta bastante claro que su empeño de manipulación de los mecanismos cognitivos que lo vuelven insensible a razones constituye una violación de la exigencia epistémica básica presentada en el capítulo I (§3):

(EB*) Para cualesquier agentes A_1, \dots, A_n y proposición p , al creer que p o al intervenir en los procesos de formación de creencia de otros agentes de manera que crean que p , A_1, \dots, A_n debería(n) manifestar un grado apropiado de consideración hacia ciertos fines epistémicos como la verdad o la comprensión tanto respecto de su propia situación como respecto de la de los demás agentes.

Con independencia de si es apropiado exigirle al agente que responda por su creencia racista —pues esta creencia está defectuosamente afectada por su insensibilidad a razones—, el agente puede ser responsable epistémicamente, en un sentido más amplio del que he considerado en esta investigación, es decir, de un modo que no tiene que ver exclusivamente con sus creencias. Después de todo, sí sería el objeto apropiado de actitudes reactivas epistémicas por la manipulación que ha emprendido, en virtud del tipo de violación de la exigencia epistémica básica en que ha incurrido. Un caso como este permite ver que la dimensión de la responsabilidad *epistémica* no se reduce meramente a la responsabilidad *doxástica*, es decir, a la responsabilidad por creer. En efecto, sería posible que el agente sea responsable por otras actitudes epistémicas distintas de la creencia —como la suspensión del juicio o incluso la duda—. Sin embargo, en esta investigación me he concentrado en una defensa de la responsabilidad epistémica tal como se manifiesta en el ámbito de la responsabilidad que tenemos por nuestras creencias.

Ahora bien, ¿sería el agente responsable de sus creencias racistas, a pesar de su culpable insensibilidad a razones? Parece posible defender que lo es. Aunque de manera intrincada, las razones que lo han llevado a manipular su sensibilidad a razones manifiestan, ellas mismas, rasgos en virtud de los cuales resulta claro que, al creer, el agente exhibe una disposición censurable a no satisfacer la exigencia epistémica básica aplicada al dominio de los contenidos racistas de sus creencias. Esto contrasta con los casos ilustrativos de exenciones que he presentado, en los que no hay un sentido claro en

el que una creencia de los agentes en cuestión manifieste la consideración hacia fines epistémicos pertinentes.

1.2. EXCUSAS EPISTÉMICAS

Por su parte, una excusa epistémica es una consideración que explica que el agente tenga la actitud epistémica pertinente⁴ y que, en virtud de esa explicación, atenúa las actitudes reactivas epistémicas (negativas) suscitadas por la creencia de un agente. Como las excusas meramente son atenuantes de esas actitudes, se distinguen de las exenciones en la medida en que no apartan al agente del ámbito de la responsabilidad. En este sentido, el hecho de que una excusa sea apropiada presupone que es apropiado exigirle al agente que responda por su creencia —es decir, presupone que el agente es responsable—. Visto de otro modo, un agente que no es responsable de su creencia no es susceptible del beneficio atenuante de una excusa. Dentro del ámbito de la responsabilidad, una excusa atenúa el conjunto de actitudes reactivas negativas que es apropiado dirigir al agente en virtud de su creencia. Una excusa tiene la siguiente forma:

(EXCUSA) El agente no mostró consideración apropiada respecto del fin epistémico F o no lo satisfizo, pero, dado que en su caso se satisfizo algún otro conjunto de propiedades E que explican la actitud epistémica que adoptó, es apropiado atenuar el conjunto de actitudes reactivas que de otro modo sería apropiado dirigirle.

Una comparación puede ser iluminadora para pensar acerca del funcionamiento de las excusas. Pensemos en la responsabilidad como un plano. La cualidad de un agente de ser responsable de creer algo consiste en que le corresponda alguna posición en ese plano. El hecho de que a un agente le corresponda dicho lugar quiere decir que es apropiado exigirle que responda por su creencia⁵. Esto no resuelve, sin embargo, la pregunta de qué lugar le corresponde al agente en virtud de su creencia. Bajo esta analogía, tener cierta posición específica en el plano significa ser merecedor de un

⁴ Frankfurt (1969) considera que las excusas son consideraciones que explican la conducta del agente. Desarrolla esta concepción de las excusas en su argumento a favor de que, por sí misma, la consideración de que el agente no haya podido haber hecho otra cosa no basta para constituir una excusa aceptable de la conducta de un agente.

⁵ Cuando no es apropiado dirigirle al agente esta exigencia, el agente está excluido del plano. A esto equivale no ser responsable.

conjunto de actitudes reactivas. Así, el hecho de que sea verdadero que al agente le corresponde un lugar en el plano no implica aún que esté resuelta la cuestión de cuál posición le corresponde exactamente, es decir, la cuestión de cuáles son las actitudes reactivas epistémicas que es apropiado dirigirle.

Para ilustrar el funcionamiento de las excusas, empecemos considerando la situación de Donald Trump. Es natural pensar que cualquier creencia racista que él tuviera sería inexcusable, teniendo en cuenta sus condiciones sociales, culturales y económicas. Asumamos que Trump tiene una creencia racista, en virtud de la cual le corresponde cierta posición en el plano de la responsabilidad. Parece natural pensar que cualquiera sea su posición, ésta debería manifestar que es merecedor de censura y de un conjunto de actitudes reactivas (negativas).

Ahora comparemos su caso con RACISMO. Recordemos que, en este caso, Dona ha sido criada en un entorno social y cultural racista del que hace parte la idea de que las personas que no son blancas son inferiores (cap. III, §§2.2, 3.2). Sus condiciones formativas han contribuido prominentemente al hecho de que tenga la creencia racista (tácita) de que las personas no blancas son inferiores. No es difícil pensar una descripción del caso de Dona tal que, en contraste con el caso de Trump, sus condiciones formativas sean tan estrictas que sí tengan un efecto atenuante en la consideración de las actitudes reactivas que es apropiado dirigirle. Es decir, aunque en principio a Dona le correspondería, en el plano, una posición cercana a la de Trump en virtud de su creencia racista, la consideración de sus condiciones formativas tiene el efecto de desplazarla a otra posición dentro del plano de la responsabilidad —una posición en la que probablemente la censura es menor—. El efecto de una excusa consiste en el desplazamiento de un agente de una posición a otra en el plano de la responsabilidad. Obviamente, dicho efecto no consiste en sacar al agente del plano. Así, debe quedar claro que para que una excusa tenga lugar se requiere que Dona sea responsable; de otro modo, si resultara que Dona no es responsable la consideración de sus condiciones formativas, la consideración pertinente no podría excusarla —esto es, si resultara que está fuera del plano, no tendría sentido una consideración que la desplazara de una posición en el plano a otra—.

Alguien podría presionar en este punto en el siguiente sentido: ¿no podría acaso la consideración de las condiciones formativas de Dona constituir una exención? La respuesta a esta pregunta es: depende. Si las condiciones formativas de Dona fueran tan estrictas que hubieran socavado su capacidad de sensibilidad a razones⁶, entonces bien podrían constituir una consideración que la eximiría de responsabilidad respecto de la creencia racista. Pero si asumimos que sus condiciones formativas no incluyen un condicionamiento lo suficientemente fuerte para socavar su sensibilidad a razones, entonces pueden funcionar como excusas de su creencia racista⁷.

1.3. TRES MANERAS DE TENER UNA CREENCIA LIBRE DE CENSURA

Una vez he precisado las nociones epistémicas de exención y de excusa, el camino está abierto para mostrar que hay más de una manera de tener una creencia libre de censura. Para empezar, notemos que es posible que un agente responsable de creer algo tenga una creencia libre de censura de dos maneras. La primera manera es la más directa, a saber, cuando un agente tiene una creencia justificada y, presumiblemente, ha alcanzado los fines epistémicos pertinentes. Cuando hablo de *tener una creencia justificada* o *creer justificadamente* me refiero a que el agente tiene una creencia *bien fundada*, es decir, una que está apoyada en razones disponibles para que el agente crea y que está apropiadamente basada en éstas⁸. Como el agente es responsable y tiene una creencia justificada, es de esperar que sea apropiado dirigirle actitudes reactivas epistémicas positivas. Un caso que ilustra esto es NO RACISMO (capítulo III, §2.2). En

⁶ La situación de control y condicionamiento mental que presenta George Orwell en *1984* podrían ilustrar condiciones formativas y sociales tan exigentes que son capaces de socavar la sensibilidad a razones de los agentes.

⁷ ¿Qué ocurre en los casos en que la adopción de actitudes doxásticas es afectada por sesgos? Me parece que, en general, no consideramos que el hecho de que un sesgo juegue un papel significativo en la actitud que adopta un agente lo exima de responsabilidad. Una teoría de la responsabilidad debería, a mi parecer, hacer justicia a esta intuición. Cabe anotar además que los sesgos no parecen funcionar de manera similar a como lo hacen los mecanismos de control y condicionamiento mental descritos por George Orwell (1949) en *1984* y no socavarían la capacidad de sensibilidad a razones de los agentes. Sería iluminador indagar en la manera en que la existencia de sesgos afecta la responsabilidad de los agentes por sus creencias, pero esto excede el alcance de esta investigación.

⁸ Cabe resaltar que tener una creencia justificada no es la única propiedad vinculada con el estatus justificativo del agente. En particular, hay que distinguir esta propiedad de la de *tener justificación para creer*, lo cual quiere decir que hay para el agente razones disponibles para que llegue a creer algo. Notemos que de que un agente tenga justificación para creer no se sigue que crea —ni mucho menos que crea *justificadamente*. Más sobre esta distinción en §2.2. Sobre la necesidad de que el agente apoye su creencia apropiadamente en las razones disponibles, ver Turri (2010).

efecto, en ese caso, Martín ha llegado a tener una nueva creencia no racista, verdadera y justificada, que a su vez está libre de censura. Esto debido a que ha investigado su vieja creencia racista y, en virtud de las razones correctas que ha encontrado en su indagación, ha pasado a creer que es falso que las personas no blancas son inferiores.

¿Cuál es la relación entre tener una creencia libre de censura y tener una creencia justificada en un caso como NO RACISMO? Una manera de ver la cuestión consiste en pensar que cuando un agente tiene una creencia justificada ha alcanzado algunos fines epistémicos deseables (como alcanzar una creencia verdadera). Típicamente, mas no necesariamente, la manera en que se alcanzan esos fines epistémicos deseables coinciden con la satisfacción de la exigencia epistémica básica. Puesta de manera más precisa, la idea es que usualmente sucede que los agentes alcanzan los fines epistémicos gracias, en parte, a que adoptan actitudes en virtud de las cuales satisfacen la exigencia epistémica básica. Además, de la satisfacción de la exigencia epistémica básica se sigue que, al llegar a creer, los agentes están libres de censura.

Empero, el logro de fines epistémicos y la satisfacción de la exigencia epistémica básica no están interconectados por completo. En particular, es posible que un agente alcance algunos fines epistémicos sin satisfacer la exigencia epistémica básica, en virtud de lo cual lo sería censurable. Por ejemplo, alguien puede obstinarse en creer algo que de hecho es verdadero y respecto de lo cual tiene buenas razones disponibles, a pesar de que se encuentra ante el desafío proveniente de alguna consideración revocadora no revocada (el caso de Millicent, que presento en §2.3 ilustra esto). Bajo cierta manera de explicar este tipo de casos, el agente considera algún revocador que deja desatendido —es decir, que deja sin revocar—. Al hacerlo, el agente se hace censurable.

¿Qué se requiere entonces para que un agente crea justificadamente? Aparte de que el agente sea responsable y esté libre de censura al creer, parece que se requiere que las circunstancias cooperen suficientemente. En particular, se requiere cooperación de las circunstancias de manera tal que el agente pueda formar de hecho una creencia bien fundada, es decir, que el agente pueda formar una creencia basada en el uso apropiado de las razones que tiene a su disposición. Se requiere, entonces, que las cir-

cunstancias sean de tal manera que no interfieran con la ruta causal que lleva desde la satisfacción de la exigencia epistémica básica hasta el logro de los fines epistémicos pertinentes. CEREBRO EN CUBETA —el caso que discuto a continuación— es ilustrativo respecto de la idea de que se requiere cooperación de parte de las circunstancias para que un agente pueda llegar a creer justificadamente⁹.

Ahora bien, la segunda manera de tener una creencia libre de censura es una en que a pesar de que el agente satisface la exigencia epistémica básica, no logra los fines epistémicos pertinentes. Esta manera de creer libre de censura atañe, entonces, a las excusas. En el mejor de los casos, una excusa libra de censura la creencia del agente. Como es de esperarse, esto no implica que el agente quede apartado del ámbito de la responsabilidad. Es ilustrativo a este respecto imaginarnos el siguiente caso:

CEREBRO EN CUBETA

Neo, un cerebro recientemente puesto en una cubeta, es manipulado para que tenga los mismos estados mentales que tendría en el mundo real. En su nueva situación, Neo cree la proposición de que tiene manos, *M*.

Una intuición que despliega este caso es que, en la evaluación que hacemos del proceder epistémico de Neo, hay algo que queremos conceder a su favor. Para explicar este veredicto, empecemos notando que Neo cree *M* en virtud de que adoptar esta actitud es lo que mejor se ajusta a su evidencia —los estímulos manipulados que recibe—. Dado esto, bajo una interpretación internista, lo que cuenta a favor de Neo es que tiene una creencia justificada. Empero, esta no es la única manera de capturar la intuición de que hay algo positivo por conceder a favor de Neo.

La reflexión sobre el caso permite ver que un cerebro en una cubeta puede satisfacer la exigencia epistémica básica —a saber, mostrar un nivel de consideración apropiado respecto de los fines epistémicos suyos y de su comunidad epistémica¹⁰. En efecto, parece poco controvertido que él puede mostrar la consideración apropiada respecto de algunos los fines epistémicos —por ejemplo, ajustar su creencia a su evidencia—. Sin embargo, dada su peculiar situación, la satisfacción de la exigencia epistémica

⁹ Una defensa apropiada de esta sugerencia requiere un trabajo que excede los propósitos de esta investigación.

¹⁰ Ver la formulación más precisa de la exigencia en el capítulo 1, §3.

básica no le garantiza satisfacer otros fines epistémicos —como creer la verdad o evitar la falsedad. ¿Hacemos una evaluación negativa de su creencia de que *M*? Hay al menos algo negativo por decir de su situación, a saber, que su creencia no es verdadera. Mas también hay que destacar que hay al menos una consideración a su favor. En mi postura, esto se explica por el hecho de que, aunque no ha llegado a creer algo verdadero, su existencia bajo las circunstancias del escenario escéptico no han afectado su desempeño respecto de la exigencia epistémica básica. Esta consideración a su favor constituye una *excusa* que bien puede librar de censura su creencia. Una lección que se extrae de este caso es, entonces, que, aún cuando las circunstancias sean infortunadas y no cooperen para que el agente adopte las actitudes doxásticas correctas, esto no impide que haya consideraciones a su favor que lo excusen y tengan el efecto de atenuar las actitudes reactivas dirigidas hacia él en virtud de su creencia. Por ende, la interpretación internista no es la única a nuestra disposición para explicar la intuición desplegada en este caso, pues, atendiendo al desempeño de Neo respecto de la exigencia epistémica básica podemos encontrar una explicación de algo positivo que hace al creer, a saber, que resulta con una creencia libre de censura. Más adelante (en §2) extendiendo el argumento a favor de mantener una distinción entre tener una creencia justificada y tener una creencia libre de censura, toda vez que nos permite explicar otro tipo de casos que un internista no puede explicar fácilmente —en la medida en la que en su postura tener una creencia justificada no difiere de tener una creencia libre de censura—.

¿Por qué no considerar que, en casos como CEREBRO EN CUBETA, las circunstancias infortunadas interfieren su sensibilidad a razones? ¿No afectan acaso la capacidad de los cerebros en cubetas de reconocer que una consideración cuenta a favor de otra en lo concerniente al mundo exterior? Me parece que no hay suficiente razón para considerar que la capacidad de reconocimiento de razones de estos agentes esté afectada. Incluso, dada la intuición de que algo podemos decir a favor de un cerebro en una cubeta como Neo, parece más bien que damos por sentado que su capacidad de reconocimiento de razones se conserva intacta —sólo así puede formar la creencia que se ajusta a su evidencia.

En consecuencia, una excusa puede librar de censura. CEREBRO EN CUBETA lo ilustra y, además, muestra que tener una creencia libre de censura a veces es compatible con que el agente no esté en posición de alcanzar algunos fines epistémicos relevantes. De este modo, satisfacer la exigencia epistémica básica no asegura el logro de todo fin epistémico que nos interese. Además, el hecho de que un agente sea responsable de creer no se ve afectado por la situación infortunada en la que se encuentre —es decir, una situación infortunada de este tipo no constituye una consideración para eximir al agente, aunque sí pueda constituir una condición para excusarlo. Incluso aunque, en el peor de los casos, su situación lo condene a no poder alcanzar algunos fines epistémicos, esto no implica que el agente no pueda satisfacer la exigencia epistémica básica. Sin embargo, como sugerí algunos párrafos atrás, para que el agente llegue a tener una creencia bien fundada, parece que se requiere, además, que sus circunstancias cooperen suficientemente.

Por último, en la medida en que, en el dominio pertinente, un agente esté fuera del ámbito de la responsabilidad, esto es suficiente para considerar que tiene una creencia libre de censura. Después de todo, ¿con qué base hemos de censurarlo, si está apartado del ámbito en el que es apropiado dirigirle actitudes reactivas epistémicas? Por ende, es posible que un agente no sea responsable de creer y, a la vez, tenga una creencia libre de censura, como lo ilustran casos como AEROFOBIA. Esta constituye la tercera manera en que es posible tener una creencia libre de censura.

Queda entonces establecido que hay tres maneras en que un agente puede tener una creencia libre de censura. En dos de ellas, el agente es responsable, a saber, cuando tiene una creencia justificada (como en NO RACISMO) y cuando tiene cierto tipo de excusa lo suficientemente fuerte (como en CEREBRO EN CUBETA). En la tercera forma en que un agente tiene una creencia libre de censura, el agente está eximido y no es responsable de su creencia (como en AEROFOBIA).

2. NO CENSURABILIDAD Y JUSTIFICACIÓN

Al distinguir tres maneras de tener una creencia libre de censura, en la primera que he mencionado he aludido a la justificación. He afirmado que una manera en que alguien

tiene una creencia libre de censura involucra tener una creencia justificada —y esto lo ilustra NO RACISMO—. Ahora bien, a primera vista, podríamos inclinarnos a pensar que las otras dos maneras de tener una creencia libre de censura —a saber, cuando uno no es responsable de la creencia (como en AEROFOBIA) y cuando uno tiene una excusa poderosa (como en CEREBRO EN CUBETA)— involucran tener una creencia injustificada. Después de todo, es natural pensar que la creencia aerófoba de Amelia no está justificada —ella tiene buenas razones que la refutan— y, respecto de CEREBRO EN CUBETA, filósofos como Timothy Williamson (por aparecer) y Clayton Littlejohn (por aparecer) han presentado razones a favor de que su creencia de que tiene manos no está justificada.

A este punto, es natural preguntarse: ¿cómo se relacionan la censurabilidad y la justificación? En esta sección ofrezco razones para pensar que el hecho de que un agente tenga una creencia libre de censura es independiente del estatus justificativo de ésta. En la siguiente sección argumento, basado en un caso de creencia testimonial, que es posible que una creencia censurable sea una base apropiada de una creencia justificada. En este sentido, es importante mantener una separación entre censurabilidad y estatus justificativo. Además, muestro que la distinción de Williamson (por aparecer) entre satisfacer una norma, tener la disposición para satisfacerla y adoptar la actitud que alguien con la disposición para satisfacerla adoptaría ofrece un marco para entender algunos tipos de excusas epistémicas en virtud de las cuales podemos tener creencias libres de censura.

2.1. NO CENSURABILIDAD, RESPONSABILIDAD Y JUSTIFICACIÓN

La manera en que tener una creencia justificada se relaciona con tener una creencia libre de censura ha sido ampliamente discutida (ver Pryor 2001: 109 y ss.). Para tomar un caso, William Alston (1988) critica las concepciones de la justificación según las cuales, a grandes rasgos, un agente tiene una creencia justificada si y sólo si tiene una creencia libre de censura. En la discusión de la sección previa he ofrecido razones para pensar que no es siempre el caso que cuando un agente tiene una creencia libre de censura es evaluado positivamente *tout court* por la creencia que tiene. AEROFOBIA

ejemplifica que alguien con una creencia libre de censura puede, sin embargo, no tener una creencia justificada. Aunque Amelia tiene una creencia libre de censura, no pensamos que merece ningún tipo de crédito o evaluación positiva por ella ni, mucho menos, pensamos que su creencia esté justificada. Así, el caso de Amelia constituye un contraejemplo a la idea de que tener una creencia libre de censura es *suficiente* para tener una creencia justificada. Por ende, ni tener una creencia libre de censura suscita siempre una evaluación positiva ni es suficiente para tener una creencia justificada.

¿Cómo tendría que ser una creencia libre de censura para que sea además una creencia justificada? Al reflexionar sobre AEROFOBIA, hay que destacar que la razón por la que su creencia está libre de censura es que Amelia carece, en el dominio de la seguridad aérea, de la capacidad de sensibilidad a razones. Esto constituye una consideración que la exime de responsabilidad. Además, aquella consideración parecería sugerir que la manera de concebir la creencia libre de censura relevante para la creencia justificada puede ser una en la que el agente no esté apartado del ámbito de la responsabilidad por creer. ¿Hemos considerado ya un caso de un agente con una creencia justificada y libre de censura? La respuesta es afirmativa: NO RACISMO. La diferencia central entre este caso y AEROFOBIA consiste en que, a diferencia de Amelia, Martín sí es responsable de su creencia.

He aquí, en consecuencia, lo que parecería ser una manera de suplir la relación entre creencia libre de censura y creencia justificada: para tener una creencia justificada, además de tener una creencia libre de censura, se requeriría que el agente fuera responsable de esa creencia. En otras palabras, parecería que es *suficiente* que, a la vez, un agente sea responsable de creer algo y que esta creencia esté libre de censura para que el agente tenga una creencia justificada.

Empero, este intento por suplir la creencia libre de censura para que constituya una creencia justificada está, desde mi punto de vista, destinado al fracaso. Al reflexionar acerca de la manera en que una excusa epistémica interactúa con la condición de tener una creencia libre de censura, he argumentado que hay casos que muestran que la satisfacción de la exigencia epistémica básica no es suficiente para alcanzar los fines epistémicos relevantes. CEREBRO EN CUBETA ilustra esta idea. Pues bien, este mismo

caso falsea la condición de suficiencia aludida en el párrafo anterior, a saber, que es suficiente que un agente sea responsable de creer algo y, a la vez, que esta creencia esté libre de censura para que esta creencia suya esté justificada. En efecto, ya hemos mencionado que la creencia de Neo de que tiene manos está una creencia libre de censura por la cual es responsable y, sin embargo, ella misma no es una creencia justificada. En la medida en que una postura internista del caso daría el veredicto contrario, según el cual Neo tiene una creencia justificada, la mía va en contra de este tipo de posturas.

2.2. LA DISTINCIÓN PERMITE EXPLICAR UN CASO PROBLEMÁTICO

Desde una postura internista se podría cuestionar la defensa presentada antes (en §1.3) de las tres maneras de tener una creencia libre de censura. Podría objetarse que no es obvio que CEREBRO EN CUBETA sea un caso en el que no hay justificación. Bajo esta objeción, aunque sea correcto que satisfacer la exigencia epistémica básica no sea suficiente para lograr cualquier fin epistémico, para el objetivo de alcanzar creencias justificadas sí podría bastar la satisfacción de la exigencia. En efecto, mostrar la consideración apropiada respecto de los fines epistémicos estaría relacionado con el fin de formar creencias que se ajusten a la evidencia del agente. Y esto no sería otra cosa que tener una creencia justificada.

En esta sección mi objetivo es ofrecer un argumento según el cual la censurabilidad de una actitud doxástica en general —y, en particular, de una creencia— no está necesariamente ligada a su estatus justificativo. Si estoy en lo correcto, este argumento ofrecería razones que socavan la posición internista según la cual la justificación y la censurabilidad, entendida a partir del desempeño del agente respecto de la exigencia epistémica básica están conectadas. Para precisar, argumento que tener una creencia censurable no implica que se tenga un estatus justificativo negativo respecto de la misma. La razón consiste en que, si atendemos a casos de creencias testimoniales, podemos ver que es posible que un agente (el oyente) forme una creencia justificada basada en una creencia censurable (del testimoniante). Para ello, retomo el caso de la creyente obstinada discutido por Jennifer Lackey. Desde mi punto de vista, de este

caso podemos extraer una razón explicativa a favor de mantener la independencia entre la censurabilidad y el estatus justificativo.

CREYENTE OBSTINADA

Millicent posee de hecho poderes visuales normales, pero tiene razones convincentes para creer que esos poderes están temporalmente trastocados. Ella es sujeto de los experimentos de un neurocirujano, quien le dice falsamente que algunos implantes están causando que su córtex visual funcione incorrectamente. Aunque es persuadida de que las apariencias visuales presentes no son una guía fiable de la realidad, ella sigue creyendo en ellas. Ignora la creencia bien apoyada de que su facultad visual está incapacitada; persiste en creer, basada en sus experiencias visuales, que una silla está frente a ella, que el neurocirujano está sonriendo, etc. Estas creencias son, de hecho, verdaderas y están formadas mediante los procesos perceptivos usuales y bastante confiables. Mientras sale de la oficina del neurocirujano, ella es la única persona que ve un tejón en el campo. Con base en su experiencia visual, forma la creencia verdadera correspondiente de que había un tejón en el campo. Más tarde, reporta este hecho a su amigo Bradley, omitiendo lo que le dijo el neurocirujano a ella. Bradley, quien tiene abundantes razones para confiar en Millicent dadas las interacciones amistosas previas entre ambos, forma la creencia verdadera correspondiente basado únicamente en su testimonio (Lackey 2008: 59).

La discusión de Lackey se circunscribe al debate en torno a la epistemología del testimonio. Lackey retoma este caso a partir de la presentación original de Alvin Goldman (1986: 53-54) y lo discute con el objetivo de cuestionar el enfoque doxástico del testimonio, en el marco de su argumentación a favor de que ni es necesario ni suficiente que un testimoniante sepa o crea justificadamente (o respaldadamente) el contenido del testimonio para que, en virtud del testimonio, un oyente llegue a formar una creencia que constituya conocimiento o que esté justificada.

¿Qué veredictos hacemos en CREYENTE OBSTINADA? Hay dos cuestiones centrales, asociadas con los estatus justificativos tanto de Millicent como de Bradley. La primera es que, al obstinarse en creer que hay un tejón en el campo, Millicent es criticable. La segunda cuestión es que, como oyente, Bradley puede formar una creencia con un estatus justificativo positivo.

Lackey ofrece una manera de comprender ambas cuestiones, inicialmente en términos de la posesión o no de *creencias justificadas*. Para empezar, observa que, con base en el testimonio de Millicent, Bradley puede llegar a *creer justificadamente* —y a saber— que hay un tejón en el campo. Así, en particular, considera que la creencia de

Bradley tiene un estatus justificativo positivo en la medida en que está *justificada*. Además, está de acuerdo con Goldman en que Millicent no sabe que en el parque hay un tejón, pues parece que, al formar su creencia, ésta se constituye como una creencia *injustificada*. En esta medida, Millicent es criticable. A su vez, la razón por la que no tiene una creencia justificada —y, por ende, no sabe— consiste en que hay una consideración que, aunque engañosa, tendría un efecto revocador sobre su creencia acerca del tejón, a saber, la consideración ofrecida por el neurocirujano de que su visión no es fiable¹¹. En tanto Millicent se aferre a su creencia acerca del tejón en presencia de este revocador no revocado [*undefeated defeater*], tendría una creencia que excedería su mejor evidencia y, por esto, no tendría una creencia justificada (cf. Lackey 2008: 60). Sin embargo, esto no parece impedir que Bradley llegue a creer justificadamente —o llegue a saber— que hay un tejón en el parque.

Empero, hay que notar que este modo de dar cuenta de las dos cuestiones respecto del estatus justificativo de Millicent y de Bradley en términos de la posesión de creencias justificadas es problemático. En efecto, una *explicación prima facie* del hecho de que un oyente pueda formar una creencia justificada a partir de un testimonio consiste en que éste se basa en una creencia que a su vez está justificada. Sin embargo, resulta problemático el intento de aplicar esta explicación —que es la que un internista favorecería— a CREYENTE OBSTINADA. La razón es que Bradley estaría obteniendo una creencia justificada a partir de un testimonio cuya calidad epistémica dependería de la obstinada creencia no justificada de Millicent. Así, surge un *desafío explicativo*: ¿cómo hemos de explicar que Bradley puede llegar a creer justificadamente que hay un tejón en el campo, si pensamos que el estatus justificativo de la creencia de Millicent es defectuoso en cierto sentido y, en particular, que Millicent no tiene una creencia justificada?

Hay una cuestión adicional del caso que es necesario explicar y que parece obviada en la explicación basada meramente en la posesión de creencias justificadas. Antes he observado que hay un aspecto criticable concerniente a la situación de Millicent. La

¹¹ Quienes suscriben este veredicto consideran que evidencia de orden superior como la que se manifiesta en el reporte del neurocirujano tiene efecto revocador sobre la justificación de una creencia de orden inferior. Ver, por ejemplo, Lasonen-Aarnio (2014) para discusión de esta idea.

manera en que, hasta aquí, Lackey (y Goldman) y, en general, un internista, capturan el aspecto criticable de la situación de Millicent es a través de la idea de que ella se obstina en sostener una creencia no justificada. Sin embargo, una evaluación completa de la situación epistémica de Millicent no puede agotarse en la identificación de este aspecto criticable. En efecto, ha de haber algo *positivo* en su situación epistémica, dado que pensamos que su testimonio concerniente al tejón puede fundamentar una creencia justificada para un oyente como Bradley. Así, aunque la explicación meramente en términos de creencia justificada cubra el aspecto criticable de la situación epistémica de Millicent —a saber, que, a pesar de tener una creencia no justificada, se empeña en sostenerla—, esa misma explicación no permite comprender que Bradley pueda formar una creencia justificada basado en el testimonio de Millicent. Dado esto, necesitamos una explicación más robusta que la que he descrito hasta aquí en términos de creencia justificada.

Nos enfrentamos entonces a la necesidad de explicar el estatus justificativo positivo de la creencia de Bradley respecto del tejón. Una buena explicación debe permitir comprender dos cosas, a saber, que nos parece que el testimonio de Millicent respecto del tejón es fundamento apropiado para la creencia de un oyente y que, pese a esto, ella es criticable en tanto se obstina en sostener la creencia acerca del tejón. La explicación en términos de la posesión de creencias justificadas es insatisfactoria, pues no nos permite comprender cómo puede Millicent ser una testimoniante aceptable para Bradley.

La postura de Lackey en torno a CREYENTE OBSTINADA no se agota en la explicación en términos de creencias justificadas que he criticado recién. De hecho, Lackey es consciente de los límites de este tipo de explicación. Lo que quiero defender a continuación es que la manera en que Lackey presenta su argumento general a favor de su enfoque acerca del testimonio reconoce la necesidad de buscar una explicación de cómo es que el oyente puede estar en posición de formar una creencia bien fundada a partir del testimonio de un testimoniante que no sabe o no tiene una creencia justificada respecto del contenido de su testimonio —más aun, ni siquiera se requiere que crea dicho contenido—. Al respecto, muestro que la manera alternativa en que pro-

pongo que se satisfagan los requisitos explicativos provenientes del examen de casos como CREYENTE OBSTINADA no es obviamente incompatible con la propuesta de Lackey.

En su reconstrucción del caso, Lackey se enfoca en una situación tal que la testimoniante, Millicent, ni sabe ni cree justificadamente. Esto es comprensible, dado su objetivo de exponer los problemas de la postura acerca del testimonio que busca criticar, a saber, el *enfoque doxástico del testimonio* [*Belief View of Testimony*]. En este enfoque, las creencias justificadas del testimoniante son lo que permitiría que el oyente llegue a creer justificadamente o con conocimiento el contenido del testimonio. Un análisis del enfoque doxástico del testimonio tal como lo presenta Lackey podría estar constituido por el siguiente par de requisitos:

Requisito doxástico: es necesario que el testimoniante crea el contenido de su testimonio para que éste sea una base apropiada para que un oyente llegue a formar una creencia con un estatus justificativo positivo.

Requisito de transmisión: para que el oyente de un testimonio esté en posición de formar una creencia bien fundada con base en el testimonio, es necesario que éste transmita las propiedades epistémicas positivas de la creencia del testimoniante acerca del contenido de su testimonio.

La clave del enfoque doxástico del testimonio reside, entonces, en que las propiedades epistémicas positivas de las creencias del testimoniante se transmiten mediante el testimonio a las creencias que forma el oyente y es esto lo que explica que, con base en el testimonio, el oyente llegue a tener una creencia justificada o conocimiento.

Ahora bien, el rechazo de Lackey del enfoque doxástico del testimonio está basado en la refutación de los requisitos recién mencionados. Su rechazo del requisito doxástico remite al contraejemplo de Stella, la maestra creacionista que lleva a sus estudiantes a formar creencias apropiadas acerca de la evolución a pesar de que ella misma no tiene estas creencias (2008: 48). A su vez, su rechazo del requisito de transmisión proviene de su interpretación de contraejemplos como CREYENTE OBSTINADA. De acuerdo con el enfoque doxástico del testimonio, dado que Millicent no *sabe* que hay un tejón en el parque, ni lo cree justificadamente, su creencia no constituiría una base testimonial apropiada para formar una creencia justificada, o que constituya conocimiento. Sin embargo, dada nuestra intuición de que, con base en el testimonio de Millicent,

Bradley está en posición de saber que hay un tejón en el parque, el enfoque doxástico del testimonio resulta cuestionado. Entonces, la idea general sería que, dado que Millicent ni sabe ni cree justificadamente que hay un tejón en el parque, un testimonio suyo con este contenido no podría basar creencia alguna con estatus justificativo positivo.

Así, para Lackey, por un lado, como lo muestra el caso de la maestra creacionista, para que un testimonio sea una base apropiada de una creencia bien fundada no es necesario que el testimoniante crea su contenido. Por otro lado, como lo muestra CREYENTE OBSTINADA, incluso si concediéramos que el testimoniante cree el contenido de su testimonio, no parece necesario que *esta creencia del testimoniante* exhiba propiedades epistémicas positivas transmisibles a la creencia del oyente basada en el testimonio para que ésta esté bien fundada. En consecuencia, tanto el requerimiento doxástico como el requerimiento de transmisión quedan refutados.

El ataque de Lackey al requisito de transmisión está compuesto de su ataque a las tesis de que para que el oyente esté en posición de formar una creencia bien fundada es tanto necesario como suficiente que la creencia del testimoniante posea propiedades epistémicas positivas. En efecto, una parte crucial del ataque a este requisito consiste en que, dado que no es necesario que el testimoniante crea justificadamente o que sepa para que el oyente pueda formar una creencia bien fundada a partir del testimonio, es falso que se requiera *transmisión* de propiedades epistémicas positivas de la creencia del testimoniante para que el testimonio sea fundamento apropiado de las creencias del oyente. Al enfocarlo de esta manera, Lackey asume que las propiedades epistémicas que refutarían el requisito de transmisión son *propiedades de las creencias del testimoniante*. Pero *propiedades de las creencias del testimoniante* no son, en mi perspectiva, el único tipo de propiedad epistémica que se manifiesta en la situación epistémica del testimoniante.

Lackey podría conceder este punto. En efecto, el enfoque que ella favorece, a saber, el *enfoque enunciativo del testimonio* [*Statement View of Testimony*], preserva un lugar para un tipo de propiedad epistémica positiva vinculada al testimonio —y no a la creencia del testimoniante—:

(SVT⁷) Para todo hablante, A, y oyente, B, B sabe (cree con justificación/respaldo) que *p* basado en el testimonio de A sólo si (1) el enunciado de A es fiable o de alguna manera conducente a la verdad, (2) B llega a creer que *p* con base en una conexión apropiada con el contenido del enunciado de A y (3) B no tiene revocadores no revocados para creer que *p* (2008: 76).

Antes que sugerir algo más como crítica al argumento de Lackey¹², quiero destacar que no es mi intención presentar un examen profundo de su argumentación. Más bien, me interesa señalar un punto de convergencia entre mi análisis de CREYENTE OBSTINADA y su argumentación general —en contra del enfoque doxástico del testimonio y en favor de su propia propuesta—, y sugerir una posibilidad alternativa.

El punto de convergencia es la idea, que parece poco controvertida, de que hay alguna propiedad epistémica positiva involucrada en el testimonio en virtud de la cual el oyente puede llegar a formar una creencia bien fundada. El rechazo de Lackey al enfoque doxástico del testimonio está basado en el fracaso para encontrar, al examinar las creencias del testimoniante, una propiedad epistémica positiva capaz de basar una creencia bien fundada del oyente. En el enfoque enunciativo que ella defiende —y que se erige como respuesta a tal fracaso—, el tipo de propiedad epistémica relevante está asociada al enunciado que hace parte del testimonio y consiste en ser conducente a la verdad de manera fiable. Lackey (2008: 76) elabora sobre estas ideas afirmando que no aprendemos de las *creencias* de los demás sino que aprendemos de las *palabras* involucradas en el testimonio. En este orden de ideas, aquello que explicaría que oyentes como Bradley puedan llegar a saber o creer justificadamente algo a partir del contenido del testimonio de agentes como Millicent es la existencia de alguna propiedad epistémica positiva *de los enunciados* de los testimoniantes y *no* la existencia de una propiedad epistémica *de alguna creencia* que el testimoniante de hecho tiene. Dado lo anterior, me parece que es seguro aseverar que Lackey comparte el punto de convergencia mencionado.

Ahora bien, a pesar de que es verdad que Millicent no cree justificadamente ni sabe que hay un tejón en el parque, de esto no se sigue que no haya propiedad epistémica positiva alguna en su situación y que sea tal que, para el oyente, cuente a favor de creer

¹² Una manera de esbozar una crítica a Lackey es la siguiente: su enfoque no parece capaz de capturar un rasgo ordinario de los testimonios, a saber, que cuando formamos una creencia testimonial, enfrenados a desafíos de la calidad de la creencia, podemos remitir al testimoniante y sus razones.

que hay un tejón en el parque. En particular, mi sugerencia es que Millicent *tiene justificación para creer* que hay un tejón en el parque, aunque de hecho no esté en posición de *usar* esta justificación para basar su conocimiento o una creencia justificada. Así, aunque agentes como Millicent no puedan usar la justificación que tienen a su disposición para llegar a saber o creer justificadamente el contenido de sus testimonios, esto no excluye que éste involucre un estatus justificativo positivo en virtud del cual el oyente pueda, en último término, basar creencias con estatus justificativo positivo.

En mi perspectiva, parte de lo que explica que un oyente esté en posición de formar una creencia bien fundada a partir de un testimonio es que el testimoniante tenga justificación para creer el contenido de su testimonio. Mas esto no requiere que el agente crea de hecho el contenido de su testimonio —y en esto estoy de acuerdo con Lackey—. En este sentido, en principio, sería posible que parte de la motivación tras el requisito de transmisión fuera correcta, a pesar de que no sea una propiedad epistémica *de las creencias del testimoniante* lo que se transmite hasta la creencia del oyente. Aunque no sea una propiedad *de sus creencias*, el hecho de que el testimoniante tenga justificación para creer —es decir, el hecho de que tiene buenas razones—, es lo que se transmite desde su situación a la del oyente que está en posición de formar una creencia bien fundada a partir del testimonio.

Dicho de otro modo, aunque le concedamos a Lackey que no es necesario que el testimoniante crea justificadamente o sepa el contenido del testimonio para que éste sea una base apropiada de las creencias del oyente, de esto no parece seguirse que no se requiera ningún tipo de transmisión de propiedad epistémica positiva alguna asociada al testimonio para que el oyente forme una creencia bien fundada a partir del mismo. En la medida en que, en su ataque al enfoque *doxástico* del testimonio, Lackey se concentra en propiedades epistémicas exclusivamente *asociadas a la creencia* del testimoniante, omite una propiedad epistémica que puede manifestarse en la situación, a saber, que *el agente tenga justificación para creer*. Aquí, tener justificación para creer es una propiedad relacional que un contenido puede tener *para* un agente, con independencia de si éste lo cree o no (cf. Pryor 2004: 352).

Es posible que Lackey pudiera responder a esta sugerencia, incorporándola en su enfoque más general. En particular, podría argumentar que la propiedad de tener justificación para creer es una de las propiedades que conducen a la verdad —y que caería bajo (SVT')—. No es mi interés saldar esta cuestión. Lo que me interesa hasta aquí es reconocer que casos de testimonio como CREYENTE OBSTINADA requieren, por un lado, una explicación del comportamiento epistémico del testificante; en particular, necesitamos una explicación de por qué Millicent es censurable al persistir en su creencia de que hay un tejón en el parque. Por otro lado, este tipo de casos hace patente que necesitamos además una explicación de por qué nos parece apropiado que los oyentes formen creencias basadas en el testimonio, incluso a pesar de que el testificante no sepa o crea justificadamente el contenido de su testimonio. Desde mi punto de vista, la postura de Lackey reconoce y responde a la exigencia del par de explicaciones mencionadas.

De acuerdo con la explicación que favorezco, lo que da cuenta del estatus justificativo positivo de Millicent es que *tiene buenas razones para creer* que hay un tejón en el campo. En efecto, en su situación, el ejercicio de su percepción indica de manera fiable que hay un tejón en el campo. Sin embargo, la consideración engañosa del neurocirujano presenta un desafío a su capacidad de usar sus buenas razones para creer que hay un tejón en el campo. Aunque tenga a su disposición buenas razones para creer, en vista del revocador no revocado planteado por el neurocirujano, está obstruida racionalmente para sostener su creencia en el tejón. Es esta obstrucción racional la que hace *censurable* que sostenga la creencia¹³. Pero notemos que esta obstrucción no depende completamente del estatus justificativo de su creencia —de las buenas razones que tiene a su disposición—. Así, bajo la explicación que favorezco, podemos comprender por qué Millicent es una buena testificante —su estatus justificativo es positivo—, a pesar de que sostenga una creencia *censurable*.

Hay que destacar que, en el marco de esta explicación, hay un sentido en que revocadores de orden superior como la consideración planteada por el neurocirujano no afectan el estatus justificativo de agentes como Millicent, a pesar de que le impidan

¹³ En Anaya & Rodríguez (manuscrito) se exploran otra manera distinta a la de los revocadores en que una consideración puede obstruir racionalmente la creencia.

sostener una creencia *justificada*. En efecto, he observado que, a pesar de que Millicent deje de estar en posición de *usar* las buenas razones que tiene para creer justificadamente que hay un tejón en el campo, no por ello dejan de estar disponibles en su situación las buenas razones que tiene para creer. Lo que resulta afectado por los revocadores de orden superior es su capacidad de *usar* esas las buenas razones para llegar a creer justificadamente que hay un tejón en el campo. A su vez, lo que explica que su creencia obstinada sea censurable es justamente que, a pesar de no estar en posición de *usar* las razones que tiene para creer, se empeñe en hacerlo. Notemos, entonces, que bajo esta explicación, el estatus justificativo de un agente es *independiente* de si el agente es censurable o no al administrar sus actitudes doxásticas. En CREENCIA OBSTINADA, aunque el estatus justificativo de Millicent es positivo, esto no la autoriza para formar la creencia apropiada; después de todo, la presencia de un revocador no revocado le impide usar las buenas razones que tiene para creer justificadamente.

2.3. ALGUNOS TIPOS DE EXCUSA EN AUSENCIA DE JUSTIFICACIÓN

Williamson (por aparecer) ofrece razones a favor de la distinción entre creencia libre de censura y creencia justificada, aplicadas a lo que se conocen como casos buenos y casos malos relativos al escenario de cerebros en cubetas. CEREBRO EN CUBETA es ilustrativo del caso malo y el caso bueno puede ilustrarse al pensar en la contraparte de Neo, quien tiene sus mismos estados mentales y disposiciones, excepto que no ha sido relegado al mundo de cerebros en cubetas sino que se mantiene en el mundo real. Las posturas internistas consideran que ambos agentes o están justificados o no lo están. Además, se inclinan a pensar que, dado que ambos tienen los mismos estados mentales y que el agente en el caso bueno tiene creencias justificadas respecto del mundo externo, debemos concluir que Neo también tiene creencias justificadas.

Para Williamson, hay normas epistémicas que guían los procesos de formación de creencias de los agentes con el objetivo de alcanzar algunos fines epistémicos. Cuando hablamos de justificación, las normas epistémicas pertinentes son aquellas que están orientadas hacia la consecución del fin epistémico de tener creencias verdaderas. Por ejemplo, algunas normas vinculadas con la justificación son que el agente forme sólo

creencias verdaderas o que sus creencias constituyan conocimiento, o que sus creencias sean probables dada la evidencia o que sus creencias sean consistentes. Las normas de la justificación se satisfacen en la medida en la que el individuo adopta una actitud según la norma en cuestión, con independencia de cualquier otro tipo de consideración. Williamson llama a este tipo de normas de la justificación ‘J’. Notemos que un cerebro en una cubeta no puede formar creencias satisfaciendo normas J como la de la verdad o la del conocimiento, pero sí puede hacerlo satisfaciendo normas J como la de la evidencia —ajusta tus creencias a tu evidencia— o la de la consistencia.

Por su parte, hay normas relacionadas con las normas tipo J que tienen que ver con las disposiciones del individuo a formar creencias. Por ejemplo, podemos pensar en un tipo de norma, D (norma disposicional), cuyas condiciones de satisfacción consisten en que el agente sea *el tipo de agente* que suele satisfacer la norma J. También podemos pensar en otra norma, O (norma disposicional de hecho [*occurrent*]) cuyas condiciones de satisfacción consisten en que el agente forme la creencia que en esas circunstancias formaría el tipo de persona que satisface la norma J. Los tres tipos de normas, J, D y O, son independientes. De manera importante, es posible satisfacer normas tipo D y tipo O sin satisfacer normas tipo J.

CEREBRO EN CUBETA ilustra la posibilidad de satisfacer normas tipo D sin satisfacer normas tipo J. En efecto, podemos conceder que, antes de que su cerebro fuera puesto en la cubeta, Neo era el tipo de agente que solía satisfacer la norma J —por ejemplo, tomemos J como la norma de formar creencias verdaderas— al creer que tenía manos —al creer que *M*. Sin embargo, aunque no elimina su disposición a satisfacer la norma J, su nueva situación lo aparta de las circunstancias en las que su disposición sería exitosa respecto de la satisfacción de la norma J pertinente. Así, aunque en la nueva situación creer *M* no constituye una manera de satisfacer la norma J, el hecho de que haya formado la creencia de que *M* no hace que haya perdido su disposición a satisfacer J.

Para ilustrar la posibilidad de satisfacer normas tipo O sin satisfacer normas tipo J, consideremos el siguiente caso. Supongamos que, como Neo, Olivia es un agente cuyo cerebro ha sido recientemente puesto en una cubeta. A diferencia de Neo, a lo largo de

su vida como agente epistémico, Olivia no ha desarrollado la disposición a satisfacer la norma J. Sin embargo, como Neo, en esta ocasión forma la creencia *M* —es decir, adopta la actitud doxástica que adoptaría un agente con la disposición a satisfacer la norma J. Así, a pesar de que en el caso de Olivia es verdad que creer *M* no constituye una manera de satisfacer la norma J, esto no impide que ella pueda adoptar la actitud doxástica que adoptaría un agente con la disposición a satisfacer J —y, por ejemplo, crea, como Neo, aquello que se ajusta a su evidencia.

En el marco de estas distinciones que presenta Williamson se nos ofrece una explicación de cómo es que la creencia de un agente, a pesar de no estar justificada, puede, sin embargo, estar excusada y libre de censura. En mi perspectiva, podemos ver en la argumentación de Williamson dos tipos de consideraciones que *excusan* a un agente y que, sin eximirlo, atenúan las actitudes reactivas negativas que podríamos, en principio, tener frente a él, en vista de que hay evaluaciones de su situación que cuentan a su favor. En este sentido, aunque un agente no tenga una creencia justificada, esto no significa que no haya nada qué decir a su favor, de manera que nuestras reacciones ante su creencia no tienen que ser todas por completo negativas. Aunque un agente falle en alcanzar un fin epistémico (como satisfacer una norma tipo J), aún puede recibir evaluaciones positivas que lo excusan, si, por ejemplo, tiene una disposición pertinente o si adopta la actitud que, en su posición, adoptaría alguien que tuviera la disposición pertinente.

CEREBRO EN CUBETA es ilustrativo de lo primero, en la medida en que, aunque al creer *M* Neo no satisfaga la norma J —por ejemplo, formar creencias verdaderas—, el hecho de que tenga la disposición a satisfacer la norma J —y de que esa disposición sea la que explica su creencia— constituye una excusa a su favor. Además, el caso de Olivia es ilustrativo de lo segundo, en la medida en que, aunque al creer *M* no satisfaga la norma J —por ejemplo, formar creencias verdaderas—, y, a diferencia de Neo, no tenga la disposición a satisfacer la norma J, el hecho de que crea lo que, en su situación, creería un agente (como Neo) con la disposición a satisfacer J constituye una excusa a su favor.

3. CONCLUSIÓN

Las evaluaciones que hacemos de las creencias de los agentes son muy variadas. La manera más directa en que podemos evaluar sus creencias es respecto de la satisfacción de normas epistémicas, las cuales permitirían la obtención de fines epistémicos relevantes. Sin embargo, las evaluaciones de las creencias no se agotan en esto. El hecho de que consideremos que somos responsables de creer manifiesta la complejidad de dichas evaluaciones. En efecto, más allá de que sea apropiada la adopción de actitudes reactivas epistémicas, hay distintos tipos de consideraciones que pueden contar a favor de un agente y su creencia, y que pueden alterar las actitudes reactivas que les dirigimos. La variedad involucrada en ámbito de las excusas epistémicas da cuenta de esto. Por ejemplo, aunque un agente falle en el objetivo de obtener una creencia justificada, esto no sanciona que haya consideraciones que hablan a favor del agente en virtud de las cuales su creencia resulta libre de censura.

Un resultado importante de este capítulo consiste en ofrecer razones para pensar que hay dos dimensiones distintas y, en cierta medida, independientes, de la evaluación de las creencias de un agente. Por un lado, está la dimensión en la que evaluamos su desempeño con base en las políticas de revisión doxástica que ha seguido al buscar alcanzar fines epistémicos. En esta dimensión, la evaluación positiva más significativa que puede recibir el agente es que tenga una creencia libre de censura. Sin embargo, el mejor desempeño en dicha dimensión no le garantiza siempre al agente que alcance los fines epistémicos deseados, como tener una creencia justificada. Esto nos remite a la segunda dimensión en que evaluamos el desempeño del agente, a saber, aquella concerniente al logro de los fines epistémicos relevantes. Un rasgo importante de la segunda dimensión de evaluación es que hay situaciones en que alcanzar los fines epistémicos escapa al agente, es decir, hay situaciones en la que el logro de los fines no depende enteramente de él —dependería, además, como en CEBRO EN CUBETA, de que las circunstancias cooperen—.

Desde mi punto de vista, el ámbito de la responsabilidad epistémica se concentra en gran medida en la primera dimensión, la de aquello que depende del agente, a saber, las políticas que rigen sus procesos de revisión doxástica. Lo que subyace al hecho

de que consideremos a los agentes responsables de sus creencias es que valoramos que los agentes *manifesten* que les importan los fines epistémicos pertinentes. El dominio en que esto se manifiesta es el de las políticas de revisión doxástica.

CONCLUSIONES

Hace parte de nuestras prácticas epistémicas el hecho de que atribuimos responsabilidad por nuestras creencias, es decir, el hecho de que consideramos apropiado dirigir a otros agentes cierto tipo de reacciones en virtud de lo que creen. A diferencia del fenómeno de la responsabilidad moral que se manifiesta en nuestras prácticas morales, el fenómeno de la responsabilidad por creer sólo recientemente ha empezado a ser abordado de manera significativa en la literatura epistemológica. Mi investigación debe ser vista como una contribución al reconocimiento del fenómeno y a su comprensión.

En el capítulo I he ofrecido razones a favor del reconocimiento del fenómeno de la responsabilidad por creer. Hay dos resultados importantes del capítulo. En primer lugar, he defendido que nuestras prácticas epistémicas manifiestan una exigencia epistémica básica que está a la base del tipo de reacciones asociadas a la responsabilidad, a saber, las actitudes reactivas epistémicas. En segundo lugar, he tratado de mostrar que, en la medida en que estas actitudes manifiestan aspectos de la significación de la relación con el agente, bajo una comprensión apropiada de ellas no han de verse como expresiones de sanciones o castigos.

En el capítulo II he discurrido en torno a la relación entre responsabilidad y control en el caso de las creencias. Hay dos resultados importantes del capítulo. El primero consiste en ofrecer una manera de comprender cómo el vínculo entre responsabilidad y control puede sostenerse en el caso de las creencias, incluso a pesar de que no tengamos control voluntario respecto de ellas. A partir de la idea de control evaluativo de Hieronymi, he defendido que hay un sentido relevante según el cual las creencias dependen de nosotros. Así, aunque resulte que el control voluntario no es necesario para la responsabilidad por creer, hay un sentido distinto en que sigue siendo correcto que una condición de control es necesaria para la responsabilidad por creer. El segundo resultado del capítulo consiste en defender la idea de que para ser responsable de una

creencia no es necesario que ésta sea el resultado de un ejercicio de la reflexión, entendida como una capacidad de orden superior.

En el capítulo III he presentado la postura sobre la responsabilidad que favorezco, a saber, la postura de *responsabilidad como exigibilidad de responder*. El capítulo comienza trazando una distinción entre dos preguntas respecto de la responsabilidad por creer. Por un lado, tenemos la pregunta por los rasgos de la actitud de creer en virtud de los cuales un agente con creencias es responsable. Por otro, tenemos la pregunta por las capacidades que hacen posible que un agente forme creencias en virtud de las cuales es responsable. La postura que he defendido surge como respuesta a la primera pregunta. He defendido que la exigibilidad de responder se puede entender de la siguiente manera:

(EXIGIBILIDAD-R*) Es apropiado exigir a un agente que responda por creer que p si y sólo si
 (a) ha resuelto afirmativamente la pregunta de si p de modo que la creencia resultante revela su balance de consideraciones concernientes a p , o (b) es apropiado exigirle que se comprometa con que p de manera tal que dicho compromiso revele el balance que haría de consideraciones concernientes a la pregunta de si p .

He defendido la postura de algunas objeciones posibles a la propuesta de que la condición de exigibilidad de responder es tanto una condición suficiente como una condición necesaria de la responsabilidad de creer. Por su parte, al responder a la segunda pregunta, he defendido que la sensibilidad a razones es la capacidad que un agente responsable de sus creencias debe tener.

El trabajo con los casos considerados en este capítulo me ha permitido, además, comenzar a trazar la distinción entre consideraciones que excusan y consideraciones que eximen, cuyo desarrollo culmina en el capítulo V. De manera importante, he defendido que mientras que las excusas atenúan las actitudes reactivas epistémicas sin excluir al agente de las prácticas de responsabilidad, las exenciones lo excluyen de estas prácticas en la medida en que manifiestan maneras, más o menos localizadas, de afectar la sensibilidad a razones de los agentes.

En el resto de la investigación he extendido esta postura de la responsabilidad para examinar su relación con los conceptos de censurabilidad y elogiabilidad, y, más tarde, con el de justificación. En el capítulo IV argumento que de los análisis destacados de

censurabilidad y elogiabilidad epistémicas no se puede hacer una extrapolación apropiada para obtener un análisis de la responsabilidad epistémica. La razón es que, por un lado, en los análisis que considero el rasgo asociado con la producción de la creencia a partir del carácter cognitivo fiable desempeña un papel central al momento de comprender la elogiabilidad o censurabilidad de una creencia. Pero este tipo de rasgo no figura, a mi parecer, de manera prominente al momento de tratar de comprender el fenómeno de la responsabilidad de creer. Por otro lado, hay casos que aquellos análisis no parecen explicar apropiadamente. Adicionalmente, en este capítulo he argumentado que los modos en que podrían construirse conceptos de responsabilidad epistémica en términos de atribuibilidad y de responsabilización no serían suficientes, por sí mismos, para explicar algunos casos. En este sentido, la postura de responsabilidad como exigibilidad de responder se ajusta mejor al desafío explicativo del fenómeno de la responsabilidad de creer.

Finalmente, en el capítulo V he discurrido en torno a la relación entre responsabilidad por creer, censurabilidad y estatus justificativo. He identificado tres maneras distintas en que una creencia puede estar libre de censura y, para hacerlo, he presentado caracterizaciones más específicas de exenciones y excusas. El propósito del capítulo ha sido mostrar la necesidad de un marco bidimensional de evaluación doxástica, en el que se distinga entre la censurabilidad de una creencia y el estatus justificativo del agente respecto de ésta.

Tras esta investigación en torno a la responsabilidad por creer, hay varias rutas de investigación pendientes cuyo abordaje profundizaría nuestra comprensión del fenómeno de la responsabilidad. A continuación menciono algunas.

Primero, valdría la pena explorar la manera en que la responsabilidad epistémica se relaciona con la responsabilidad moral. Los análisis de la responsabilidad moral suelen identificar dos condiciones necesarias: una condición de control y otra condición epistémica (o cognitiva). Respecto de la postura de la responsabilidad por creer que he defendido, he tratado de mostrar que hay lugar para una versión de la condición de control. Sin embargo, no es completamente claro cómo una concepción de la responsabilidad por creer daría lugar a una condición epistémica, al menos bajo cierta inter-

pretación de la misma. En el caso de la responsabilidad moral, se ha discutido si para ser responsable de una acción se requiere que uno sepa o crea justificadamente que está llevándola a cabo. Si bien este tipo de condición epistémica puede tener alguna motivación en principio razonable, al plantear la condición análoga para la responsabilidad epistémica, la razonabilidad de este tipo de formulación de la condición epistémica se debilita. En efecto, de acuerdo con mi postura, es falso que para que un agente sea responsable de creer que p se requiera que sepa o crea justificadamente que está creyendo que p . Si pensamos que hay algo como una concepción general de la responsabilidad, con algunos rasgos generales compartidos por las distintas maneras en que se particulariza el fenómeno de la responsabilidad en dominios específicos como el moral o el epistémico, entonces parece que tenemos razones para descartar ciertas formulaciones de la condición epistémica, en la medida en que no se extrapolan fácilmente desde el dominio de la responsabilidad moral a otros dominios como el epistémico.

Segundo, con base en el marco de responsabilidad de creer ofrecido, una manera de extender la investigación consiste en ofrecer explicaciones detalladas de las actitudes reactivas epistémicas. ¿En qué consisten exactamente, por ejemplo, la desconfianza o la indignación epistémicas? Esta vertiente investigativa es amplia y permanece poco explorada en las discusiones epistemológicas actuales.

Tercero, resultaría iluminador un análisis detallado de la manera en que los sesgos y algunas condiciones psicológicas afectan la responsabilidad por creer. Esta cuestión se mencionó brevemente en la investigación, pero una indagación más profunda respecto de estos factores sería muy provechosa. Aunque actualmente hay trabajos respecto de la relación entre creencias y, sesgos y condiciones psicológicas, sería interesante abordar este asunto desde la perspectiva de la responsabilidad epistémica.

Por último, sería interesante continuar el trabajo acerca de la responsabilidad por creer abordando el fenómeno de la ignorancia motivada. La pregunta aquí consistiría en lo siguiente: ¿cómo afecta nuestros veredictos de responsabilidad el hecho de que nuestras creencias estén incluidas por ignorancia motivada?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alston, William (1988) The Deontological Conception of Epistemic Justification. *Philosophical Perspectives*, v. 2, 257-299.
- Alvarez, Maria (2017) Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (E. Zalta, ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>>.
- Anaya, Alfonso & Rodríguez, Diego (manuscrito). What Is the Actual Problem with Being Self-Undermining? Conciliationism and Rational Obstacles.
- Anscombe, G. Elizabeth M. (1957) *Intention*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Aristóteles (1970) [EN] *Ética a Nicómaco* (M. Araujo y J. Marías, trads.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Basu, Rima (2019) What We Epistemically Owe to Each Other. *Philosophical Studies*, v. 176, n. 4, 915-931.
- BonJour, Lawrence (1985) *The Structure of Empirical Knowledge*. Harvard: Harvard University Press.
- Brandom, Robert (2000) *Articulating Reasons*. Cambridge: Harvard University Press.
- ____ (2009) *Reasons in Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brown, Jessica (2017) Blame and Wrongdoing. *Episteme*, v. 14, n. 3, 275-296.
- ____ (2020) What is Epistemic Blame? *Noûs*, v. 54, n. 2, 389-407.
- Chignell, Andrew (2018) The Ethics of Belief. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (E. Zalta, ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief/>>.
- Doris, John (2015) *Talking to Our Selves: Reflection, Ignorance, and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Dutant, Julien & Dorsch, Fabian (eds.) (por aparecer) *The New Evil Demon*. Oxford: Oxford UP.
- Esopo (1978) *Fábulas de Esopo, Vida de Esopo, Fábulas de Babrio*. Madrid: Gredos.
- Feldman, Richard (2000) The Ethics of Belief. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 60, n. 3, 667-695.
- ____ (2001) Voluntary Belief and Epistemic Evaluation. En *Knowledge, Truth, and Duty* (M. Steup, ed.). New York: Oxford University Press, 77-92.
- Fernández, Miguel A. (2013) The Possibility of Epistemic Responsibility. *Philosophical Issues*, v. 23, 109-131.

- Frankfurt, Harry (1969) Alternate possibilities and moral responsibility. *Journal of Philosophy*, LXVI, n. 2. [Reimpreso en Frankfurt (1998): 1-10]. Las referencias de página corresponden a la reimpresión.
- _____ (1978) The Problem of Action. *American Philosophical Quarterly*, v. 15. [Reimpreso en Frankfurt (1998): 69-79]. Las referencias de página corresponden a la reimpresión.
- _____ (1998) *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fricker, Miranda (2007) *Epistemic Injustice*. Oxford: Oxford University Press.
- Friedman, Jane (2019) Inquiry and Belief. *Noûs*, v. 53, n. 2, 296-315.
- Greco, John (2002) Knowledge as Credit for True Belief. En *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology* (M. DePaul & L. Zagzebski, eds.). Oxford: Oxford University Press, 111-134.
- _____ (2010) The Nature of Knowledge. En *Achieving Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 71-91.
- Goldberg, Sanford (2018) *To the Best of Our Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, Alvin (1979) What is Justified Belief? En *Justification and Knowledge* (G. Pappas, ed.). Dordrecht: D. Reidel.
- _____ (1980) The Internalist Conception of Justification. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 5, n. 1, 27-51.
- _____ (1986) *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University.
- _____ (2009) Internalism, Externalism, and the Architecture of Justification. *Journal of Philosophy*, v. 106, n. 6, 309-338.
- Helm, Bennett (2014) Trust as a Reactive Attitude. En *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, vol. 2 (D. Shoemaker & N. Tognazzini eds.). Oxford: Oxford University Press, 187-215.
- Hieronymi, Pamela (2004) The Force and Fairness of Blame. *Philosophical Perspectives*, v. 18, 115-148.
- _____ (2006) Controlling Attitudes. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 87, 45-74.
- _____ (2008) Responsibility for Believing. *Synthese*, v. 161, 357-373.
- _____ (2009a) Believing at Will. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 39, suppl. vol. 35, 149-187.
- _____ (2009b) Two Kinds of Agency. En *Mental Actions* (L. O'Brien & M. Soteriou, eds.). Oxford: Oxford University Press, 138-162.
- _____ (2014) Reflection and Responsibility. *Philosophy & Public Affairs*, v. 42, n. 1, 3-41.
- _____ (2019) I'll Bet You Think This Blame Is About You. En *Oxford Studies in Agency and Responsibility* (v. 5) (J. Coates & N. Tognazzini, eds.) New York: Oxford University Press, 60-87.

- ____ (2020) *Freedom, Resentment, and The Metaphysics of Morals*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kauppinen, Antti (2018) Epistemic Norms and Epistemic Accountability. *Philosophers' Imprint*, v. 18, n. 8.
- Kornblith, Hilary (1983) Justified Belief and Epistemically Responsible Action. *The Philosophical Review*, v. 92, n. 1, 33-48.
- ____ (2012) *On Reflection*. Oxford: Oxford University Press.
- Lackey, Jennifer (2008) *Learning from Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Lasonen-Aarnio, Maria (2014) Higher-Order Evidence and the Limits of Defeat. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 88, n. 2, 314-345.
- Levy, Neil (2007) Doxastic Responsibility. *Synthese*, v. 155, 127-155.
- Littlejohn, Clayton (por aparecer) A Plea for Epistemic Excuses. En Dutant & Dorsch, (por aparecer).
- Lynch, Michael P. (2018) Arrogance, Truth and Public Discourse. *Episteme*, v. 15, n. 3, 283-296.
- Mason, Cathy (2020) The epistemic demands of friendship: friendship as inherently knowledge-involving. *Synthese*. Publicación adelantada en línea.
- McCormick, Miriam (2015) *Believing Against the Evidence. Agency and the Ethics of Belief*. New York: Routledge.
- McHugh, Connor (2013) Epistemic Responsibility and Doxastic Agency. *Philosophical Issues*, v. 23, 132-157.
- Orwell, George (1949) *1984*. Buenos Aires: Ediciones Destino, 2000.
- Nottelmann, Nikolaj (2007) *Blameworthy Belief*. Dordrecht: Springer.
- Pappas, George (2017) Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (E. Zalta, ed.). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/justep-intext/>>.
- Peels, Rik (2017) *Responsible Belief. A Theory in Ethics and Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Pritchard, Duncan (2005) *Epistemic Luck*. Oxford: Oxford University Press.
- ____ (2010) The Value Problem for Knowledge. En *The Nature and Value of Knowledge* (D. Pritchard, A. Millar & A. Haddock, eds.). Oxford: Oxford University Press, 5-24.
- Pryor, James (2001) Highlights of Recent Epistemology. *British Journal for the Philosophy of Science*, 52/1, 95-124.
- ____ (2004) What's Wrong with Moore's Argument?. *Philosophical Issues*, v. 14, n. 1: 349-78.

- Real Academia Española (2014) *Diccionario de la lengua española* (23.^a edición). URL = <https://dle.rae.es>.
- Scanlon, Thomas M. (1998) *What We Owe to Each Other*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- ____ (2015) Forms and Conditions of Responsibility. *The Nature of Moral Responsibility* (R. Clarke, M. McKenna & A. Smith, eds.). New York: Oxford University Press, 89-111.
- Shah, Nishi (2003) How Truth Governs Belief. *The Philosophical Review*, v. 112, n. 4, 447-482.
- ____ (2006) A New Argument for Evidentialism. *The Philosophical Quarterly*, v. 56, n. 225, 481-498.
- Sher, George. (2009) *Who Knew? Responsibility without Awareness*. New York: Oxford University Press.
- Shoemaker, David (2011) Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility. En *Ethics*, v. 121, 602-632.
- ____ (2015) *Responsibility from the Margins*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Angela (2005) Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life. *Ethics*, v. 115, 236-271.
- ____ (2008a) Character, Blameworthiness, and Blame: Comments on George Sher's *In Praise of Blame*. *Philosophical Studies*, v. 137, n. 1, 31-39.
- ____ (2008b) Control, Responsibility, and Moral Assessment. *Philosophical Studies*, v. 138, 367-392.
- ____ (2012) Attributability, Answerability, and Accountability: In Defense of a Unified Account. *Ethics*, v. 122, 575-589.
- ____ (2015) Responsibility as Answerability. *Inquiry*, v. 58, n. 2, 99-126.
- ____ (2019) Who's Afraid of a Little Resentment? En *Oxford Studies in Agency and Responsibility* (v. 6), (D. Shoemaker, ed.). New York: Oxford University Press, 85-111.
- Sosa, Ernest (2007) A Virtue Epistemology. En *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge* (v. 1). Oxford: Clarendon Press, 22-43.
- Strawson, Peter F. (1962). Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*, v. XLVIII. [Reimpreso en (2008) *Freedom and Resentment and Other Essays*. New York: Routledge, 1-28]. Las referencias de página corresponden a la reimpresión.
- Strawson, Galen (2003) Mental Ballistics or the Involuntariness of Spontaneity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 103, n. 1, 227-256.
- Talbert, Matthew (2012) Moral Competence, Moral Blame, and Protest. *Journal of Ethics*, v. 16, n. 1, 89-109.
- ____ (2016) *Moral Responsibility*. Cambridge: Polity.

- ____ (2019) Moral Responsibility. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (E. Zalta, ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-responsibility/>>.
- Tollefsen, Deborah P. (2017) Epistemic Reactive Attitudes. *American Philosophical Quarterly*, v. 54, n. 4, 353-66.
- Treffert, Darold A. (2009) The savant syndrome: an extraordinary condition. A synopsis: past, present, future. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, v. 364, 1351-1357.
- Turri, John (2010) On the Relationship between Propositional and Doxastic Justification. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. LXXX, n. 2, 312-326.
- Vargas, Manuel (2005) The Truth about Tracing. *Midwest Studies in Philosophy*, v. XXIX, 269-291.
- ____ (2010) Responsibility in a World of Causes. *Philosophic Exchange*, v. 40, n. 1, 1-23.
- Vargas, Manuel (2013) *Building Better Beings: A Theory of Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- ____ (manuscrito) Blame and Retribution.
- Velleman, J. David (2000) On the Aim of Belief. En *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press, 244-281.
- Wallace, R. Jay. (1996) *Responsibility and the Moral Sentiments*. Boston, MA: Harvard University Press.
- Watson, Gary (1975) Free Agency. *Journal of Philosophy*, v. 72, n. 8, 205-220. [Reimpreso en Watson (2004): 13-32]. Las referencias de página corresponden a la reimpresión.
- ____ (1987) Responsibility and the Limits of Evil. En *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology* (F. Schoeman ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 256-86. [Reimpreso en Watson (2004): 219-259]. Las referencias de página corresponden a la reimpresión.
- ____ (1996) Two Faces of Responsibility. *Philosophical Topics*, v. 24, n. 2, 227-48. [Reimpreso en Watson (2004): 260-288]. Las referencias de página corresponden a la reimpresión.
- ____ (2004) *Agency and Answerability*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Bernard (1973) Deciding to Believe. En *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press, 136-151.
- Williamson, Timothy (por aparecer) Justifications, Excuses, and Sceptical Scenarios. En Dutant & Dorsch (por aparecer).
- Wolf, Susan (1990) *Freedom Within Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Yalcin, Seth (2018) Belief as Question-Sensitive. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 97, n. 1, 23-47.
- Zagzebski, Linda (2001) Must Knowers Be Agents? En *Virtue Epistemology* (A. Fairweather & L. Zagzebski, eds.). Oxford: Oxford University Press, 142-157.

____ (2003) Intellectual Motivation and the Good of Truth. En *Intellectual Virtue* (M. DePaul & L. Zagzebski, eds.). Oxford: Claredon Press, 135-154.

____ (2005) Virtue Epistemology. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.