



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

EPISTEMOLOGÍA DEL TESTIMONIO: UNA APROXIMACIÓN ANTI-INDIVIDUALISTA

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA: FRANCISCO JAVIER RAMÍREZ MIRANDA

TUTOR PRINCIPAL:

DR. MIGUEL ÁNGEL FERNÁNDEZ VARGAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MÉXICO, JUNIO DEL 2023.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

Agradecimientos	4
Introducción general	6
I. La barrera del conocimiento testimonial, cadenas testimoniales y redes sociales.	10
II. El inicio del testimonio humano	12
III. Los problemas del testimonio	15
IV. Resumen de tesis, orden y tesis general a defender	22
Capítulo 1. La naturaleza del testimonio	24
1.0 Introducción al capítulo	24
1.1 Clasificación general y particular del concepto de testimonio	25
1.1.1 Testimonio formal y natural	25
1.1.2 Orígenes formales del testimonio: algunos aprendizajes	27
1.1.3 Tipos de testimonio: mundano, moral, estético y matemático	29
1.1.4 Testimonio según su vehículo: testimonio no verbal y emitido por entidades artificiales	31
1.1.5 Creencias testimoniales	32
1.1.6 Resumen e integración	35
1.2 Definiciones del testimonio natural	36
1.2.1 Versión amplia de la definición de testimonio (Broad View)	36
1.2.1.1 Problemas con la ‘Versión amplia’ de la definición de testimonio	37
1.2.2 Versión restringida de la definición del testimonio (Narrow View)	38
1.2.2.1 Problemas con la Versión restringida de la definición de testimonio	39
1.2.3 Versión moderada de la definición del testimonio	40
1.2.3.1 Problemas con la ‘Versión moderada’ de la definición de testimonio	41
1.2.4 Resumen	41
1.2.5 Versión disyuntiva de la definición de testimonio	42
1.2.5.1 Problemas con la Versión disyuntiva de la definición de testimonio	44
1.2.6 Testimonio y entidades artificiales	46
1.2.7 Resumen y conclusión	50
1.3 Conclusión y resumen del capítulo	51
Capítulo 2. El debate Reduccionismo—No-reduccionismo en la epistemología del testimonio.	53
2.0 Introducción al capítulo	53
2.1 Antecedentes y bases del debate reduccionismo— no reduccionismo en la epistemología del testimonio	54
2.1.1 Epistemología del testimonio de Hume	54
2.1.2 Epistemología del testimonio de Thomas Reid	57
2.1.3 El legado de David Hume y Thomas Reid: los mecanismos psicológicos subyacentes en la aceptación o rechazo del testimonio.	58
2.1.4 Monitoreo epistémico	60
2.2 Reduccionismo	64
2.2.1 Reduccionismo local	66
2.2.1.1 Componente de razones positivas y formulación del reduccionismo local	67

2.2.2 Refutando al reduccionismo local.	69
2.2.3 Resumen y conclusión	73
2.3 No reduccionismo	74
2.3.1 Formulación inicial del no reduccionismo	76
2.3.2 La contribución positiva del entorno o el medio ambiente a la fiabilidad del testimonio, según el no reduccionismo.	77
2.3.3 Contrarrestando la fuerza del no reduccionismo: la no deseabilidad de MT	78
2.3.4 Refutando al no reduccionismo.	81
2.3.5 Resumen y conclusión	84
2.4 Conclusión del capítulo	84
Capítulo 3. Otras respuestas al problema del conocimiento testimonial	86
3.0 Introducción al capítulo	86
3.1 Teoría híbrida o dualismo	86
3.1.1 La función de las razones positivas en la teoría híbrida	89
3.1.2 Refutando a la teoría híbrida y al reduccionismo: la no necesidad de las razones positivas.	91
3.2 El espacio de posibilidades desde aquí y orden argumentativo del resto del capítulo.	94
3.3 La presencia intermitente de las razones positivas en la adquisición de conocimiento testimonial.	95
3.3.1 Epistemología del testimonio idealizada y no idealizada	95
3.3.2 El testimonio y sus diversos contextos.	99
3.3.4 Posibles críticas y respuestas a las mismas	105
3.4 Resumen del capítulo	107
Conclusión general	108
Referencias	110

Agradecimientos

Recientemente en epistemología ha comenzado a aparecer cada vez más el término «Experiencia transformativa» (Paul 2014). Con este término, los epistemólogos hacen referencia a dichas experiencias que te transforman o te cambian epistémicamente y, por tanto, personalmente, por ejemplo tener un hijo o enamorarse por vez primera. Se argumenta que cuando una persona se transforma epistémicamente gana conocimiento sobre cómo se siente y se maneja una situación, cuestión que no sería posible sin haberla vivido. La presente tesis, siendo ella misma ya una experiencia transformativa, no estuvo exenta de varios eventos que me han cambiado epistémica y personalmente, para bien y para mal.

El proceso fue arduo, principalmente por las vivencias personales y lo que significa terminar una tesis en una pandemia. A veces pasaban los días sintiendo que no era un sujeto epistémicamente productivo y valioso. Pero gracias a que en todo este largo proceso hubo personas que me apoyaron incondicionalmente, pude sobrellevar dicha situación y llevar a su fin este proyecto. Es justamente a dichas personas, y también instituciones, que enseguida quiero agradecerles (aun cuando la práctica de agradecer, me parece ya es en sí misma ingrata).

Quiero comenzar agradeciendo a la familia Salgado. A Leticia Salgado, Fernanda Salgado y Alejandro Salgado. Han sido un gran apoyo emocional. La Ciudad de México es una hiedra de mil cabezas, que cuenta con casi todo lo negativo y positivo que una persona promedio puede llegar a imaginar. Fueron ellos quienes me hicieron ver que era una mala idea intentar afrontar la hiedra y que, más bien, lo que tenía que hacer era aprender a esquivar sus movimientos. Quiero agradecer sobre todo a Alejandro Salgado, por su compañía vespertina y por escuchar todas mis peroratas filosóficas. No hay un amigo tan fiel como él.

Quiero agradecer a Rosalba Miranda que durante todo este proceso me acompañó y me dio los suficientes ánimos para estar bien, siendo así la mejor compañía emocional. Le agradezco sobre todo que haya sido quien me introdujo por primera vez al mundo de la escritura y el pensamiento a una edad temprana.

Quiero agradecer, asimismo, a Lizey Haro, quien ha sido la experiencia transformativa más bonita, significativa y, sobre todo positiva, de los últimos dos años. Sin su motivación no podría haber terminado este proyecto. Junto a ella he logrado entender en la práctica lo que significa ser un buen oyente (receptor)—hablante (emisor). También ha sido una de las múltiples personas que me han ayudado a revisar el contenido de la presente tesis, de forma que sea mucho más clara para todo público.

Agradezco a mi tutor, al Dr. Miguel Ángel Fernández Vargas, por su paciencia, apoyo y comprensión. Me llevo sobre todo aprendizajes de los procesos de enseñanza. En las revisiones y sesiones que he tenido con él he aprendido que para guiar a alguien en el

pensamiento se requiere paciencia, claridad en el uso del lenguaje y la realización de preguntas adecuadas. Pero creo que lo que más he aprendido de él es que, como estudiante, es necesaria la autocrítica constante, que es en donde uno describe sus falencias y donde uno mismo puede comenzar a mejorar un proyecto filosófico pero también personal.

Agradezco a mi revisora, a la Dra. Ma. de los Ángeles Eraña Lagos, y a mis lectores, al Dr. Santiago Echeverri, Al Dr. Eduardo García y al Dr. Ricardo Vazquez, por sus atinados comentarios.

Agradezco a Emmanuel Ramírez, Mario Gensollen y Marc Rolland, que hacen filosofía a su modo y que me han enseñado a hacerla cada día mejor. Agradezco a mis amigos Ma. Guadalupe Galaviz y Diego Leyva que han sido unos grandes compañeros de experiencias transformativas. También hacen filosofía, a veces sin que lo sepan. Agradezco a Verónica García, porque muchas veces ha sido mi contención filosófica, aun cuando ella misma no se dedica a la filosofía (sino a algo más humano todavía). A Lucero Kantún, de igual forma le agradezco, sin su forma de ver la vida no podría haber sonreído por todo este tiempo.

No puedo dejar de agradecer a todos mis profesores durante la maestría, he aprendido muchos de ellos, a veces incluso hasta con una simple afirmación. A la UNAM y al Instituto de Investigaciones filosóficas, que son un gran lugar para realizar investigación. Al CONAHCYT quien ha financiado gran parte de la presente investigación. Asimismo, esta investigación fue realizada al Programa UNAM-PAPIIT, dentro del proyecto IN400621: «Alcances y límites del externismo epistémico».

Muchas otras personas estuvieron detrás de este proceso. A todos ellos y a todas ellas quiero agradecerles, aun cuando no les haya mencionado explícitamente. Puede que no me dé la memoria o que al mencionarlos no logre expresar con suma claridad todo lo que han aportado en mi vida.

Introducción general

Mucha gente lo desconoce —sobre todo expertos en astronomía— pero desde el siglo XIX «sabemos» que existen seres vivos e inteligentes en la Luna. No sólo eso, se trata de seres muy especiales. Son seres con cuerpo de humano pero con alas de murciélago. Y no se encuentran solos. Al parecer cohabitan con unicornios y castores bípedos. Nuestra imaginación, entonces, no se encuentra del todo equivocada... o al menos, todo esto es lo que las palabras de Richard Adams Locke (1800-1871) nos hicieron creer... por seis días.

Richard Adams Locke fue un ser vivo común y corriente salvo por tres razones. La primera, quizás la menos interesante, es que fue un expatriado inglés. La segunda, un poco más interesante pero no por ello del todo relevante, es que fue descendiente del reconocido filósofo John Locke (1632—1704). La tercera, y más interesante de las tres, es que fue la mente maestra de lo que algunos consideran como la primer *Fake News* de la historia contemporánea¹: «Great Moon Hoax». El Great Moon Hoax se trata de una serie de seis publicaciones ficticias del diario *The New York Sun*, que iniciaron el 21 de agosto de 1835. Su principal objetivo, como lo respaldan algunos estudios², fue elevar las ventas de este prístino periódico.

La primera publicación se trataba de la nota del editor —Richard Adams Locke— que llevaba por título «Celestial Discoveries». Su contenido afirmaba que el astrónomo y matemático inglés John Herschel (1792-1871), quien por cierto desconoció las publicaciones, había descubierto, con su potente telescopio, seres vivos en la Luna. Adams Locke y su imaginación lograban, además, agregar credibilidad al conjunto de noticias que vendrían en días posteriores, pues especificaba a detalle la composición del telescopio³: un lente de 7 toneladas y un poder de aumento de 4,200 veces.

Los lectores fueron adquiriendo mayor interés tras la segunda y tercer publicación, en donde se mencionaba el método y procedimiento de Herschel, además del descubrimiento de los ya mencionados unicornios y castores bípedos. Pero no fue hasta la cuarta publicación, el día 24 de agosto, que los lectores quedaron estupefactos, debido a la «prueba» que esta nueva

¹ Para una defensa de esto, véase Abad (2019).

² Me refiero principalmente a los artículos de Abad (2019) y de Kornél Vida (2012).

³ Pero no sólo eso. Adams, además, agregaba en esta primera nota editorial que los resultados estaban acreditados y respaldados por el *Edinburgh Journal of Science*.

entrega llevaba adjunta. Se trataba de una litografía en donde se develaba lo que eran los seres vivos alados —o *man-bat* como, se decía, Herschel los había bautizado— que vivían en el «Ruby Colosseum» (un prado con ríos y montes) (véase figura 1; *abajo*). La descripción de estos «extraterrestres» decía lo siguiente:

They averaged four feet in height, were covered, except on the face, with short and glossy copper-colored hair, and had wings composed of a thin membrane, without hair, lying snugly upon their backs, from the top of their shoulders to the calves of their legs. The face, which was of a yellowish flesh color, was a slight improvement upon that of the large orang outang, being more open and intelligent in its expression, and having a much greater expansion of forehead. The mouth, however, was very prominent, though somewhat relieved by a thick beard upon the lower jaw, and by lips far more human than those of any species of simia genus. (Adams Locke 1975:7)



(Figura 1. Wikipedia, 2021. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Great_Moon_Hoax#/media/Archivo:Great-Moon-Hoax-1835-New-York-Sun-lithograph-298px.jpg).

Estos seres vivos no sólo contaban con la extraordinaria capacidad de volar, sino, según decía la nota, también de conversación inteligente y, por si fuera poco, tenían el descaro de aparearse en público. Del mismo modo, Adams Locke decía que Herschel, temeroso de que sus palabras no fueran dignas de crédito, publicaría posteriormente a detalle los hechos junto con los certificados de las autoridades militares y civiles, así como de los ministros religiosos (que se consideraban autoridades), quienes habían verificado todo por sí mismos.

En los dos últimos días, Adams Locke simplemente se encargó de seguir alimentando la imaginación de sus lectores. Y, con ello, lograr su objetivo: elevar la venta del periódico *The sun*. Kornél Vidal, por ejemplo, nos ofrece los datos concretos. Nos dice lo siguiente:

The very first extract of the series remained unnoticed, but the subsequent reports caused quite a stir: the circulation of *The Sun* soared to 19,360 —a two and a half fold increase within a few days — propelling it to become the top-selling daily paper in the world! (The *London Times* had a daily circulation of 17,000.) Crowds stormed the newspaper office racing for the next issue, and the steam press was working round the clock to meet the increased demand. Space for advertisements could be guaranteed only if the material was submitted before 6 p.m. (Kornél Vidal 2012: 435)

Fue tan grande el éxito que la noticia rompió fronteras. Llegó a Europa, en donde *The Daily Advertiser* republicó cada una de las seis notas periodísticas. Pero estas seis notas no fueron únicamente dignas de atención de lectores comunes y corrientes, sino que hasta el mismo Edgar Alan Poe, quien dijo nunca haber creído todo, se inspiró en ellas y escribió «Hans Phaall – A Tale», después republicado como «The Unparalleled Adventure of One Hans Pfaall».

Las seis publicaciones fueron desmentidas hasta el 31 de agosto, cuando James Gordon's Bennett's, editor y jefe de *The New York Herald*, unos de los periódicos competidores con *The sun*, publicó «The Astronomical Hoax Explained».

Las publicaciones falsas de *The sun* fueron la «prueba» viva de que la ciencia era capaz de descubrir cualquier cosa, incluida la vida de otros seres. No obstante, también era/es prueba de la ingenuidad humana y lo aburrido que a veces suele ser la verdad, ya que, seguramente, cuando se supo que todo era falso, el ánimo y las emociones de la gente cayeron en picada. La ciencia no había descubierto la extraordinaria, pero quizás aburrida, secuencia del ADN ni la sosa composición de una célula o la existencia de un nuevo planeta o galaxia *sin habitantes*, sino los divertidos y despampanantes, pero falsos e irreales, seres alados y sus cohabitantes lunares los unicornios y castores bípedos. Todo mundo, emocionado y, por su puesto, engañado, lo creyó.

El Great Moon Hoax nos permite observar algunas cosas importantes. Sobre todo el hecho de que la estructura de las *Fake News* contemporáneas son parecidas a la del Great Moon Hoax. Específicamente porque la mayoría presentan el *Efecto de cascada*⁴. El efecto de cascada sucede cuando confiamos en las personas más allegadas a nosotros o acreditadas por su larga reputación⁵. Se da, principalmente, cuando desconocemos de un tema. En el caso de Great Moon Hoax, el efecto cascada se presenta cuando todo mundo hablaba de este hecho y también porque las personas, en su mayoría, eran ampliamente ignorantes sobre astronomía. Se tomaba, asimismo, a diferentes autoridades consideradas en aquel momento como tal, que confirmaban los hechos: desde el matemático y astrónomo Herschel, *The Edinburgh Journal of Science*, hasta militares y líderes religiosos.

⁴ Véase, por ejemplo, O'Connor & Weatherall (2019) y Sunstein (2014).

⁵ La confianza en otros y el criterio de reputación son dos de los mecanismos que también funcionan dentro del efecto de cascada. Véase, por ejemplo, Mercier (2020) para la explicación de este y otros mecanismos (los cuales serán analizados en la presente tesis). Véase, asimismo, a Origgi (2018 & 2020) para una explicación del mecanismo de reputación y sus consecuencias en la epistemología del testimonio.

Pensemos por un momento, del mismo modo, en la cantidad de información que hoy en día estamos expuestos. Concentrémonos, por ejemplo, en las redes sociales (como Twitter, Facebook o Instagram), en donde los medios han ganado gran sitio para expandir no sólo noticias falsas, sino también información que, aún siendo verdadera, puede generar incertidumbre o ser engañosa, dando oportunidad para la formación de creencias falsas⁶. Vivimos, entonces, en una época en la que prolifera la información, la cual a menudo es falsa, incierta o engañosa.

Ejemplo vivo de ciertos fenómenos contemporáneos en donde la información suele generar *incertidumbre* en las creencias de la gente, y, en el peor de los casos, lograr que formen creencias falsas, es el libro de Bill Kaysing titulado *We Never Went to the Moon: America's Thirty Billion Dollar Swindle*, donde la Luna nuevamente se vió involucrada. En él, como el nombre del mismo lo hace explícito, Kaysing defiende que los seres humanos nunca habíamos llegado a la Luna. La publicación de este libro generó incertidumbre y sigue generándola en cierto sector de la población, de manera que han llegado a crearse todo tipo de teorías conspiracionistas entre las que la creencia de que nunca fuimos a la Luna es, quizás, la más inocente de todas.

Impulsados por nuestras emociones y nuestra naturaleza gregaria, llegamos a creer cualquier tipo de cosas que nos resulten familiares con lo que de hecho creemos. Estos dos casos lunáticos son sólo una pequeñísima parte de la totalidad de creencias falsas que llegamos a crear y creer. Actualmente, como el lector sabrá, seguimos creando y creyendo toda clase de información falsa⁷. Prueba fidedigna de esto último es toda aquella información falsa sobre lo que presuntamente nos ayuda a combatir al virus SARS-CoV-2—causante de la COVID-19. Hay quien afirma y difunde la creencia, principalmente en redes sociales, que el Dióxido de Cloro, que resulta dañino para el esófago, cura la COVID-19⁸. Incluso, recientemente el cardenal de Guadalajara, en México⁹, menoscabando la importancia de la pandemia ha llegado a afirmar que «Se cura con té de guayaba» y que, por si fuera poco, la COVID-19 es un «trabuco» para dominar a los pueblos¹⁰. Estas cuestiones parecerían hacernos concluir lo peor acerca de nuestra vida epistémica. No obstante, esto sería apresurarse demasiado. Veamos por qué.

⁶ Me refiero en particular a la selección sesgada de información. Sin embargo, para un estudio detallado de cómo esto puede darse no sólo en la sociedad, sino en la ciencia, la cual creemos como el mejor método para alcanzar información verdadera, véase O'Connor & Weatherall (2019). Ambos autores hacen un gran trabajo al utilizar modelos de la inteligencia artificial para exponer cómo el efecto de cascada, la propaganda, así como otras tantos sesgos epistémico-sociales, nos desinforman. Además estos autores analizan el efecto político que podrían llegar a tener dichos sesgos.

⁷ La presente tesis se escribió en tiempos de pandemia de la COVID-19. Ello explica por qué se hará referencia de aquí en adelante a esta enfermedad en tiempo presente.

⁸ Por ejemplo, véase este sitio: <https://sites.bvsalud.org/redetsa/brisa/resource/?id=biblioref.referencesource.1119652>. En él se afirma que existe evidencia empírica que corrobora la eficacia del dióxido de cloro contra la COVID-19. En el mejor de los casos, estudios como estos pueden explicarse como casos de selección sesgada de información. Incluso médicos han llegado a afirmar lo mismo: <https://saludconlupa.com/noticias/los-medicos-impunes-que-promueven-el-dioxido-de-cloro/?fbclid=IwAR2Lh2yUJoBatv54mTQ66gqwQLt5CVtw-rGF3ry9zQU7mIETi887sHpXX8s>. Estudios como el siguiente intentan contrarrestar falsedades como las que afirma el estudio anterior: https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2020_636.html.

⁹ Quien además también cree en la eficacia del Dióxido de Cloro contra la COVID-19.

¹⁰ Véase, por ejemplo: [1] <https://saludconlupa.com/series/desinformantes/juan-sandoval-iniguez/> [2] <https://www.informador.mx/jalisco/Coronavirus-se-cura-con-te-de-guayaba-Sandoval-Iniguez-20201230-0081.html>.

I. *La barrera del conocimiento testimonial, cadenas testimoniales y redes sociales.*

Los medios de comunicación, como *The sun* y su desafortunada mentira comercial; los libros, como *We Never Went to the Moon: America's Thirty Billion Dollar Swindle* de Bill Kaysling; así como todas las teorías conspiracionistas y los líderes religiosos y, por supuesto, también políticos, son potenciales responsables de las creencias [falsas] de las sociedades. Pero, ¿por qué estas personas afirman cosas como las dichas hasta aquí? Las causas son diversas. Van desde la ignorancia, como el caso de Bill Kaysling y el cardenal de Guadalajara, hasta los intereses monetarios, como lo es, en el fondo, nuevamente el caso de Bill Kaysling y la noticia del periódico *The sun*, o la información que se expande en redes sociales sobre el Dióxido de Cloro y su supuesto beneficio contra la COVID-19. En un mundo así, ¿es posible el conocimiento por medio de las palabras o lo que nos dice alguien más? En palabras técnicas: ¿es posible el conocimiento testimonial?, ¿es posible el conocimiento testimonial en un mundo en donde las intenciones de los emisores o fuentes de información no son sólo transmitir o difundir información verdadera?

Estas dos últimas preguntas representan a *la barrera principal* de la adquisición de conocimiento *testimonial*. El hecho de que exista un riesgo constante a adquirir creencias falsas por medio de lo que alguien más nos diga, parece significar que el conocimiento testimonial —saber algo por medio de las palabras de un tercero— es una cosa difícil de obtener. Además, esto parece agravarse si las cadenas testimoniales son amplias, porque nos topamos con las intenciones ya no de una persona sino de muchas.

A pesar de esto, solemos decir que sabemos muchas cosas cuya base es el testimonio mismo. Por ejemplo, la lengua que uno aprende de pequeño, el menú del restaurante, los ingredientes de un alimento, el hecho de que la tierra es esférica y que no es el centro del universo o que el sol es una estrella, que tenemos un corazón, que la sangre circula por nuestras venas, que la partícula de Higgs tiene altas probabilidades de existir, entre otras cosas. Si esto es así, entonces, el conocimiento testimonial parece ser posible. Pero ¿por qué? Creo, en términos generales, que es posible porque existen procesos fiables, los cuales pueden ser tan amplios como una cadena testimonial. Por ejemplo, piense el lector en el CERN (Organización Europea para la Investigación Nuclear). El CERN es el nombre de un grupo científico que operaba el laboratorio de física de partículas más grande del mundo. Aquí se trabajaba con un colisionador de hadrones llamado ATLAS, cuya anchura es de 44 metros, su altura de 22 metros y su peso de 7,000 toneladas. Esto implicaba la participación de cientos de científicos, técnicos y apoyo personal extra. Entre las principales características que el proceso experimental conllevaba encontramos: el tamaño y la complejidad de la instrumentalización, el tamaño de la colaboración (el experimento incluía aproximadamente 1,000 participantes), la larga duración (en la física los experimentos de altas energías siempre duran varios años), la inestabilidad de la colaboración (los participantes iban y venían) y la separación física de los participantes (pues los expertos se encontraban dispersos en diferentes partes del mundo). La interacción entre los individuos era necesaria, la división de las tareas y la experticia, así como la estructura social de los puestos que implicaba la jerarquización entre los integrantes del grupo, según las habilidades o conocimientos de cada cual.

Ahora imaginemos que el líder de este grupo, John Womersley, nos dice: «Puedo confirmar que se ha descubierto una partícula que es consistente con la teoría del bosón de Higgs». A pesar de la complejidad y amplitud de este grupo científico y de las varias cadenas

testimoniales que lo conforman, uno estaría epistémicamente bien en creerle, dada la fiabilidad del proceso: la probabilidad de que este proceso sea más verdadero que falso. Del mismo modo, uno estaría en el derecho epistémico en creer, por ejemplo, lo que Joe Incandela, portavoz de uno de los equipos que trabajan en la búsqueda de dicha partícula, ha dicho en la Conferencia Internacional de Física de Altas Energías (ICHEP 2012) que se celebró en Melbourne (Australia): «Se trata de un resultado todavía preliminar, pero creemos que es muy fuerte y muy sólido». O bien lo que dijo Fabiola Gianotti, portavoz del colectivo científico ATLAS: «Observamos en nuestros datos claros signos de una nueva partícula, con un nivel de confianza estadística de 5 sigma (superior al 99,99994%), en la región de masas de alrededor de 125 GeV. El excepcional funcionamiento del LHC y ATLAS, y los enormes esfuerzos de mucha gente, nos han llevado a esta emocionante etapa, pero se necesita un poco más de tiempo para preparar estos resultados para su publicación»¹¹.

Estos procesos científicos complejos, sin embargo, no son exclusivos del estudio de la partícula de Higgs, sino que son el pan de cada día de la ciencia. La mayoría de los estudios científicos se encuentran precedidos por datos, hipótesis o, incluso, insinuaciones de otros científicos del presente o pasado. El modo en que los científicos *colaboran* es parecido al modo en que los jugadores de un equipo de fútbol o una manada de animales buscan alcanzar un objetivo en común¹². Y si es parecido, ello podría indicar el porqué de su preeminencia en nuestra especie y en nuestras prácticas actuales, como lo es la ciencia. Pero no sólo en la ciencia en sí misma, sino también en su aplicación. Piense el lector, por ejemplo, en por qué es posible que un médico dé un diagnóstico tras haber sometido al paciente a una serie de estudios clínicos. Sólo es posible debido a la serie de colaboradores que hacen su trabajo particular, como los laboratoristas, los químicos, los técnicos que manejan las máquinas, entre otros. El proceso anterior a la afirmación del médico es esencial para validar epistémicamente su testimonio¹³.

Hay que notar, por tanto, que las afirmaciones resultado de procesos sociales complejos como el CERN o la red de colaboradores de un hospital, son, la mayoría de las veces, verdaderas. Es decir, son testimonios fiables. Y esto, en consecuencia, posibilita nuevamente el hecho de que exista conocimiento testimonial.

He respondido hasta aquí, a través de una serie de ejemplos, a la pregunta ‘¿Es posible el conocimiento testimonial?’. He respondido positivamente a ella. No obstante, si mi respuesta es afirmativa, es también necesario, como puede ser más o menos evidente, responder al *cómo* es posible (‘¿Cómo es posible el conocimiento testimonial?’). O, visto de otra forma, es necesario responder a la siguiente pregunta: ¿qué condiciones son las que se deben de cumplir por parte del sujeto y del mundo para que digamos que un individuo sabe/tiene conocimiento a partir del testimonio de alguien [o algo] más? Esta será la pregunta por la que me estaré preocupando en toda la presente tesis.

Antes de poner en marcha el proceso para responder a dicha pregunta, es necesario aclarar algunas cosas, de lo cual me encargaré en lo que resta de esta introducción. En el siguiente subapartado II haré un rastreo del origen del testimonio humano, con el objetivo de resaltar el hecho de que se encuentra incrustado en nuestra naturaleza, además de explicar la

¹¹ Toda esta información sobre la partícula de Higgs, fue extraída de:

<https://www.elmundo.es/elmundo/2012/07/04/ciencia/1341398149.html>.

¹² Siendo un poco más precisos, esta colaboración en colectivo es posible por lo que llama «Intencionalidad colectiva» (1995: 23-26), que es una capacidad animal y animal humana que les/nos permite representar en mente un objetivo común.

¹³ Tomo este ejemplo de Shieber (2020a: 88)

base de las cadenas testimoniales y/o de grupos colaborativos. Esto, del mismo modo, nos hará ver la esencia inherentemente social del testimonio. Asimismo, nos hará ver la urgencia y motivación de seguir estudiándolo. En el subapartado III me concentro en exponer los que, considero, son los problemas más importantes del testimonio, dada su preminencia en la bibliografía. En ellos expongo, al menos, tres problemas. El primero de ellos es justo la definición del concepto ‘testimonio’ (la naturaleza del testimonio), que trata de la parte metafísica del mismo. El segundo es el problema que me atañe en toda la tesis y que ya he descrito brevemente arriba: el problema del conocimiento testimonial (que forma gran parte de la epistemología del testimonio). Por último, me concentro a detalle en el problema denominado en la bibliografía como ‘Transmisión—Generación’, en el que se pregunta si el testimonio transmite o genera conocimiento. La exposición de este último problema en esta introducción será un poco más detallada que los dos anteriores, por dos razones en particular. La primera de ellas es que el problema de la naturaleza del testimonio lo trataré en todo el primer capítulo y el problema del conocimiento testimonial lo trataré en los capítulos dos y tres. La segunda razón es que mi respuesta al problema ‘Transmisión—Generación’ se encuentra supuesta en toda la tesis y no haría bien, en aras de la claridad, en omitirla. Una vez terminada la exposición de los problemas del testimonio, en el apartado IV resumo y expongo el orden argumentativo de toda la tesis.

II. *El inicio del testimonio humano*

Hace aproximadamente 2.5 millones de años evolucionó el género *Homo* en África. Hace aproximadamente 200.000 años existían ya una variedad de *Homo sapiens* en África oriental. Y entre los años 70.000 y 30.000 a.e.c. apareció el *Homo sapiens* con las características cognitivas y físicas más parecidas a las que poseemos hoy en día. Este *sapiens* se diferencia de sus ancestros comunes por el uso de un lenguaje elaborado y complejo. Ello se debe a un suceso evolutivo que, historiadores como Harari (2014:35), le llaman la «Revolución Cognitiva». Esta revolución consistió principalmente en una reestructuración de las conexiones neurales del cerebro de *sapiens*. ¿Cuál es la razón por la que se dio dicha reestructuración? No lo sabemos con seguridad¹⁴. A lo que se puede decir, es que fue una cuestión de azar.

¹⁴ Aunque hay algunas teorías bastantes plausibles. La explicación que más me agrada es la que afirma que nuestra especie comenzó a tener más sueño REM nocturno, responsable de la creatividad y emocionalidad social. Matthew Walker recientemente, en su libro *¿Por qué dormimos?*, nos dice lo siguiente:

Ahora ya podemos apreciar lo que para mí es la autorrealización de un típico ciclo positivo de evolución. Nuestro paso de dormir en los árboles a hacerlo en el suelo propició que aumentara abundantemente nuestra cantidad de sueño REM en comparación con otros primates, y esta recompensa derivó en un fuerte incremento de la creatividad cognitiva, la inteligencia emocional y, por tanto, la complejidad social. Esto, junto con el hecho de que nuestro cerebro fuera cada vez más denso y estuviera cada vez más interconectado, llevó a una mejora en las estrategias de supervivencia diaria (y nocturna). A su vez, cuanto más intensamente empleábamos estos circuitos emocionales y creativos del cerebro durante el día, mayor era nuestra necesidad de reparar y recalibrar, con más sueño REM nocturno, estos sistemas neuronales cada vez más exigentes.

A medida que este circuito de retroalimentación positiva crecía de forma exponencial, empezamos a formar, organizar, mantener y moldear deliberadamente grupos sociales cada vez más amplios. Las capacidades creativas, que crecían deprisa, podían así extenderse de forma más eficiente y rápida, e incluso mejorarse, con esa cantidad cada vez mayor de sueño REM homínido, responsable del aumento de la sofisticación social y emocional. Por tanto, el sueño REM representó un nuevo factor sostenible que, junto con otros factores, contribuyó a nuestro asombrosamente rápido ascenso evolutivo a la cima del poder, dando lugar, para bien y para mal, a una nueva superclase social (alimentada por el sueño) dominante en todo el mundo. (Walker 2020: 99)

Pero, ¿qué hace tan especial a nuestro lenguaje? Una primera teoría nos dice que es sorprendentemente flexible. Mientras que el lenguaje de animales y otros ancestros comunes es/era bastante rudimentario, el lenguaje de *sapiens* tiene la particularidad de presentar información de diferentes formas. Por ejemplo, un mono o simio, con cierto sonido, alerta a los miembros de su tribu que un león se acerca. Pero *sapiens* posee la capacidad de presentar esta idea de diferentes y más elaboradas formas. Somos capaces no sólo de decir que «un león grande se acerca, con una herida en la pierna izquierda y que acaba de comerse a un miembro de la tribu», sino que, además, de dar información del paradero del león. Y a partir de ello, incluso, diseñar una estrategia de acción. Una segunda teoría nos dice que el lenguaje evolucionó para dar información sobre el mundo. Pero, sobre todo, para ofrecer un tipo muy particular de información—y no sólo así la información sobre el paradero de un león, comida, u ofrecer una alerta: la información sobre otros individuos, entre ellos los miembros de una tribu. Es decir, según esta teoría, el lenguaje de *sapiens* evolucionó como una variante del «chismorreó» (Dunbar 1997).

Ambas explicaciones son probablemente verdaderas, además de ser compatibles entre sí. No obstante, la teoría sobre el chismorreó saca a relucir nuestra naturaleza profundamente social y, con ello, nuestra tendencia natural a la cooperación¹⁵. ¿Por qué? Porque la información sobre otro, *e.g.* con quien se relaciona, a quien odia o ama o si es deshonesto u honesto, permite que sepamos si deberíamos confiar en ella o él y si deberíamos relacionarnos con él o ella. De ello depende y dependía, en parte, nuestro éxito reproductivo y, por tanto, la supervivencia como especie. Además, la confianza o desconfianza generada por la adquisición de este tipo de información permitía y nos permite actualmente decidir si cooperar o apoyarnos en el otro.

Este quizás sea el inicio del testimonio como lo conocemos hoy en día, si bien no su origen preciso—ya que muchas señales, sonidos o información producto de lenguajes rudimentarios pueden considerarse testimonio. Del mismo modo, como podrá intuirse, fue el inicio de formas más elaboradas de engaño (intentos de engaño) o manipulación, entre ellas la mentira. *Sapiens*, entonces, tuvo que arreglárselas para discriminar entre información verdadera y falsa y confiar en las personas correctas, pues, como hemos dicho, de ello dependía en parte su vida, la vida de los suyos y de su propia especie. Es a causa de esto que Sperber (2001) y Mercier & Sperber (2011 & 2017) creen que el testimonio evolucionó a la par de la razón. En particular, Mercier & Sperber (2011), defienden que una de las dos funciones¹⁶ de la argumentación es una de tipo argumentativa: tiene la función de idear y evaluar argumentos que intentan persuadir sobre la verdad o aparente verdad de un testimonio. Desde la perspectiva del emisor, la función de la razón es *idear* razones que persuadan al receptor sobre la verdad o aparente verdad de su testimonio. Es decir, que argumentar —desde un punto de vista evolutivo— no sólo sirve para convencer sobre la verdad, sino, y más importante aún, para *manipular* a un interlocutor¹⁷. Si mi testimonio falso

¹⁵ Para un estudio de la cooperación humana y de por qué cooperamos, véase Tomasello (2009).

¹⁶ En su trabajo más reciente (2017), Mercier y Sperber hablan sobre la expansión de su teoría biológica de la función de la razón. Ahí nos dicen que la razón no sólo tiene una función argumentativa, sino también una justificatoria. La función justificatoria consiste en ofrecer las herramientas a los seres humanos para la cooperación, como intento describir en el párrafo anterior. Específicamente: al dar razones para explicarse y justificarse a sí mismos, los seres humanos le indican a los demás su motivos y, de este modo, lo que los demás deben esperar de ellos y, también, lo que ellos esperan de los demás. Sólo de esta forma pueden llevar a cabo una cooperación coordinada y benéfica para la sobrevivencia (Mercier & Sperber 2017: 8).

¹⁷ Esta es otra forma (más específica) de presentar la principal barrera del conocimiento testimonial.

es acompañado por un conjunto de razones que lo presentan como convincente, esto puede traerme alguna ventaja sobre el receptor de mi testimonio. Por otro lado, desde la perspectiva del receptor, la razón tiene la función de *evaluar* el testimonio que recibe con tal de evitar confiar en información falsa que lo ponga en desventaja¹⁸.

La imagen del testimonio y de la razón de Mercier y Sperber —como podrá verse— no sólo es descriptiva, sino también normativa¹⁹. Y con ello nos muestran el proceso por el cual las prácticas testimoniales pudieron llegar a regularse, lo cual no es un asunto menor. Pues otro suceso con el advenimiento de la Revolución Cognitiva fue el crecimiento exponencial de las tribus de *sapiens* y su expansión por todo el planeta, lo que ocasionó que sus vínculos sociales se vieran reducidos en relación a la cantidad de miembros de sus sociedades y también a la cantidad de sociedades que comenzaron a desarrollarse²⁰. Esto pudo representar un problema para la adquisición de conocimiento vía testimonio. Principalmente porque gran parte de la información que se adquiría comenzó a ser producto de amplias cadenas testimoniales y ya no así de emisores que hubiesen atestiguado directamente un hecho; lo que significaba un mayor riesgo de ser manipulado, engañado o bien que la información que se recibía fuera distorsionada cuando pasaba de individuo a individuo. En otras palabras, la fiabilidad de un testimonio ya no sólo dependía de las facultades, habilidades e intenciones de las personas más allegadas a un sujeto, sino que se

¹⁸ Esta es una descripción del testimonio (comunicación) y la razón de tipo *armamentista*, clásica en las teorías biológico-psicológicas. Se les llama así, porque representan una lucha entre los individuos involucrados en el progreso o evolución de habilidades, con tal de tener una ventaja sobre el otro. Asimismo, este modelo no sólo se ha propuesto para entender el progreso o evolución de habilidades, sino también de aquellas actividades o estrategias [aprendidas] sobre el curso de la vida de los individuos. Piense el lector, por ejemplo, si logramos diseñar algún tipo de leyes o reglas que intenten regular el esparcimiento de creencias falsas, beneficiando así al receptor o receptores. Seguramente, quien se veía beneficiado con el esparcimiento de creencias falsas, idearía nuevas formas de violar o evitar dichas reglas con tal de seguir esparciendo creencias falsas y, por tanto, seguir beneficiándose. Para una discusión más detallada de esto, véase O'Connor & Weatherall (2019: 182-186).

¹⁹ Es decir que no sólo nos dice lo que *es*, sino que, al mismo tiempo, lo que *debe ser*.

²⁰ Esta no es una idea especulativa. Hay evidencia que la corrobora. En específico la evidencia que arroja las investigaciones de lo que se le ha llamado «El número de Dunbar». El «Número de Dunbar» fue propuesto por primera vez en la década de los años 90's, por el antropólogo cognitivo Robin Dunbar (Dunbar 1993 & 1998), que se dedicaba, en ese momento, a estudiar el comportamiento de los primates; en particular estudiaba el tiempo y esfuerzo que dedicaban en acicalarse mutuamente. A partir de los datos que recopiló sobre esta conducta, Dunbar dedujo el tamaño promedio de los grupos de la especie de primates que se encontraba estudiando. Apoyado en la «Hipótesis del cerebro social» (Véase, por ejemplo, Roberts, Dunbar, Pollet & Koppens (2009), Roberts, Wilson, Fedurek & Dunbar (2008) y Roberts & Dunbar (2010)), que dice que podemos explicar *comparativamente* el tamaño del cerebro primate con base en la complejidad social de los grupos en los que vive, Dunbar hipotetizó que se puede predecir el número de los miembros de un grupo de primates en virtud de la relación del volumen de su neocórtex con el volumen total de su cerebro. Lo interesante de esta propuesta es que puede extrapolarse a los *Homo sapiens*. Basado en dicha hipótesis, Dunbar predijo que el número de personas que un *sapiens* promedio tiene en su grupo social es aproximadamente de 150. De esas 150 personas, estamos estrechamente vinculados con 5 personas—nuestros amigos cercanos o familiares. Con otros 15, a quienes nos acercaríamos si hay alguna necesidad. Y con otros 50 o más, quienes son amigos o conocidos y con quienes no nos apoyaríamos en caso de emergencia. Estas 150 personas pueden cambiar, pero el número promedio no.

extendía a otros individuos más, de los no se tenía certeza de sus intenciones reales. El proceso de regulación, por tanto, no sólo fue sino que es de vital importancia²¹.

No es de sorprender, entonces, que el *Homo sapiens* moderno tenga problemas relativamente parecidos a los que ya tenían los primeros de nosotros respecto al conocimiento vía testimonio. Nuestras sociedades son más grandes y nuestras prácticas sociales y culturales más complejas. Es por esto que ahora más que nunca es sumamente importante la pregunta por el conocimiento testimonial. «This is the best of times, or this is the worst of times, for the social pursuit of knowledge», nos dice Alvin Goldman en las primeras líneas de su seminario libro sobre epistemología social (1999: 1). Que sean los mejores o los peores tiempos para la búsqueda conocimiento, creo, depende en gran parte de cómo entendamos o debamos entender nuestra práctica de dar y recibir información²² y el efecto de la misma en la adquisición de conocimiento vía testimonio.

III. Los problemas del testimonio

Es cierto, entonces, que nuestras sociedades comenzaron a crecer, al grado que las actuales no se comparan en tamaño ni en número de habitantes con las de otras épocas. Esto, como decía, puede representar un problema para el conocimiento en general y, en específico, para el *testimonial*, debido al riesgo de manipulación, engaño o tergiversación de la información. No obstante, como ya hemos dicho, también es cierto que gran cantidad de conocimiento fundamental y especializado que puede llegar a tener un individuo sólo sería posible a través del testimonio. Por ejemplo, el hecho de que la tierra es esférica y que no es el centro del universo o que el sol es una estrella, que la partícula de Higgs tiene altas probabilidades de existir, entre otras cosas. Es decir, en principio podemos reconocer que existe el conocimiento testimonial, pero entonces, como ya nos preguntábamos, ¿cuáles son las condiciones que lo hacen posible en una sociedad llena de complejidad y en donde existe el riesgo de ser manipulado y engañado? Una respuesta podría ser que esta complejidad no debe tomarse como un hecho puramente negativo, como hemos visto. Con el crecimiento exponencial y el esparcimiento por todo el planeta de *sapiens* vinieron también regulaciones, por supuesto, motivadas por la capacidad de razonar de éste (por su capacidad de vigilar). Los modelos sociales actuales, por ejemplo, cuentan con regulaciones específicas que responden a las necesidades particulares de cada grupo comunitario: las reglas que hay entre la comunidad científica para validar una verdad, los criterios jurídicos para declarar cierto testimonio como verdadero y falso, las normas de los periódicos para declarar que cierta información es verdadera o falsa, entre otros. (Que estos modelos sean corruptibles o incorruptibles es otro asunto²³. Nos quedaremos con que justamente ‘regulan’, lo que no significa que eliminen o aseguren eliminar la falsedad o manipulación). Pero esta primera respuesta es muy simple. No nos dice nada sobre aquellas situaciones ubicuas en las que no hay tanto que arriesgar o perder; no nos dice nada sobre las situaciones informales del testimonio, como el menú de un restaurante o la ubicación de un lugar, en donde también

²¹ El *slogan* de Sperber que pretende sintetizar esta idea es: «Speakers are honest because hearers are vigilants» (2013). En otras palabras, la regulación de la práctica testimonial para Sperber radica en el hecho de que los receptores estén atentos y sean vigilantes (sean críticos) sobre la información que un emisor les proporciona.

²² Esta práctica tampoco es un asunto menor. Porque creo, al igual que Pinker (2018: cap. 2), que la información, junto con la entropía y la evolución, son los pilares que permiten entender mejor la condición humana. Algo parecido, también defiende Chomsky (2016).

²³ Para ver cómo la corrupción, la propaganda y diferentes factores sociales afectan en la adquisición de conocimiento en ciencia, sociedad y periodismo, como ya decíamos, véase O'Connor & Weatherall (2019).

podríamos reconocer la existencia de conocimiento testimonial. Alguien podría decir que dentro de estos casos existen normas de aserción —explícitas o implícitas— que regulan nuestras afirmaciones. Por ejemplo, la norma «No decir algo si no lo *sabes*». Si bien es una idea interesante y, de hecho, ha sido sumamente estudiada en epistemología del testimonio²⁴, tampoco termina de responder a detalle lo que nuestra pregunta inicial pretende cuestionar. Porque los criterios sociales de regulación —en situaciones formales o informales, explícitos o implícitos— parecen dar por sentado un conjunto de condiciones necesarias — y tal vez suficientes— que le dan unidad, a través de los diferentes casos formales e informales de testimonio, a la expresión ‘conocimiento testimonial’. Son justamente dichas condiciones, como ya adelantaba, las que pretendo explorar en la presente tesis.

Este objetivo parece diferir del objetivo tradicional u originalmente presentado por los epistemólogos del testimonio, que parte de la pregunta ‘¿Cuándo se encuentra *justificado* un receptor en aceptar o rechazar el testimonio de un emisor?’. Porque mientras que la pregunta de la que pretendo ocuparme —¿cuáles son las condiciones que hacen posible la existencia del *conocimiento* testimonial?— está formulada en términos cognitivos, la pregunta tradicional está en términos de justificación. Pero esto no es más que eso: una mera apariencia. Porque la pregunta presentada en términos cognitivos, en todo caso, presupone o puede presuponer una noción de justificación. ¿Qué noción de ‘justificación’ presupone o puede presuponer dicha pregunta? Hay dos opciones: la noción subjetiva y objetiva²⁵. La noción subjetiva es aquella que aparece antes de los contraejemplos de Gettier, que se entendía como las razones que un sujeto posee para creer que su creencia era [probablemente] verdadera²⁶. No obstante, los contraejemplos muestran la insuficiencia de la creencia, verdad y justificación en conjunto para la adquisición de conocimiento. Esto hizo, entre otras cosas, que nociones fiabilistas interpretaran a la justificación en un sentido objetivo. La justificación se entiende, en estas teorías, como la tendencia a la verdad más que a la falsedad de un proceso²⁷. Por ejemplo, yo puedo formar la creencia ‘ $225 + 345 = 570$ ’ por dos procesos. Puedo hacerlo mentalmente o bien usar la calculadora. Parece, entonces, que el proceso en el que uso la calculadora tiende más a la verdad que a la falsedad. Así, la justificación objetiva no se reduce a la posesión de razones, sino que se extiende a los procesos de los que depende una creencia—sean o no la posesión de razones. Las condiciones del conocimiento testimonial de las que quiero ocuparme en la presente tesis, entonces, suponen una noción *objetiva* de justificación. La razón de esto es que, dado que mi interés es la noción de conocimiento, al interpretar la justificación en un sentido objetivo, ésta no puede no estar ligada a dicha noción²⁸. Lo que me importa, en otras palabras, es que exista una conexión *adecuada* entre el proceso que origine una creencia testimonial—sea éste la posesión de razones o no— y la verdad. Nótese que esta conexión corre el riesgo de no darse si adoptamos la noción de ‘justificación’ en un sentido subjetivo. Porque un receptor puede estar [subjetivamente] justificado aun cuando no tenga conocimiento: podría tener razones a favor de una creencia falsa—sin él saber que es falsa. Por lo cual, mi intento en la presente tesis es describir o descubrir las *bases adecuadas*, o *inadecuadas*, que una creencia testimonial tiene

²⁴ Véase, por ejemplo, Goldberg (2015) y Lackey (2008: cap. 4).

²⁵ Tomo esta distinción de Henderson (2008).

²⁶ Véase Gettier (1963).

²⁷ Y por ‘proceso’ se entiende el camino o curso por el que se ha llegado a una creencia. Para un análisis detallado de esto, véase Goldman (1979) o bien Kornblith (2002).

²⁸ Debo aclarar, por si existe alguna duda, que la diferencia entre conocimiento y justificación objetiva es que el primero es fáctico, mientras que la segunda no.

o debe tener. Mi pregunta entonces, entendida de otra forma, quedaría así: ¿cuáles son las bases que una creencia testimonial debe poseer para que exista conocimiento testimonial?

Esta es una pregunta que, en cierta medida, se concentra en el receptor, pues es quien recibe la información y, por tanto, quien, de creerla, puede llegar a poseer el conocimiento testimonial (con lo cual no quiero decir que éste, el receptor, sea la parte de la que dependan totalmente las bases de la creencia testimonial). Por lo cual, es factible comenzar la discusión con alguna condición que señale el papel que el receptor tiene o debe de tener cuando se enfrenta a un testimonio. Comencemos con las respuestas de las posiciones tradicionales:

Reduccionismo: las razones positivas son necesarias para la existencia del conocimiento testimonial. El testimonio en sí mismo (su inteligibilidad) no vale para el receptor como una base adecuada en la cual fundamentar una creencia²⁹.

No-reduccionismo: las razones positivas no son necesarias para la existencia del conocimiento testimonial. En ausencia de razones en contra, el testimonio en sí mismo (su inteligibilidad) vale para el receptor como una base adecuada en la cual fundamentar una creencia³⁰.

Como es evidente, reduccionismo y no-reduccionismo se oponen. Aunque, como veremos, así presentados son aún teorías incompletas. Estas condiciones —de ausencia o presencia de razones positivas— son, sin embargo, por decirlo de alguna manera, el culmen de toda la discusión. Si las razones que llega a ofrecer un receptor pueden o no apoyar a la fiabilidad general que una creencia testimonial tiene es la cuestión que divide a estas y otras teorías. A este problema lo llamaré ‘El problema de las razones positivas’ en donde ‘positivas’ significa razones no testimoniales (lo que quiere decir que deben ser razones memorísticas, perceptuales o inferenciales). Y queda formulado de la siguiente manera:

(PRP): ¿son las razones positivas condición necesaria para la existencia del conocimiento testimonial?

Pero, ciertamente, este no es el único problema que el testimonio presenta. Existen, al menos, dos problemas más aparte de **PRP**. El siguiente tiene que ver con la naturaleza del testimonio. Éste se pregunta lo que es el testimonio. En la bibliografía de la epistemología del testimonio ha habido diferentes respuestas, que más adelante exploraré. La naturaleza del testimonio es un problema no resuelto y que, creo, no logrará resolverse. Sin embargo, es importante definir el fenómeno que causa al conocimiento testimonial. Podríamos describir el problema que presenta la pregunta por la naturaleza del testimonio, de la siguiente forma:

²⁹ Esta manera general de presentar al reduccionismo, como veremos, parte del hecho que si no hay razones positivas, entonces como receptores podríamos ser crédulos e irracionales, y ha sido mejor representada contemporáneamente por Fricker (1994; 1995; 2006). Aunque también se podría encontrar aceptación en autores como Mackie (1969) y Lipton (1998), entre otros.

³⁰ Esta manera general de presentar al no-reduccionismo, como veremos, parte del principio de aceptación de Burge que nos dice: «[a] person is entitled to accept as true something that is presented as true and that is intelligible to him, unless there are stronger reasons not to do so» (1993: 467). No obstante, también podemos encontrar autores que encontraría plausible esta caracterización inicial del no reduccionismo. Por ejemplo, a Austin (1979), Reid (2010/1785), Coady (1992), Burge (1993 & 1997), McDowell (1994), Goldman (1999) y Goldberg (2007), entre otros.

(NT): ¿qué significa o que es el ‘testimonio’? ¿Qué hace diferente una afirmación testimonial de una que no lo es? ¿El testimonio se reduce a puras afirmaciones verbales o proposicionales?

Por último, la epistemología del testimonio se concentra en otro debate distinto a los hasta aquí descritos. Es el denominado debate Transmisión—Generación. En él se discute si el testimonio es una fuente de conocimiento que también genere o, y no así, que solo transmita conocimiento. De aquí en adelante hablaré un poco más a detalle sobre este debate y haré explícita mi posición al respecto de manera que durante toda la tesis quede supuesta.

Existe una visión ortodoxa de la adquisición de conocimiento, que dice que ampliamos nuestro conocimiento mediante el uso de la razón —a partir de inferencias que contienen información de los sentidos— o sólo a través de la percepción del mundo. Esta nueva información se almacena en la memoria del sujeto y se utiliza en un momento diferente al actual. Por tanto, dice que hay dos funciones específicas de las fuentes de conocimiento involucradas en el proceso aquí descrito: un proceso de generación de conocimiento y un proceso de preservación del conocimiento. El primero de ellos se realiza por la razón (inferencias) y la percepción (los sentidos), mientras que el segundo por la memoria, cuya única función es guardar la nueva información. El testimonio, en este marco, cumple una función análoga a la memoria: preserva el conocimiento a través de su transmisión.

Esta visión ortodoxa de la epistemología ha construido una creencia bastante intuitiva acerca del conocimiento a partir del testimonio, que podemos llamar *Tesis de Transmisión*. La idea general de ella es que si un emisor no sabe que p , entonces un receptor no puede saber que p a partir de la afirmación del emisor. Más formalmente, podemos establecer esta tesis de la siguiente manera:

Tesis de transmisión (TT): Un receptor, **B**, sabe o cree que p con justificación/garantía sólo si: (1) Condición del emisor: Un emisor, **A**, sabe o cree con justificación/garantía que p ; y (2) Condición de receptor: Un receptor, **B**, no tiene revocadores no revocados para el testimonio de un emisor, **A**.

En **TT** tanto el emisor como el receptor tienen una responsabilidad respecto a la adquisición de conocimiento. Esta responsabilidad está relacionada con un grado de exigencia respecto al testimonio en turno. Podemos encontrar un requisito fuerte: por ejemplo, un requisito internista fuerte: la justificación, que puede entenderse como la posesión de razones; o más débil, una exigencia externista: la garantía epistémica, que no requiere necesariamente de la posesión de razones, sino de un proceso fiable. Sin embargo, aquí sólo me concentraré en la condición del emisor, que es el que más controversia ha generado en la epistemología del testimonio.

Hay varios tipos de contraejemplos que intentan refutar a la condición del emisor. El propósito principal de estos, en términos generales, es mostrar que un receptor puede tener conocimiento testimonial aunque un emisor carece de conocimiento o posee bases inadecuadas para creer algo. Esta carencia puede aparecer de dos formas:

(1) En el caso del conocimiento: un emisor no cree en la proposición que afirma y, sin embargo, el receptor posee conocimiento.

(2) En el caso de bases o fundamentos inadecuados: la declaración de un emisor no tiene fundamentos adecuados porque se adquirió accidentalmente o ignora las instrucciones pertinentes y, sin embargo, el receptor tiene conocimiento.

En el caso del conocimiento (1), podemos tomar como paradigmático el experimento mental de Jennifer Lackey:

CREATIONIST TEACHER: Stella is a devoutly Christian fourth-grade teacher, and her religious beliefs are grounded in a deep faith that she has had since she was a very young child. Part of this faith includes a belief in the truth of creationism and, accordingly, a belief in the falsity of evolutionary theory. Despite this, she fully recognizes that there is an overwhelming amount of scientific evidence against both of these beliefs. Indeed, she readily admits that she is not basing her own commitment to creationism on evidence at all but, rather, on the personal faith that she has in an all-powerful Creator. Because of this, Stella does not think that religion is something that she should impose on those around her, and this is especially true with respect to her fourth-grade students. Instead, she regards her duty as a teacher to involve presenting material that is best supported by the available evidence, which clearly includes the truth of evolutionary theory. As a result, after consulting reliable sources in the library and developing reliable lecture notes, Stella asserts to her students, “Modern-day *Homo sapiens* evolved from *Homo erectus*,” while presenting her biology lesson today. Though Stella herself neither believes nor knows this proposition, she never shares her own personal faith-based views with her students, and so they form the corresponding true belief solely on the basis of her reliable testimony. (Lackey 2008: 48)

Aquí, aunque Stella —la emisora— no cree en la proposición que afirma, puede decirse plausiblemente que sus alumnos de cuarto grado —los receptores— poseen conocimiento. Por lo tanto, parece que no es necesario que un emisor tenga conocimiento sobre una proposición para que un receptor sepa que *p*. Así, en la medida en que CREATIONIST TEACHER es un buen contraejemplo a la condición del emisor, se puede decir que el testimonio también genera conocimiento.

Algunas reacciones a CREATIONIST TEACHER aducen que no es un buen contraejemplo porque basta con que uno de los integrantes de la cadena testimonial sepa y, por tanto, crea lo que dice para que haya transmisión. A esta reacción se puede responder fácilmente con otro contraejemplo en el que sólo exista un emisor y quien, además, obtenga la información sin creer en la misma. Por ejemplo:

Fossil

Mr. Jones, a devout creationist, teaches second grade ... [and is] required to [teach evolution]. He [keeps] his personal views to himself. He develops a reliable set of notes ... and even ... a sophisticated understanding of fossils and the fossil record... He “accepts” the theory for the purposes of teaching his students, fulfilling his duty to the schoolboard ... [On] a field trip ... he discovers a fossil. [He] rightly deduces

that the fossil is of a creature now long extinct, and tells his students that the extinct creature once lived right where they are, millions of years ago. Given his understanding of the theory, and his commitment to teach evolution..., he would not easily say that the extinct creature lived there millions of years ago... if it did not. But he does not believe it, in part because he does not believe the earth is a million years old, among other things. The children accept his report, and come to believe that the creatures once lived right where they are, millions of years ago ... [The] children learn (come to know) by accepting Mr. Jones' report. (Graham 2000: 377)

En este caso de Peter Graham, Mr. Jones es el primer enlace de la cadena y los estudiantes son los primeros en *saber* a partir del testimonio producto de la misma. Esto evita la reacción antes mencionada a CREATIONIST TEACHER pero también muestra con más fuerza, debido justamente a que los estudiantes son los primeros en saber a partir del reporte del maestro, que el testimonio no sólo transmite sino que también genera conocimiento.

Es el mismo Peter Graham, en "Conveying Information" (2000), quien ofrece un contraejemplo que representa la segunda forma con la que puede ser atacada la condición del emisor, es decir: que el enunciado de un emisor no tiene fundamento adecuado porque fue adquirido accidentalmente o ignora evidencia relevante y, sin embargo, el receptor tiene conocimiento. El contraejemplo es el siguiente:

Judy and Trudy are clumsy twins who works in a library. Almost everyone in the library knows both Judy and Trudy and can tell them apart. Susan works in a section of the library with Judy. Though Trudy sometimes works in Susan's section of the library, Susan has not met Trudy, nor does she know or even believe that there is someone named Trudy' who works in the library (she keeps to herself). If Susan were confronted with Trudy, she would mistake her for Judy. Bill also works in the library. Unlike Susan, he knows that Judy and Trudy are twins, and he has no problem telling them apart. One afternoon both Judy and Trudy are at work in adjacent sections of the library re-shelving books. Judy is in plain sight of Susan and Trudy is in plain sight of Bill. Judy knocks over a statue in plain sight of Susan. After hearing the crash, Bill calls Susan and asks what happened. Susan tells him that Judy knocked over a statue. (Graham 2000: 371)

En este caso, Susan no tiene conocimiento de lo que dice, dado que no logra diferenciar entre Judy y Trudy, por lo que su creencia no tiene bases adecuadas porque Judy bien podría haber sido Trudy (quien se encontraba en la misma sección que Susan y Judy). Sin embargo, su testimonio es verdadero y dado que Bill tiene frente a sí a Trudy y, con esto, infiere que es probable que sea Judy quien de hecho derribo la estatua, llega a tener conocimiento. En otras palabras: es Bill quien confiere fiabilidad a la creencia que termina formando, a causa de una razón no testimonial: tiene frente a sí a Trudy. Así, aunque Susan no sabe que Judy derriba la estatua, Bill sí y luego la condición del emisor presuntamente es falsa. Algunas respuestas a este contraejemplo es que lo que Bill está obteniendo no es un conocimiento testimonial, porque llega a saber que *p* a partir de una inferencia basada en su conocimiento actual (que

Trudy estaba con él)³¹. Para evitar esta crítica, uno puede ofrecer otro contrajemplo en el que no exista un proceso inferencial *relevante* por parte del emisor. Por ejemplo:

Persistent Believer

Millicent in fact possesses her normal visual powers, but she has cogent reasons to believe that these powers are temporarily deranged. She is the subject of a neurosurgeon's experiments, and the surgeon falsely tells her that some implants are causing malfunction in her visual cortex. While she is persuaded that her present visual appearances are an entirely unreliable guide to reality, she continues to place credence in her visual appearances. She ignores her well-supported belief in the incapacitation of her visual faculty; she persists in believing, on the basis of her visual experiences, that a chair is before her, that the neurosurgeon is smiling, and so on. These beliefs are all, in fact, true and they are formed by the usual, quite reliable, perceptual processes. As Millicent is walking out of the neurosurgeon's office, she is the only person to see a badger in Big Bear Field. On the basis of this visual experience, she forms the corresponding true belief that there was a badger in this field, and then later reports this fact to her friend Bradley without communicating the neurosurgeon's testimony to him. Bradley, who has ample reason to trust Millicent from their past interaction as friends, forms the corresponding true belief solely on the basis of her testimony. (Lackey 2008: 59).

En este caso, la emisora Millicent cuenta con una buena razón pero falsa (un revocador falso) de la cual está convencida: su sistema visual no funciona correctamente. Esta creencia bloquea la posibilidad de que tenga conocimiento testimonial. Así, aunque Millicent termina formando y ofreciendo una creencia verdadera, el receptor no llega a saber que *p* a causa del estado mental del emisor, sino a partir del testimonio mismo; por lo tanto, nuevamente parece que el testimonio no sólo transmite sino que también genera conocimiento.

Por lo tanto, una de las opciones prometedoras en el debate es la propuesta de Jennifer Lackey (2008) en *Learning from words*, quien afirma que no es necesariamente desde el conocimiento del emisor que llegamos a tener conocimiento testimonial, sino desde sus palabras. Por supuesto, entonces, el testimonio *genera* conocimiento. **TT** (Tesis de la transmisión), así, podría modificarse de la siguiente manera:

T-T&G: Un receptor, **B**, sabe o cree que *p* con justificación / garantía sólo si: La afirmación o declaración del emisor **A** que *p* es fiable o conductora a la verdad; y un receptor, **B**, no tiene revocadores no revocados para el testimonio de un emisor, **A**.

Podemos ver, entonces, que la condición del emisor se modifica de modo que ahora nos dice que para que el receptor tenga conocimiento, sólo es necesario que la afirmación o declaración del emisor sea fiable o conductora a la verdad y no así que el emisor deba creer³²

³¹ Alguien podría argumentar que se trata de una combinación entre el testimonio y la inferencia. Pero creo que la inferencia es determinante y, por tanto, relevante, para decir que Bill tiene conocimiento.

³² Hago énfasis en la creencia del emisor y no sólo que tiene conocimiento de *p*, porque la mentira es comúnmente definida como una proposición que afirma lo contrario a lo que un emisor cree. Y en ese sentido, parecería que estuviera aceptando que mentir puede formar parte de un proceso aceptable para la adquisición de conocimiento testimonial. Sin embargo, como será evidente para el lector la mentira quedaría descartada si

o saber que *p*. Esta modificación, asimismo, nos permite entender mucho mejor cómo es que existe conocimiento testimonial en los diversos contraejemplos que he expuesto. En **CREATIONIST TEACHER**, el hecho de que la maestra haya realizado una investigación competente sobre la teoría de la evolución y sus consecuencias, o bien que en **Fossil Mr. Jones** haya realizado la investigación con el procedimiento adecuado, es decir que existen dos procesos fiables que respalden los respectivos testimonios. En **Persistent Believer** la fiabilidad recae sobre la confianza que Bradley tiene en Millicent, lo cual le permite formar su creencia, como lo dice la misma Lackey, solamente en el testimonio de Millicent³³.

Entonces, las palabras, siguiendo a Lackey, son los contenedores de la verdad, que son la causa de la generación de conocimiento en el receptor³⁴.

En el siguiente y último subapartado presentaré el argumento central de toda la tesis, así como un resumen completo y el orden argumentativo de la misma.

IV. Resumen de tesis, orden y tesis general a defender

En la presente tesis intentaré mostrar que las razones positivas, razones no testimoniales, *no* son necesarias para la adquisición de conocimiento testimonial. Específicamente hablando, argumento que las razones positivas *a veces contribuyen a la fiabilidad de la creencia testimonial*, y *otras no* (es decir, que *no* son necesarias en un sentido modal). Para lograr dicho objetivo, propongo el siguiente orden argumentativo.

En el capítulo uno intento adoptar una definición del testimonio lo más adecuada posible para los propósitos que me propongo en la presente tesis. Adopto una versión modificada de la definición disyuntiva de Lackey (2008) y de la propuesta de Shieber (2015). Para lograr dicho objetivo, en primer lugar presento las diferentes clasificaciones que en la bibliografía se le da y puede dar al testimonio y lo que hace que una creencia sea genuinamente testimonial. En una segunda parte del capítulo analizo las diferentes definiciones disponibles en la bibliografía. Ofrezco razones a favor y en contra de cada una de ellas y ofrezco mi versión que se encuentra motivada, en parte, por la información-testimonio emitido por entidades artificiales. En este capítulo considero, sin embargo, que el problema de la naturaleza del testimonio no se puede resolver debido a que se trata de un concepto filosófico de arte ‘estipulativo’ que se va modificando conforme hay nuevas formas de comunicación. Mi definición al final deja abierta la posibilidad de que en un futuro pueda verse al testimonio emitido por entidades artificiales como testimonio *per se* y no así, como concluyo, como *cuasi*-testimonio.

En el segundo capítulo me propongo presentar el debate entre reduccionistas y no-reduccionistas en la epistemología del testimonio, de una manera que me permita preparar el terreno hacia la posición que adoptaré respecto al conocimiento testimonial y **PRP** (el problema de razones positivas). Argumento que tanto el reduccionismo como el no reduccionismo son descripciones inadecuadas del conocimiento testimonial. La estrategia que adopto es sencilla. Exploro los orígenes del debate, explico algunos de los supuestos de ambas posturas, presento ambas posturas y las critico. Específicamente, en este capítulo,

uno entiende que mentir no es un proceso fiable, lo cual viola la condición del emisor a la que hasta aquí he llegado.

³³ Es decir, sigue siendo conocimiento testimonial, porque depende y se basa en el testimonio. Esto parece no estar igualmente claro en el caso de Judy y Trudy, por las razones que ya he expuesto antes.

³⁴ Recientemente, sin embargo, Graham, junto con Zachary Bachaman han hecho una gran recopilación de los contraejemplos que intentan mostrar la falsedad de la tesis de transmisión. Véase Graham & Zachary (2020).

argumento que las condiciones que ofrecen tanto el reduccionismo como el no reduccionismo *no* son conjuntamente suficientes. Señalo, además, que esto último sucede debido a que ambas posturas intentan explicar un fenómeno que es demasiado complejo como para reducirlo a una única teoría. Esto dejará la puerta abierta para ver si es posible una teoría híbrida o una teoría que no intente reducir el fenómeno del conocimiento testimonial a una sola teoría.

Por último, en el capítulo tres pretendo dar respuesta a **PRP** (el problema de razones positivas) y por tanto dar mi versión de lo que es el conocimiento testimonial. Argumento, como ya decía, que las razones positivas *a veces contribuyen a la fiabilidad de la creencia testimonial*, y otras *no* (es decir, que *no* son necesarias en un sentido modal). Para lograr este objetivo, presento, en primera instancia, a la teoría híbrida. Argumento contra la misma que las razones positivas no son necesarias. Esto me permite motivar la postura que defenderé. En este punto de la tesis, exploraré los diversos contextos en los que se presenta el conocimiento testimonial y que da pauta para que las teorías disponibles, tanto el reduccionismo como no reduccionismo, incluso la misma teoría híbrida, sean teorías plausibles dado cierto contexto. Paso a revisar algunas críticas y concluyo.

Capítulo 1. La naturaleza del testimonio

Abstract: *en el presente capítulo intento adoptar una definición del testimonio lo más adecuada posible para los propósitos que me propongo en la presente tesis. Adopto una versión modificada de la definición disyuntiva de Lackey (2008) y de la propuesta de Shieber (2015). Para lograr dicho objetivo, en primer lugar presento las diferentes clasificaciones que en la bibliografía se le da y puede dar al testimonio y lo que hace que una creencia sea genuinamente testimonial. En una segunda parte del capítulo analizo las diferentes definiciones disponibles en la bibliografía. Ofrezco razones a favor y en contra de cada una de ellas y ofrezco mi versión que se encuentra motivada, en parte, por la información-testimonio emitido por entidades artificiales.*

1.0 Introducción al capítulo

La naturaleza del testimonio, o su definición, es un tema con diversos problemas y por tanto no resuelto. No obstante, mi propósito en el presente capítulo es adoptar una definición lo más adecuada posible para los propósitos que me propongo en la presente tesis: ofrecer un conjunto de condiciones para la obtención del conocimiento testimonial. Es decir, no intentaré resolver el problema de la naturaleza del testimonio que, me parece *per se*, irresoluble; sobre todo porque se trata de un término filosófico de arte ‘estipulativo’, que se modifica y/o puede modificarse a la par de los progresos en nuevas tecnologías y la comunicación humana.

La definición que adopto es una versión modificada de la Versión disyuntiva de Lackey (2008) y de la propuesta de Shieber (2015). La diferencia entre la mía y la de Lackey y Shieber (que quedará, por supuesto, más clara al final del capítulo) radica en que intento que cierto tipo de información —la información generada por entidades artificiales o que no necesariamente involucra una persona— clasifique como un *tipo* de testimonio, ya que puede responder a las necesidades de un receptor, a las necesidades actuales de muchos receptores que interactúan con las nuevas tecnologías.

Para lograr este objetivo, propongo el siguiente orden argumentativo. Inicio el capítulo hablando de dos formas de clasificar al testimonio: una general y otra particular. La clasificación general se divide en testimonio formal y natural (incluso, algunos teóricos, llegan a hablar de un testimonio semi-formal [Gelfert 2014]). Esta clasificación me servirá para aclarar que el testimonio al que, en su mayor parte, me estaré refiriendo durante la tesis es al testimonio *natural*³⁵. Por su parte, la clasificación particular del testimonio se fundamenta en el contenido de cada uno de los testimonios y en el vehículo por el que se transmite o transporta. Hemos de reconocer antes que nada que dicho análisis no pretende ser exhaustivo, ya que hay una diversidad de testimonios dada la cantidad de temas habidos y por haber. Sólo quiero resaltar que el contenido determina, en parte, la actitud epistémica que deberíamos o podríamos tener frente a ellos. Asimismo, servirá para darle fuerza a la crítica que presento contra las definiciones tradicionales del testimonio, pues tomo como contraejemplo el testimonio generado por entidades artificiales. Al haber analizado las diferentes maneras de clasificar al testimonio, muestro las condiciones que hacen a una creencia genuinamente testimonial. Ello no sólo servirá para clarificar lo que diferencia a una creencia testimonial de una, por ejemplo, perceptual, sino también para conformar la primera

³⁵ Ello no quiere decir que el testimonio formal no importa o no se encuentre involucrado en diversos contextos, en contextos naturales, sino simplemente que mi atención, *en mayor parte*, se concentra en el testimonio natural.

condición de lo que es el conocimiento testimonial. En una segunda parte del capítulo analizo las diferentes definiciones de ‘testimonio’ disponibles en la bibliografía. Ofrezco razones a favor de cada una de ellas y adopto al final, como he dicho, una definición modificada de la Versión disyuntiva de la propuesta de Lackey y Shieber que se encuentra motivada, en parte, por la información-testimonio emitido por entidades artificiales.

1.1 Clasificación general y particular del concepto de testimonio

En el presente apartado tengo tres objetivos (que enseguida menciono en orden de aparición). El primero de ellos consiste en presentar la clasificación entre testimonio formal y natural. El segundo en presentar al testimonio según su contenido y vehículo. El tercero y último ofrecer lo que es una creencia genuinamente *testimonial*.

1.1.1 Testimonio formal y natural

Una distinción inicial que suele hacerse en la bibliografía del testimonio es entre testimonio formal y natural. El testimonio formal se asocia a contextos legales y religiosos donde opera de manera particular y su significado, sobre todo en el caso religioso, es diferente. El testimonio natural, por otro lado y siguiendo a C.J. Coady, «is to be encountered in such everyday circumstances as exhibit the “social operations of the mind”: giving someone directions to the post office, reporting what happened in an accident, saying that, yes, you have seen a child answering to that description, telling someone the result of the last race or the last cricket score» (Coady 1992: 38).

¿Qué hace exactamente diferente al testimonio formal del natural? No hay criterios claros que marquen una diferencia tajante entre ambos³⁶, pero podemos mencionar algunas características que los hacen diferentes en la práctica. En primer lugar, podemos decir que una diferencia importante es la *exigencia* que impone cada tipo de testimonio para respetar sus normas, lo cual limita su *alcance* contextual. El testimonio formal se limita a contextos cuyas normas delimitan o pretenden delimitar su uso o presencia, mientras que el testimonio natural se encuentra, casi siempre, fuera de estos contextos y, por tanto, es mucho más amplio y menos rígido al hacer respetar sus normas. Por ejemplo, una norma en contextos legales es que el testimonio que se está ofreciendo se haya producido con base en lo que ha *visto o presenciado* un testigo. Esta norma está precedida en algunas cortes, como la norteamericana, con alguna especie de juramento: «Decir la verdad, toda la verdad y no más que la verdad». En el caso del testimonio natural las normas no tienen que ir precedidas por un juramento como el anterior, ni tampoco hacerse explícitas, sino que ambas cosas —el juramento y las normas— pueden permancer en el fondo, subyacentes a la comunicación humana: como una especie de expectativa de parte de un receptor. Una norma que suele suponerse en la comunicación diaria es: «Decir únicamente lo que creemos que es verdad» (que es parte de la máxima de calidad de Paul Grice [1967]). O dicho de otra forma: hablar con honestidad³⁷.

³⁶ Ni siquiera en la bibliografía hay un intento claro por distinguirlos. Quizás justamente porque no existe una diferencia diáfana. La mayoría de los autores suelen citar a Coady (1992) para atender esta diferencia que, como el lector podrá ver, no es detallada.

³⁷ En general, podría decirse que las normas implícitas que el testimonio natural alberga o podría albergar están representadas en las máximas de Grice (1967), que enseguida menciono y describo brevemente. Estas máximas son: (1) máxima de calidad (intenta que tu contribución sea verdadera), (2) máxima de cantidad (da la cantidad de información, ni más ni menos), (3) máxima de pertinencia o relevancia (proporcione información que crea de mayor interés) y (4) máxima de modo y de manera (sé perspicuo, es decir, claro).

Esto no quiere decir que las normas del testimonio formal no puedan estar en el testimonio natural y viceversa. Quiere decir únicamente que en el caso del testimonio formal se exige que las normas se respeten de una manera más rígida (y por ello se hacen explícitas la mayoría de las veces), como ya he dicho, mientras que en el testimonio natural no (idealmente uno no puede llegar a un juzgado con una simple sospecha, pero quizás sí en una comida con la familia). Esto tampoco quiere decir que los riesgos epistémicos del testimonio natural no son altos. Si bien un testimonio formal puede condenar injustamente a alguien en un juzgado, un testimonio natural también puede hacer que perdamos el avión por un anuncio falso.

Podríamos, además, apuntar una diferencia práctica más entre testimonio formal y natural. A diferencia del testimonio formal (por ejemplo, en contextos legales), el que alguien vaya contra normas del testimonio natural no es sinónimo de algún castigo o reprimenda legal³⁸. El castigo en este último caso, usualmente, es de un tipo vivencial: dejamos de confiar en alguien y a veces simplemente solemos etiquetarlo como deshonesto.

¿Significa todo lo dicho hasta aquí que el testimonio formal o producto de contextos formales³⁹ no puede presentarse en contextos cotidianos o naturales? En absoluto. Muchas de las afirmaciones que se dan en contextos cotidianos como en una cena o en reuniones familiares son producto de contextos formales que se rigen —o han regido— bajo las normas de veracidad más estrictas: que nuestro hermano médico diga que «La diabetes es una enfermedad únicamente tratable y no curable» en una reunión familiar, no significa para nada que su afirmación deba o vaya a ser revisada bajo los estándares de un comité médico, aun cuando en dicha reunión se encuentre otro médico⁴⁰. Pero no sucede lo mismo si esa afirmación o una de su especie se dice en un contexto en donde el objetivo es analizar justamente la veracidad del contenido del testimonio, como en un *Journal* de medicina o en un congreso.

No obstante, como ya he dicho, estas diferencias no son determinantes. La distinción entre testimonio formal y natural, es una distinción práctica que nos permite entender el modo que utilizamos y/o deberíamos utilizar el testimonio según sea el contexto.

En la presente tesis me concentraré mayormente en el testimonio natural. Pero ello no significa que no haré referencia al testimonio formal o producto de contextos formales, sobre todo porque, como he dicho, en nuestra vida cotidiana el testimonio producto de contextos formales tiene una presencia ubicua. Y, por otro lado, también porque hemos de aprender algunas cosas del testimonio formal que puedan aplicarse en el testimonio natural, lo cual analizo enseguida.

³⁸ Uno también puede pensar en contextos formales como la ciencia. Cuando los datos que un científico presenta se encuentran falsos o manipulados, no sólo se pierde credibilidad en el autor, sino también se suele pedir y exigir que se retire el título a la persona (hay casos en los que los mismos científicos renuncian a su título).

³⁹ Hago la distinción entre ‘testimonio formal’ o ‘testimonio producto de contextos formales’ para dejar claro que el contexto determina en gran parte el tipo de testimonio. Por lo cual, un testimonio que ha sido resultado de un contexto formal, por ejemplo de un *Journal* de medicina, no es un testimonio formal si se dice en una reunión familiar, sino simplemente un testimonio producto de contextos formales.

⁴⁰ Este testimonio puede clasificarse, siguiendo a Gelfert (2014: 15-16), como un testimonio «semi-formal». Sin embargo, creo que dada la dificultad para marcar una clara diferencia, mantendré el hecho de que el contexto indica el tipo de testimonio; por lo cual, lo consideraré un testimonio natural producto de un contexto formal.

1.1.2 Orígenes formales del testimonio: algunos aprendizajes

Cuando se alude a la palabra ‘testimonio’, uno suele pensar en contextos legales o religiosos y no así en la información que cotidianamente recibimos. Expresiones como ‘El testimonio del asesinato de John’ o ‘El testimonio de Juan en su evangelio’, o, incluso, la palabra misma ‘testigo’ y el verbo ‘atestiguar’, prueban este hecho. Su uso se asocia con las salas de juicios orales, con la lectura de textos bíblicos o personas que se identifican —por extraño que esto pueda ser— como “testigos” de Jehová. Sin embargo, el término ‘testimonio’ no tiene por qué restringirse a dichos contextos, aunque parezca raro en la vida común y corriente—no filosófica— referirnos a información o datos tan triviales, por ejemplo el resultado del partido de anoche o el menú del día de un restaurante, como ejemplos de testimonio.

Sea cual sea la amplitud o flexibilidad de la palabra ‘testimonio’ hay algunas cosas importantes que aprender sobre sus orígenes formales. En este subapartado me concentraré en los casos legal y religioso⁴¹. Comenzaré con el origen legal.

Lo primero que hay que decir respecto al testimonio legal es que está sujeto a estrictas condiciones de verdad, precisión y relevancia. Por ejemplo, lo que un testigo pueda llegar a informar debe ser lo que él mismo ha atestado o presenciado y no así lo que alguien más le ha dicho. Esto es así, porque no sólo, como veíamos en la introducción general, el riesgo de manipulación, engaño o tergiversación se incrementa en la medida que el testimonio es producto de una cadena testimonial, sino también porque es más difícil evaluar la precisión y verdad de cierto tipo de testimonio de «segunda mano». Imagínese el lector si uno dicta sentencia con base en un testimonio resultado de una cadena testimonial. Por mucho que, al final, éste sea verdadero, uno puede correr el riesgo de haber sentenciado injustamente a alguien y, en consecuencia, haber arruinado una vida⁴².

Una segunda característica del origen legal del testimonio es la presencia del testimonio experto. Por ejemplo, un análisis forense de ciertas muestras de evidencia pueden señalar a una persona como culpable, pero sólo quienes se dedican al estudio de la medicina forense pueden ofrecer información con base en dicho análisis. Debido a esto, el testimonio de un experto en las salas del juzgado no es equiparable al testimonio de alguien que simplemente atestigua un hecho. Muchas de las veces el testimonio de los expertos se toma *prima facie*, sin ofrecer razones explícitas a favor del mismo, mientras que el testimonio de un testigo no⁴³.

⁴¹ He seleccionado los contextos legales y religiosos porque tradicionalmente son los contextos en los que uno piensa cuando se alude a la palabra ‘testimonio’, sobre todo en el contexto legal. Otra razón, por la cual elijo estos dos contextos, es para indicar y reconocer que el testimonio tiene usos metafóricos, como es en el caso del testimonio religioso y que, aún siendo así, puede enseñarnos algo sobre nuestras prácticas testimoniales en general.

⁴² Una nota importante a hacer aquí es el efecto que esta clasificación tiene en nuestra forma de ver el testimonio en contextos legales. Sobre todo, estoy pensando, en el criterio de presunción de inocencia, que afirma que el sujeto es inocente hasta que exista suficiente evidencia en contra. Esto habla de una restricción legal fuerte. De este modo, podemos observar la rigidez con la que es tratado el testimonio. Para un análisis de esta expresión, ‘presunción de inocencia’, véase Platts (2015) y para un análisis del testimonio en contextos legales, véase Pritchard (2004).

⁴³ Uno también puede pensar aquí en cómo los historiadores tratan al testimonio, el cual es fundamental para su práctica. Siguiendo a Kenyon (2015), la evidencia indica que los historiadores presentan una actitud crítica frente al testimonio de fuentes históricas. Esto explica el hecho de por qué, cuando aprendemos historia, solemos aceptar *prima facie* el testimonio del profesor o del historiador, dependemos de su experticia: de su trabajo crítico previo.

Ambas características tienen algo que decirnos o enseñarnos sobre el testimonio natural o cotidiano que recibimos a diario. Lo primero es un complemento a lo que ya había apuntado en la introducción general sobre la dificultad que existe para analizar la veracidad y precisión del testimonio de «segunda mano», pues no todos los testimonios producidos de esta manera son no fiables. Porque si el testimonio de «segunda mano» es resultado de una cadena testimonial de expertos —de un grupo social complejo— nuestra actitud hacia el mismo podría ser distinta. Podemos pensar, para ilustrar la situación, en el testimonio que un médico le da a un paciente sobre su estado de salud. Un médico puede decirle a su paciente, tras interpretar una serie de estudios que se le han realizado: «Usted se encuentra saludable». Pero dicha afirmación es respaldada por las acciones y testimonios de otras personas: técnicos, químicos, etcétera, quienes han realizado los estudios y, por tanto, quienes hacen posible la afirmación del médico. Nótese que ese testimonio es uno confiable: el médico es un experto y difícilmente quisiera engañarnos. Entonces, lo que nos enseñan ambas características en conjunto es que importa bastante la calidad del proceso —la cadena de acciones y testimonios que hay entre los miembros del grupo de colaboración epistémica— por medio del cual se llega al testimonio que se le ofrece a alguien. Así que no todos los testimonios que son resultado de una cadena testimonial son de mala calidad. De hecho, sobre muchos de ellos no solemos dudar.

Esta enseñanza del testimonio legal, entonces, se extiende a otros sectores—a otros testimonios, producto de grupos de colaboración epistémica. Muchas cuestiones políticas, académicas e, incluso, periodísticas pueden o deben tener asesores o encargados expertos en diferentes materias, debido a la importancia de las afirmaciones que pueden llegar a hacerse y, por tanto, a transmitirse a toda una sociedad. Pero ¿qué pasa en el caso del testimonio religioso?, ¿es idéntico al testimonio legal o científico?, ¿presenta alguna diferencia entre los diferentes tipos de testimonios formales y, por consecuencia, con el testimonio natural? Todo indica que sí, que es diferente. Y que una de las principales diferencias, sino es que también definitiva, es que parece que no pretende transmitir información basada empíricamente. Pretende, a diferencia otros testimonios, según algunas interpretaciones, reforzar o afirmar una creencia espiritual (Gelfert 2014: 16; Shieber 2015:10). La frase que, por ejemplo, Gelfert acuña para explicar la esencia del testimonio religioso es «dar fe» (*bearing witness*), lo que indica, según este mismo, «that the emphasis is more an activity of the speaker, who testifies of a higher (transcendent) reality, and less on the hearer» (Gelfert 2014: 16). Es por ello que algunos religiosos llaman «testimonio de fe» a las biografías de “santos” o “mártires”, lo que significa que el concepto de testimonio, en el caso religioso, no se limita a afirmaciones o proposiciones particulares, sino que se amplía a las experiencias o vivencias —a la vida— de alguien más. Esto último podría explicar las expresiones como «la vida de este santo constituye un testimonio de fe», pero también explica expresiones que no son en absoluto religiosas y que se encuentran impregnadas en nuestro lenguaje, por ejemplo cuando en concursos televisivos se dice que la interventora «da fe y legalidad» de todo lo sucedido. Lo que no es otra cosa más que decir que hay alguien que verifica, que incluso tiene la autoridad legal y moral, o, en el caso religioso, que refuerza de algún u otro modo la veracidad de una creencia.

No obstante, debemos reconocer que el uso de ‘testimonio’ en contextos religiosos parece ser más un uso metafórico que real, porque en realidad en muchas de sus situaciones no hay afirmaciones o señales explícitas de que se quiere decir algo a alguien (que la vida de un santo sea «testimonio de fe» es, por supuesto, diferente que decir por ejemplo: «He visto a dios»). De hecho, como dije, el testimonio religioso no se preocupa principalmente por

afirmaciones empíricas. Aún así, hay algunas cosas que nos puede enseñar sobre nuestra actitud respecto al testimonio en general.

Creo que la enseñanza más importante radica en los roles sociales que cada persona llega a tener en sociedades tan grandes como las actuales. A veces, simplemente, necesitamos apelar a la vivencia o experiencia de alguien más para verificar que lo que dice o hace es cierto, como en el caso de la interventora en el concurso televisivo. Eso sucede también en instituciones, como salubridad o aquellas que amparan, apoyan e, importante para los propósitos presentes, *guían* al consumidor sobre los productos o servicios que un tercero ofrece. Sucede también en reseñas anticipadas que algunas personas dan sobre libros, videojuegos o productos comprados en internet. Nuestras expresiones cuando nos referimos a estos hechos señalan una especie de «fe» que los actores involucrados «nos dan», dada su experiencia o vivencia en relación a un producto o fenómeno.

1.1.3 Tipos de testimonio: mundano, moral, estético y matemático

El testimonio no es sólo susceptible de una clasificación general, sino también a una de tipo particular. En específico, también puede clasificarse según sea su *contenido*. Enseguida analizaré algunos de ellos que, según sea su contenido, podrían indicar la diferente actitud epistémica que podríamos o deberíamos tener frente a ellos. Comenzaré analizando el testimonio sobre información mundana. Después el testimonio moral y señalaré su parecido con el testimonio estético. Por último analizaré el testimonio matemático.

El testimonio sobre información mundana tiene que ver con toda aquella información que es de lo más común y, por tanto, que mucha de ella es probablemente más verdadera que falsa. Por ejemplo, datos personales: el nombre de una persona, el lugar en el que alguien vive, su fecha de nacimiento y quiénes son sus padres, entre otras cosas. Esta información es probablemente más verdadera que falsa porque quien la da tiene una autoridad especial respecto a la misma: es información sobre sí mismo. Otro ejemplo, es la ubicación de establecimientos o alguna dirección, así como el menú del día o si hay leche o no en el refrigerador. Dicha información también es probablemente más verdadera que falsa dado que tendría que haber razones especiales para creer que alguien nos miente sobre esto. Todo esto no significa que el testimonio mundano sea infalible, ya que puede que alguien nos mienta, con buenas razones, sobre su propio nombre o, quizás, no sepa que su madre de hecho no es su madre, o bien que nos mienta por la dirección de un lugar por el simple hecho de hacerlo⁴⁴. Parece ser, entonces, que el testimonio mundano es aceptado por *default* la mayoría de las veces. (Esto último no debe hacernos pensar sobre si al aceptarlo por *default* nos lleva automáticamente a favorecer al no reduccionismo, ya que podría ser el caso, que aún teniendo un estatus epistémico favorable, llegáramos a la conclusión de que la mejor forma de tratar éste y otro tipo de testimonio —en la medida que lo que nos interesa es el conocimiento testimonial— es bajo la guía del reduccionismo).

Sin embargo, las cosas no parecen ser tan sencillas cuando el contenido de un testimonio es *especializado*. Así como quien da información sobre sí mismo tiene la suficiente autoridad para presentar el testimonio con una alta probabilidad de verdad (y, por

⁴⁴ Alguien quien ha tomado como ejemplo este caso es Agustín de Hipona en su texto «De la utilidad de creer» (1948). Sólo que Agustín da un argumento moral para la aceptación del testimonio de esta clase. Nos dice, *grosso modo*, que rechazar el testimonio de nuestros padres que afirman que ellos son nuestros padres, resulta ser inmoral, por lo cual debería ser aceptado *prima facie*. Asimismo, para una discusión detallada del argumento de Agustín, véase: Hurtado (2006) y Gensollen (2004).

tanto, que el receptor pueda aceptarlo sin mayores problemas), quienes dan testimonio especializado o experto tienen una ventaja cognitiva sobre quien desconoce por completo de un tema. Pero ¿es esto suficiente, que el emisor posea experticia, para que el receptor tenga conocimiento testimonial? Para muchos filósofos no es así. Y los mejores ejemplos, según estos filósofos, son el testimonio de contenido moral, estético y matemático.

El principal problema que se presenta en el caso del testimonio moral tiene que ver con la deferencia de contenidos morales. Por ejemplo, el hecho de que una mujer base total y dependientemente en un testimonio la decisión y acción de abortar. Para muchos filósofos, la mujer no sólo ha hecho mal al actuar con base en el puro testimonio⁴⁵, sino que también no sabe si su acción es buena o mala—no tiene conocimiento⁴⁶ moral. Y esto es así debido a que el conocimiento moral se distingue del conocimiento no moral porque para el primero es necesario el entendimiento⁴⁷ y no así para el segundo. Por lo cual, sigue el razonamiento, el testimonio moral debe ser tratado de forma distinta al testimonio de contenidos no morales. Esto, según el argumento, muestra una *asimetría* entre testimonio moral y no moral⁴⁸.

El testimonio estético es, en esencia, parecido al testimonio moral. Para muchos uno no puede llegar a tener conocimiento estético por medio del testimonio de contenidos estéticos, debido a que se requiere una especie de habilidad estética para poder saber o entender, por ejemplo, la belleza de una obra o bien para comprender su valor y complejidad. Los casos de conocimiento moral y estético son un conocimiento *por habilidad*, como andar en bicicleta o tocar el piano. Por ello, es según algunos teóricos, imposible el respectivo conocimiento por medio del puro testimonio o deferencia a un tercero⁴⁹.

El caso de testimonio y conocimiento matemático no es tan diferente. Sin embargo, presenta una particularidad, pues en las matemáticas hablamos de un conocimiento, en general, abstracto. Nos dicen algunos filósofos que si alguien me da la prueba de un problema matemático, sin yo *entenderla*, no tengo conocimiento matemático. Nuevamente parece que se requiere de una habilidad que nos permita comprender la prueba y, por tanto, saber la conclusión de la misma⁵⁰.

Actualmente hay controversia sobre cada uno de estos tipos de testimonio. No obstante, sacan a relucir un hecho: el contenido del testimonio puede indicar la actitud epistémica que deberíamos o podríamos tener sobre el mismo. También nos indica que el conocimiento testimonial, sea cual sea su contenido, debe de estar, al menos para comenzar,

⁴⁵ Pues el tipo de decisión al que se enfrenta es de una índole muy específica y controversial.

⁴⁶ En este apartado hablaré de conocimiento, sin aclarar con precisión qué significa, por cuestiones prácticas. En todo caso, aclaro que entiendo ‘conocimiento’ como una creencia, verdadera más un proceso fiable. No obstante, el objetivo de la tesis, como sabrá el lector, intenta definir lo que es el ‘conocimiento testimonial’ causado y basado en el contenido del testimonio natural o formal, por lo que el sentido preciso de conocimiento *testimonial* quedará claro al final de la presente tesis.

⁴⁷ Para una noción del concepto de entendimiento, a parte de cada uno de los artículos que enseguida citaré, recomiendo ver el análisis del mismo que hace Lynch (2016). La definición de ‘entendimiento’ de Lynch es la siguiente: «Understanding, then, what the Greeks called *epistêmê*, is a multifaceted sort of knowledge. It involves knowing why and how but also knowing which—which questions to ask, and where we might go next. As such, it both comes from and involves procedural knowledge—skills» (172).

⁴⁸ Para una discusión detallada de todo esto, véase Hopkins (2007), Hills (2009 & 2013), McShane (2017) y más recientemente Callahan (2020).

⁴⁹ Para una discusión más detallada sobre el testimonio estético, véase Laetz (2008) y Hopkins (2011).

⁵⁰ En el caso del testimonio matemático hay pocos estudios formales o con objetivos filosóficos. Sin embargo, véase Andersen, Hanne Andersen & Sørensen (2020) para una comprensión del problema del testimonio en matemáticas.

relacionado con el contenido del testimonio. Si no es así, estaríamos hablando de otro tipo de conocimiento, pero no así *testimonial*. Este será el tema del subapartado 1.1.5, en el cual veremos que el conocimiento testimonial, para poder ser genuinamente *testimonial*, requiere como fundamento una creencia que contenga características que la distingan de otras creencias causadas por otras fuentes que no sean el testimonio. Pero antes de pasar a ese asunto, nos queda analizar dos clasificaciones potenciales más de testimonio: no verbal y de artefactos.

1.1.4 Testimonio según su vehículo: testimonio no verbal y emitido por entidades artificiales

El vehículo más común del testimonio es el habla o la escritura. Pero quizás no deba reducirse a estos. Porque puede decirse que es posible el testimonio no verbal e, incluso, el emitido por entidades artificiales. Comencemos con el testimonio no verbal. Para analizar su posibilidad basta imaginar una situación en donde se sustituya la preferencia de un enunciado por una señal que puede *interpretarse* con cierto contenido. Si te pregunto por la ubicación del baño y tú me indicas con el dedo que se encuentra en cierta dirección, me estás comunicando algo con un movimiento puramente corporal (formo la creencia q a partir del testimonio θ , siendo θ una señal).

No obstante, podría argumentarse que las señales no verbales no son en realidad testimonio, sino una forma de comunicación no testimonial⁵¹. Porque parece que hay un procedimiento inferencial de parte del receptor que media la señal del emisor y la creencia correspondiente. Por ejemplo, cuando le indico a alguien con una señal la ubicación del baño, el receptor de la señal no la comprendería de no haber hecho una inferencia parecida a la siguiente: (1) cuando alguien extiende el brazo y deja el dedo índice a la vista hacia cierta dirección, me dice que cree que el baño está en dicha dirección (incluso podría simplemente representar mentalmente la imagen de alguien señalando); (2) el emisor x ha señalado en cierta dirección; (3) por lo tanto, el emisor x cree y me ha dicho que el baño está en cierta dirección. En este caso, parece que la señal es sólo un indicador de cierto contenido que requiere ser descubierto a partir de la información o creencias de fondo que el receptor ya posee, por lo que las señales parecen ser mejor tratadas a partir del razonamiento inferencial y la comunicación que desde el concepto de testimonio.

Creo, sin embargo, que esta réplica supone algo que es falso. Supone que todo ejemplo que logre clasificar como testimonio necesariamente no debe estar acompañado, en este caso, por un proceso inferencial. Pero si eso es así, las otras fuentes de conocimiento, tales como la percepción y la misma inferencia, no podrían ser casos genuinos de percepción o inferencia simplemente porque la una apoya a la otra. Para llevar a cabo una inferencia, por ejemplo, requiero del apoyo de la memoria para recordar información, incluyendo recuerdos de corto plazo o producto de la memoria operativa, o bien de los sentidos para obtener esta misma.

Esto último nos enseña algo importante: lo que indica la clase de creencia tiene que ver con el papel y relevancia que tiene la inferencia, memoria, percepción o, en nuestro caso, el testimonio en su proceso de formación. Si la inferencia, *e.g.*, tiene un papel mucho más relevante que el testimonio, entonces diríamos que se trata de un proceso comunicativo no testimonial. Creo que esto no sucede en el caso de las señales o movimientos corporales. ¿Por

⁵¹ Esto bajo la suposición de que el testimonio siempre es una forma de comunicación, pero no viceversa: la comunicación no siempre es testimonial. Las señales, movimientos corporales, entre otras cosas, se podría decir que son una forma de comunicación que se descifra a partir del razonamiento inferencial.

qué? Principalmente porque en los movimientos corporales el papel de la inferencia es análogo al que tiene en la lectura de comprensión (o la interpretación del habla, de lo que alguien más nos dice). El sistema de signos y símbolos necesitan de una *interpretación* para la comprensión de la información. Y dicha interpretación necesita de la inferencia a un *nivel subpersonal*. Ahora piense el lector el caso de las señales y movimientos corporales. Se requiere una interpretación de la señal o el movimiento corporal acompañado por una inferencia a *nivel subpersonal* de igual manera. Esto no quiere decir que uno no pueda hacer el proceso a un nivel consciente o explícito. Pero la mayoría de las veces esto suele suceder en casos donde se desconoce el significado de una señal, lo cual sucede del mismo modo cuando se aprende a leer. Por lo tanto, el papel de la inferencia en la interpretación de movimientos corporales y señales no es tan relevante como podría pensarse y esto nos permite afirmar que señales o movimientos corporales son comunicación testimonial.

De las señales no verbales podemos también derivar testimonios visuales, que se encuentran representados mayoritariamente por imágenes: por ejemplo, los mapas o cartogramas, señales de tránsito o, incluso, como dice Coady, las marcas de medición en las reglas (Coady 1992: 51). Asimismo, si esto es así, entonces, al menos en principio, parece que el testimonio puede trascender la intervención *inmediata* del ser humano. Por ejemplo, la información que nos dan artefactos, como relojes, brújulas, termómetros, o bien robots y, en general, cualquier tipo de inteligencia artificial. El caso de los robots es uno bastante inquietante, como Sophia, la robot capaz de hablar y comunicarse con los demás debido a un proceso de retroalimentación que se le ha instalado y que logra pasar con facilidad el Test de Turing. Más controversial aún: los famosos *bots* de redes sociales, en los que mucha gente suele confiar.

Para algunos autores, como veremos, sin embargo, no es evidente que este tipo de casos sean considerados testimonio reales, debido a la ausencia de una intención o agencia humanas. Lo consideran únicamente una representación de la realidad. Por el momento dejaremos pendiente esta discusión, pero la retomaremos al final del capítulo y argumentaré que estos casos pueden clasificar como un tipo de testimonio, lo que dará lugar a la definición de testimonio natural por la que opto.

1.1.5 Creencias testimoniales

La creencia es una condición necesaria para el conocimiento. Pero mi interés, como he dicho antes, es el conocimiento *testimonial*. Por lo cual, una creencia deberá cumplir con ciertas condiciones particulares que la hagan característicamente testimonial. ¿Cuáles son esas condiciones? Hay tres con las que usualmente se inicia esta discusión: CONDICIÓN CAUSAL, CONDICIÓN DE CONTENIDO Y CONDICIÓN DE RELACIÓN SEMÁNTICA. Enseguida explico cada una de ellas.

La CONDICIÓN CAUSAL nos dice que una creencia *testimonial* debe estar *causada* por un testimonio. Por ejemplo, asumiendo que tienes conocimiento sobre lógica formal, si te doy el testimonio « $p > q, p \therefore q$ », entonces la causa de tu creencia no será mi testimonio. En este caso la creencia correspondiente podría haber sido causada— seguramente en un momento pasado— por tu entendimiento de las reglas lógicas y de su respectiva práctica, o en todo caso por la razón-una inferencia. Lo que he logrado con mi preferencia, de cualquier modo, fue estimular tus recuerdos sobre este tipo de regla, pero no así causar que la creyeras. No sucede lo mismo en este caso, al parecer, si uno es ignorante sobre las reglas lógicas⁵².

⁵² Por supuesto asumiendo que quien recibe el testimonio « $p > q, p \therefore q$ » defiere —es decir, se adhiere o acepta *sin razones propias*— a dicha afirmación.

La CONDICIÓN DE CONTENIDO nos dice que una creencia *testimonial* debe derivarse del *contenido* de un testimonio. Es decir, no basta con que mi creencia sea causada por un testimonio, sino también—y dicho de manera más precisa—que esté causada por el contenido del mismo. Por ejemplo, si alguien me dice ‘Tengo un tono de voz muy alto’ con un tono de voz muy alto, seguramente formaré la creencia ‘Tiene un tono de voz muy alto’ con base en el volumen de su voz y no así con el contenido de su enunciado⁵³. En este sentido, la creencia no sería testimonial sino perceptual. Dicho de otra forma, la creencia testimonial debe formarse con base en el contenido del testimonio, no con base en sus características.

Es importante, asimismo, aclarar el sentido de la frase ‘*contenido* del testimonio’. Con ella me refiero, en general, al contenido del pensamiento del emisor o lo que el receptor puede interpretar razonablemente como el pensamiento del emisor a partir de la expresión de éste, sea una expresión proposicional o no. [Como veíamos, hay también expresiones no enteramente proposicionales (aunque sí verbales), corporales o no verbales, incluso puramente visuales. Por ello es que son posibles los casos en los que las señales califican como testimonio. Por ejemplo, cuando alguien me señala con el dedo la ubicación del baño está ofreciéndome un testimonio: está expresando el contenido de su pensamiento o lo que el receptor puede interpretar como el contenido de su pensamiento por medio de un movimiento corporal, aun cuando hay un proceso inferencial involucrado].

La CONDICIÓN CAUSAL junto a la CONDICIÓN DE CONTENIDO, sin embargo, no dicen que la creencia en turno debe derivarse *enteramente* del contenido de un testimonio, porque éste puede apoyarse en otras fuentes. Un receptor puede llegar a creer algo con base en el testimonio de una persona, por ejemplo, si ha *visto* lo que alguien escribió, si ha *escuchado* lo que alguien le ha dicho, si ha *tocado* —en el caso del braille— lo que alguien quiere informar⁵⁴ o bien, incluso con un apoyo inferencial, como veíamos, subpersonal o automático.

La CONDICIÓN DE RELACIÓN SEMÁNTICA nos dice que el contenido del testimonio debe estar relacionado apropiadamente con el contenido de la creencia que ha sido causada por el mismo. Es decir, no basta con que la creencia en turno se derive del contenido de un testimonio, sino también que el contenido del testimonio transmita o *comunique* (*conveyed*) la información correspondiente. Podría ser el caso, por ejemplo, que, debido a una extraña condición psicológica, Sally forme la creencia ‘Hay un león cerca’ cuando alguien dice ‘No hay un león cerca’, por lo que el testimonio, aunque sea causado por el contenido del testimonio, no transmite o transporta la información que debería⁵⁵. Pero, ¿qué significa que un testimonio transmita o comunique la información correspondiente? Concentrémonos nuevamente en la señal o movimiento corporal de un emisor de información:

1. *Omar ha señalado hacia cierta dirección*

Esta señal transmite o transporta simplemente la información:

⁵³ Este ejemplo es una variación del ejemplo ofrecido por Audi (1997).

⁵⁴ En el caso del testimonio « $p > q, p \therefore q$ », uno, sin saber lógica, al aceptarlo debe estar apoyado, al menos, sobre el conocimiento de fondo de las letras y símbolos; y todavía más fundamental: debería estar apoyado respecto al hecho de que lo que se encuentra frente a nosotros se clasifican, por un lado, como letras y, por otro, como símbolos.

⁵⁵ Este ejemplo es una variante del ejemplo que presenta Shieber en (2015: 8).

2. El baño⁵⁶ está en aquella dirección

Nótese que en el presente ejemplo, el receptor ha computado la información a partir de 1, la señal y ha reconstruido y no ha perdido la información esencial: que el baño se encuentra en dicha dirección. ¿Cómo es esto posible? Es en parte posible por la Gramática Universal⁵⁷ y por otra habilidad: la teoría de la mente o el *mindreading*⁵⁸. Lo que nuestro cerebro suele hacer en una situación como esta es *interpretar* —apoyado por un proceso inferencial subpersonal o automático— la señal atribuyéndole cierto estado mental a quien nos la ha proporcionado: el estado mental, en este caso, de que cree que ‘El baño está en aquella dirección’. Lo mismo sucede en casos en los que no se ofrece una oración completa. Shieber nos dice, por ejemplo, que en la antigua Roma existía un tipo de esclavo llamado ‘Nomenclátor’, que se encargaba de susurrar los nombres a sus amos de diferentes personas y pudiera así identificarlas (Shieber 2015: 13). Pero el mero nombre no es una proposición completa, y, a pesar de ello, puede transmitir o comunicar cierta información. Es decir:

1. Alcívides

Esta expresión incompleta transmite o transporta simplemente la información:

2. Él es Alcívides

Nuevamente: la información que se ha transmitido de 1 a 2 es información esencial y ha sido posible gracias a los mecanismos que operan a nivel subpersonal en nuestras mentes. ¿A qué me refiero con que sea *esencial*? Significa que la información que se conserva en la creencia del receptor es la información básica, pues en ambos casos, en 2, bien podría haberse reconstruido con detalles adicionales. Por ejemplo, podríamos haber reconstruido: 2. El *hermoso* baño está en aquella dirección; 2. Él es el *gran* Alcívides.

Para algunos filósofos, como Lackey (2008: 26) y Shieber (2015: 9-10), esta condición posibilita también casos en donde una afirmación o testimonio pueda transmitir información distinta a la que afirma. Por ejemplo, cuando le pregunto a mi compañero de cuarto sobre el clima de la ciudad y éste me responde: ‘En el clóset hay guantes y abrigo’. Lo que hace este testimonio es *implicar* el hecho afirmativo: que de hecho está haciendo frío, pero esta información no se encuentra, por ningún lado, en el testimonio de mi amigo. A esto se le denomina ‘implicatura conversacional’ y se comprenden en compañía del contexto y del conocimiento de fondo que poseo, en este caso, sobre el clima y el tipo de ropa que se usa según sea la temperatura.

Alguien podría decir que las implicaturas conversacionales no son casos de testimonio, ya que en ellas la formación de la creencia recae más en la inferencia que se produce a partir de la información de fondo que el receptor posee que en el testimonio mismo del emisor; por lo que no debería ser considerado una creencia testimonial sino una inferencial. Mientras que Lackey no da una respuesta directa al problema, Shieber considera

⁵⁶ En vez de baño, uno podría optar por cualquier lugar. Por cuestiones prácticas he seguido con el ejemplo del baño.

⁵⁷ Para un análisis de lo que es la ‘Gramática Universal’, véase, por ejemplo, Chomsky (1959), Pinker (1995) y Pinker & Jackendoff (2005).

⁵⁸ Para un estudio empírico y filosófico sobre el *mindreading*, véase, por ejemplo Nichols & Stich (2003).

que en estos casos la creencia clasifica como testimonial debido a que el proceso inferencial es un proceso, al igual que en los casos descritos hasta aquí, subpersonal o automático; por lo que no es plausible decir que la formación de la creencia recae en la inferencia. Esto, asimismo, nos dice Shieber posibilita el hecho de que niños pequeños puedan formar creencias testimoniales en contextos de implicaturas conversacionales (Shieber, 2015:10). Creo que la respuesta de Shieber a este problema es una respuesta plausible, debido a la evidencia que tenemos al día de hoy respecto al funcionamiento de los procesos inferenciales⁵⁹; por lo cual, considero que las implicaturas conversacionales pueden clasificar como casos de testimonio.

Así pues, la CONDICIÓN DE RELACIÓN SEMÁNTICA NOS muestra que la relación apropiada entre contenido del testimonio y la creencia causada por el mismo puede darse aun cuando la información que se quiere transmitir no se dice explícitamente por un emisor, ya sea, porque se trata de una proposición incompleta o un testimonio no verbal, o bien porque es una implicatura conversacional.

Representaré el resultado de estas tres condiciones con la expresión ‘**B** (que representa un receptor) cree apropiadamente que p o q con base en el contenido del testimonio de **A** (que representa a un emisor)’.

1.1.6 Resumen e integración

Hasta aquí he dicho que:

1. El testimonio se clasifica según su contexto y puede, por tanto, ser ‘testimonio formal’ o ‘testimonio natural’.
 - a. Aunque la distinción no cuenta con criterios claros de demarcación, hemos enlistado algunas características que suelen diferenciarlos. Estas diferencias parten justamente del contexto en donde se emiten los respectivos testimonios.
2. El testimonio puede clasificarse según su contenido y ello podría darnos una pista de cuál debería ser nuestra actitud epistémica frente a los diferentes testimonios.
3. Por último he señalado que la creencia testimonial es una condición necesaria del conocimiento testimonial.
 - a. He señalados tres condiciones que hacen a la creencia y, por tanto, al posible conocimiento, genuinamente testimonial: CONDICIÓN CAUSAL, CONDICIÓN DE CONTENIDO y CONDICIÓN DE RELACIÓN SEMÁNTICA.
 - i. De estas tres condiciones he mostrado que el testimonio debe ser causado por el contenido del testimonio de un emisor.
 - ii. Y que esté contenido debe relacionarse apropiadamente con el contenido de la creencia de un receptor, aun cuando el testimonio sea una señal o su contenido difiera del contenido de la creencia resultante.

Por lo tanto, tenemos hasta aquí que:

⁵⁹ Véase, principalmente, a Mercier y Sperber (2017), quienes estructuran muy bien la situación de la evidencia que tenemos respecto a los procesos inferenciales.

CT: Para todo emisor, **A**, y receptor, **B**, **B** tiene conocimiento testimonial sobre la base del testimonio p o θ de **A** sólo si:

(**BT**): **B** cree apropiadamente que p o q con base en el contenido del testimonio de **A**.

Nótese que esta presentación inicial del conocimiento testimonial no sólo cuenta con la condición de ‘creencia testimonial’, sino que también incorpora la posibilidad del testimonio no oral (visual o corporal) y es representado por el símbolo θ .

El siguiente tema en mi agenda es explorar la definición del concepto de testimonio natural, que está supuesta en esta formulación inicial de las condiciones para el conocimiento testimonial. Esto nos dará claridad sobre el fenómeno que origina al conocimiento testimonial.

1.2 Definiciones del testimonio natural

En este apartado pretendo adoptar una definición del testimonio natural que se adecúe a los propósitos que busco a lo largo de la presente tesis: ofrecer un conjunto de condiciones para la existencia del conocimiento testimonial. Para ello exploraré las diferentes definiciones disponibles en la bibliografía del testimonio: la Versión amplia, la Versión restringida, la Versión moderada y la Versión disyuntiva⁶⁰. Al final, adopto una modificación de la Versión disyuntiva motivada por el testimonio emitido por entidades artificiales.

1.2.1 Versión amplia de la definición de testimonio (Broad View)

Elizabeth Fricker sostiene que el testimonio consiste en «tellings generally [...] [without] restrictions either on subject matter or on the speaker’s epistemic relation to it» (Fricker 1995: 396-397). Y Sosa nos dice que el testimonio es «a statement of someone’s thoughts or beliefs» (Sosa 1991: 219). Dada la diversidad de testimonios, según sea su contexto o contenido, parece que las definiciones, en este caso, de Fricker y Sosa pretenden abarcar la mayoría de estos. Su definición, en este sentido, es bastante amplia⁶¹, pero, como resulta más o menos evidente, la de Fricker es mucho más que la de Sosa, pues la de Sosa se limita a hablar de la expresión del pensamiento del emisor (a lo que cree), mientras que la de Fricker habla en general de decir algo, sea o no la expresión del pensamiento del emisor (sea o no lo que cree). Lackey (2008: 20) es quien ofrece una definición formal de la propuesta de Sosa y la llama la ‘Versión amplia’ (*Broad View*) de la definición de testimonio:

⁶⁰ Todas las definiciones que aquí analizo, asimismo la que propongo, son definiciones estipulativas de testimonio. Es decir, creo que el uso del ‘término’ testimonio depende de la idiosincrasia de los usuarios. Hay propuestas, como la de Michaelian (2008 & 2013), que defienden lo contrario. Michaelian defiende que el testimonio es una clase natural, lo que significa que el uso del término está causalmente regulado por un conjunto de propiedades agrupadas homeostáticamente. Sin embargo, por cuestiones de espacio, y principalmente porque creo que la propuesta de Michaelian carece de la evidencia suficiente, no analizaré su propuesta.

⁶¹ Hay otros defensores de la ‘Versión amplia’ de la definición de testimonio. Robert Audi, por ejemplo, nos dice que deberíamos entender al testimonio como «people telling us things» (Audi 1997: 406). O Jonh Mackie dice que el testimonio es un modo de adquirir conocimiento «by being told by other people, by reading, and so on» (Mackie 1969: 254). Por su parte, Elgin nos dice que el testimonio consiste en «utterances and inscriptions that purport to convey information and transmit warrant for the information they convey» (Elgin 2002: 292).

BVNT: S testifies that p if and only if S's statement that p is an expression of S's thought that p . (Lackey 2008: 21)

Para algunos filósofos como Cullison (2010) o Shieber (2015) una crítica inmediata a esta versión es que no considera a la mentira como un ejemplo de testimonio, pues la mentira no es una expresión del pensamiento del emisor porque no cree lo que dice. Cullison nos ofrece un ejemplo de perjurio:

Bearing False Witness

Julie takes the stand in court to provide her boyfriend with an alibi. She intends to lie about the whereabouts of her boyfriend on the night of the murder. She lies and says that he was with her that night. He wasn't. (Cullison 2010: 115)

Por su parte, Shieber⁶² simplemente nos dice: «One immediate problem with the Broad View of testimony is that it doesn't allow for instances of lying and misleading communication as cases of testifying. This mean a serious flaw, as it certainly seems that we ought not rule the possibility of lying testimony by means of a definitional sleight-of-hand» (Shieber 2015: 12).

Sin embargo, no hay razón alguna para creer que esta crítica aplica para la definición de Fricker. Porque su definición hace referencia al testimonio como al simple acto de decir (*tellings*), lo que no implica necesariamente las creencias hechas y derechas del emisor, sino sólo su expresión, es decir, su representación, en este caso: las declaraciones o proposiciones. En este sentido, la definición de Fricker es mucho más amplia que la definición de Sosa.

Una vez dicho lo anterior, uno puede observar que la Versión amplia —sea de la de Fricker o Sosa—, además de ser justamente muy amplia (ya sea porque el testimonio se define como la expresión del pensamiento del emisor o porque es decir cosas en general), se concentra en las expresiones *declarativas* o *proposicionales*. Esto significa que varios casos clasifican como testimonio. Por ejemplo, los diarios *íntimos* de una persona que son leídos después de su muerte o la declaración de un *secreto* de una persona ebria que no tiene control de sí. Como podrá observarse en estos casos existe un tipo de intención específica. Siguiendo a Lackey (2008: 28): se trata de la intención de expresar contenido comunicable, la simple intención de decir algo. A pesar de la amplitud de esta definición (en ambas versiones), presenta varios problemas, como enseguida lo expongo.

1.2.1.1 Problemas con la 'Versión amplia' de la definición de testimonio

Uno de los principales problemas que presenta la Versión amplia— sea la versión de Fricker o Sosa— es que, dado justamente su carácter amplio, incluye expresiones del emisor que, intuitivamente, no consideraríamos testimonio. Jennifer Lackey describe este problema mostrando que hay una diferencia entre «non-informational expressions of thought and testimony» (Lackey 2008: 21). Esto significa que en nuestra comunicación diaria existen expresiones que ni son presentadas por el emisor, ni tomadas por el receptor, con la intención de comunicar algo a alguien más o de expresar contenido comunicable. El ejemplo de Lackey trata de una persona que se encuentra caminando junto a una compañera y una de ellas dice: «Ah, hoy es un día maravilloso». Lackey nos dice que esta expresión se puede tomar como un comentario para romper con el hielo o el silencio (*conversational filler*), pero, en realidad,

⁶² Que propone la misma lectura de la versión. Nos dice: «One might, in other words, suggest that any expression of a speaker's thought that p counts as the testimony of p by that speaker» (Shieber 2015:12).

con él no se pretende informar nada, ni el receptor considera que se quiere decir o informar algo, aun cuando es una expresión o un decir del emisor (Lackey 2008: 21)⁶³.

De esta distinción se sigue que, para Lackey, el testimonio es una expresión *informativa* del emisor. Esta expresión es intencional. Esto último no significa que el emisor *quiera* comunicárselo a un tercero, significa, como ya decíamos, simplemente que *quiera* y exprese contenido comunicable. Esto explica el hecho de que diarios íntimos o secretos develados en estado de ebriedad clasifiquen como testimonio. Pero, al mismo tiempo, impide que expresiones que intentan romper el hielo (como, «Ah, hoy es un día maravilloso») o expresiones incontrolables debido a una condición cognitiva, entre otras, clasifiquen como tal.

Un segundo problema es que la Versión amplia no incluye proposiciones incompletas que pueden clasificar como testimonio. Aquí es prudente retomar el ejemplo del Nomenclátor de Shieber (2015:13). El Nomenclátor se encargaba de susurrar los nombres a sus amos de diferentes personas y pudiera así identificarlas. Como veíamos, el mero nombre no es una proposición completa, y, a pesar de ello, puede transmitir o transportar cierta información, por lo que, intuitivamente, debería considerarse testimonio, principalmente porque el mero susurro del nombre cumple con la CONDICIÓN DE RELACIÓN SEMÁNTICA de las creencias genuinamente testimoniales, como ya analizamos en el apartado 1.1.5. En este mismo sentido, uno podría agregar que el contenido del testimonio p o θ no debe ser idéntico al contenido de la creencia testimonial q , lo cual, igualmente, no está incluido en la Versión amplia.

De este segundo problema se sigue que el testimonio no se reduce a expresiones declarativas. También deben incluirse otro tipo de expresión del pensamiento del emisor que transmita o comunique apropiadamente el contenido del mismo, tales como señales. Así, la Versión amplia es tan amplia que permite que clasifiquen expresiones del pensamiento no informativas, pero al mismo tiempo es muy restringida en la medida que no permite que expresiones no verbales o proposiciones incompletas clasifiquen como actos testimoniales.

Estas críticas motivan el hecho de que, quizás, requerimos de una definición más restringida respecto a las expresiones del pensamiento *no* informativas y, asimismo, que sea inclusiva respecto a la diversidad de expresiones informativas del pensamiento del emisor.

1.2.2 Versión restringida de la definición del testimonio (Narrow View)

La Versión restringida (*Narrow view*) intenta lidiar principalmente con el problema de amplitud que tiene la Versión amplia. El proponente de la misma es C.J.A. Coady y suele presentarse de la siguiente forma:

(NVT) S testifies by making some statement that P if and only if:

N1. S's stating that P is evidence that P and is offered as evidence that P.

N2. S has the relevant competence, authority, or credentials to state truly that P.

⁶³ Este tipo de expresiones del pensamiento, siguiendo a Lackey, también pueden ser comentarios amables sobre lo que alguien más ha dicho o hecho. Por ejemplo, si le decimos a alguien que 'tiene un gran sentido del humor' tras él haber bromeado con un grupo de amigos en el que todos *saben* que tiene un gran sentido del humor (Lackey 2008:21).

N3. S's statement that P is relevant to some disputed or unresolved question (which may or may not be whether P) and is directed to those who are in need of evidence on the matter. (Coady 1992: 42)

La primera impresión que uno tiene frente a esta definición es que hace honor al testimonio formal. Porque N1 requiere que el emisor presente su afirmación como evidencia y, además, siguiendo a N2, se requiere que tenga la competencia, autoridad o credenciales para poder hacerla. N3, por su parte, hace que nuestra mente se traslade a un juzgado, pues el testimonio en estos casos se ofrece para resolver alguna cuestión discutida o no resuelta. Nótese también que todas estas restricciones dan fuerza importante a la *intención* del emisor. Una intención que no tiene que ver simplemente con expresar contenido comunicable o informacional, sino con presentar cierta información-evidencia a *alguien más*. Hay que señalar también que N1 es una condición compuesta. De ella podemos sacar dos condiciones: N1.1 La declaración de S es evidencia y N1.2 La declaración es ofrecida por el emisor como evidencia. Algo semejante sucede en N3: es una conjunción. Podríamos separar los conyuntos: N3.1 La declaración de S es relevante para alguna discusión o disputa no resuelta y N3.2 La declaración de S es dirigida a aquellos necesitados de evidencia en la materia. N3, en este sentido, es redundante, ya que, como de hecho Coady lo admite, puede estar implícita en N1 (Coady 1992: 45). Quizás sea más claro, entonces, si optamos por una presentación de la condiciones que se divida en proposiciones simples:

(VRT) S testifica al hacer alguna declaración *p* si y sólo si:

(Re1) La declaración de S es evidencia.

(Re2) La declaración es ofrecida por S como evidencia.

(Re3) S cuenta con la competencia, autoridad o credenciales relevantes para declarar con verdad que *p*.

(Re4) La declaración *p* de S es relevante para alguna discusión o disputa no resuelta.

(Re5) La declaración de S es dirigida a aquellos necesitados de evidencia en la materia.

Queda aclarar algo sobre ambas presentaciones de la Versión restringida. Coady entiende 'evidencia' de la misma forma que lo hace Peter Achinstein (1978). Según esta noción, cierta evidencia verdadera *e* debe tener una conexión objetiva con *h*, aquello de lo que *e* es evidencia. *h* no tiene que ser verdadera, sólo se requiere que exista una conexión objetiva entre *e* y *h*.

1.2.2.1 Problemas con la Versión restringida de la definición de testimonio

Comencemos analizando si la Versión restringida afronta correctamente los problemas de la Versión amplia. La Versión restringida nos dice, en otras palabras, que no todas las expresiones del pensamiento son testimonio. Porque, por ejemplo, la expresión «Ah, hoy es un día maravilloso», aún cuando podría considerarse evidencia, (i) no es presentado por el emisor como evidencia, pues no tiene la intención de informar nada, (ii) no es una declaración o proposición para resolver una discusión o disputa y (iii) el receptor no está necesitado de esta información o evidencia. La Versión restringida parece resolver adecuadamente el problema de expresiones no informacionales. Pero ¿a qué costo? Al costo de dejar fuera a expresiones que son, sin lugar a dudas, actos testimoniales. Por ejemplo la mentira, que es

un testimonio falso y es la expresión falsa de un emisor. Según la Versión restringida, la mentira no contaría como testimonio, ya que no es evidencia, se trata de información falsa (es decir, no cumple con Re1). De igual forma, deja fuera a los diarios íntimos o al secreto de la persona ebria, ya que no son presentados como evidencia (no se cumple Re2). Por último, deja fuera expresiones que funcionarían como recordatorio. Si yo te digo que la entrega del trabajo es para el día de mañana y tú ya lo sabes y yo ya sé que tú lo sabes, entonces no estás en la necesidad de dicha información, pero la expresión sigue siendo un acto testimonial (Re5 no es necesaria). Lo que todo esto demuestra es que la presente versión es muy restringida. La Versión restringida, además, sigue concentrándose en expresiones declarativas o proposicionales completas.

Los problemas de la Versión restringida aparecen porque al hacerle honor, intencional o no intencionalmente, al testimonio formal muestra su carácter sumamente restrictivo. Describe, en el mejor de los casos, a testimonios legales, en donde, no sólo deben cumplirse criterios como los descritos, sino que debe haber preferentemente afirmaciones o proposiciones completas. Quizás siguiendo con el espíritu de aprender del testimonio formal, pero con la intención de no ser tan restrictivos, se puede ofrecer una versión moderada sobre la definición del testimonio.

1.2.3 Versión moderada de la definición del testimonio

La versión moderada tiene la intención de aligerar las exigencias de la Versión restrictiva. Ha sido ofrecida por Peter Graham y puede reconstruirse de la siguiente forma:

- (VMT) Un emisor S testifica al hacer una declaración p si y sólo si:
- (M1) La afirmación de S es ofrecida como evidencia que p .
- (M2) S intenta que su audiencia crea que tiene la competencia, autoridad o credenciales relevantes para declarar verdaderamente que p .
- (M3) S cree que su declaración que p es relevante para una cuestión que él cree que está en discusión o no resuelta (que puede o no puede ser p).
- (M4) La declaración de S está dirigida para los que él cree que están necesitados de evidencia en la materia. (Graham 1997: 227)

Graham cree que M2-M3-M4 son redundantes porque hacen explícito lo que está involucrado al ofrecer M1, de modo semejante a como lo creía Coady sobre la Versión restringida. Por lo cual, creo que debemos entender las condiciones posteriores a M1 como un simple desglose. Es importante, no obstante, hacerlas explícitas porque, como podemos ver, se encuentran matizadas, lo cual las distingue de la Versión restringida. Para empezar, Graham ha desaparecido de su definición a Re1: la declaración no debe ser evidencia. Esto permite, entre otras cosas, que la mentira clasifique como testimonio. En segundo lugar, la exigencia de M2 está aligerada por la palabra 'intenta', mientras que en Re3 de la Versión restringida no estaba presente. Es decir, el emisor no requiere de hecho ser competente, tener las credenciales o la autoridad, sino únicamente intentar hacerle creer al receptor que cuenta con dichas propiedades, aun cuando, como veíamos, su proposición sea mala o falsa debido a sus intenciones o incompetencia.

1.2.3.1 Problemas con la 'Versión moderada' de la definición de testimonio

Todo lo anterior se complica para la Versión moderada cuando uno piensa, de nueva cuenta, en los diarios íntimos o los secretos que se han contado accidentalmente. Dicho de otra forma: un emisor puede *no* creer que su afirmación es relevante para una discusión o un asunto no resuelto y, además, *no* creer que alguien más esté necesitado de la misma (quizás, justamente, porque no quiere que la sepan) y, por tanto, *no* ofrecerla como evidencia, y aún así su preferencia puede contar como testimonio para el receptor o la audiencia. Asimismo, las expresiones que funcionan como recordatorio van contra M4. Nótese, además, que la presente versión sigue hablando de declaraciones o proposiciones completas. La Versión moderada, entonces, no resuelve satisfactoriamente los problemas de la Versión restringida.

1.2.4 Resumen

He dicho hasta aquí que:

1. La Versión amplia de la definición del testimonio es falsa
 - a. porque clasifica expresiones del pensamiento de un emisor —como «Ah, hoy es un día maravilloso»— como testimonio, cuando, intuitivamente, no lo consideraríamos así, puesto que con ellas no se pretende informar nada, no hay intención de expresar contenido comunicable, ni el receptor considera que se le quiere decir o informar algo.
 - b. Además, porque no se permiten que haya proposiciones incompletas que transmitan o transporten información, o que, de hecho, se comunique algo por testimonio no verbal.
2. La Versión restringida de la definición del testimonio es falsa
 - b. porque aun cuando resuelve 1a,
 - i. no resuelve 1b. Sigue hablando de declaraciones y proposiciones completas.
 - c. porque la Versión amplia tiene una mejor respuesta ante ciertos casos que consideraríamos actos testimoniales, tales como
 - i. ciertas expresiones del pensamiento, como los diarios *íntimos* o la persona ebria que revela un secreto, porque considera que en estos casos aun cuando no hay intención de compartir la información sí hay intención de expresar contenido comunicable.
 - ii. las declaraciones o proposiciones falsas. Es decir, la mentira.
 - d. porque no es necesaria Re5. Es decir,
 - i. *no es necesario que el receptor tenga la necesidad o deseo de información para que una declaración o proposición intencional del emisor sea una instancia de testimonio.* Esto se demuestra con los testimonios cuya función es recordarle algo a alguien.
3. La Versión moderada de la definición del testimonio es falsa
 - a. porque aun cuando resuelve 2cii, sigue presentado todos los demás problemas de la Versión restringida, principalmente 2ci y 2d.

Hasta aquí tenemos, entonces, que una definición adecuada del testimonio (1) debe incluir más que sólo expresiones declarativas o proposicionales, (2) debe ser capaz de incluir expresiones sin la intención de comunicar algo a alguien más de parte del emisor, tales como los diarios íntimos o secretos dichos accidentalmente y (3) debe incluir expresiones que a pesar de que el receptor no esté necesitado de información, clasifiquen como actos

testimoniales. En (2) y (3) se logra ver 2 caras de la misma moneda. (2) depende de quien recibe el testimonio, el receptor, y no de la intención de quien lo profiere, el emisor. *Sin* que alguien lea, por ejemplo, un diario íntimo, o escuche un secreto de boca de una persona ebria, la expresión por sí misma no logra clasificarse como testimonio, porque no ha sido dicha con la intención de compartir la información (aunque sí con la intención de expresar contenido comunicable). Por su parte, (3) depende de la intención del emisor. Si yo te ofrezco el testimonio ‘Mañana se entrega el trabajo final’ sabiendo que tú lo sabes, tú no te encuentras en la necesidad o deseo de dicha información; sin embargo, dicha preferencia tiene que ser testimonio porque intenta comunicar o transmitir cierta información. Estos dos aspectos motivan lo que se ha denominado la Versión disyuntiva de la definición del testimonio, que enseguida analizaré.

1.2.5 Versión disyuntiva de la definición de testimonio

El nombre de la Versión disyuntiva se deriva del sentido dual que, según Lackey, la naturaleza del testimonio tiene. Veámos que en ciertas ocasiones bastaba que un receptor estuviera en la necesidad de información, y otras no, para que una expresión fuera un acto testimonial. En las ocasiones en las que no era necesaria dicha necesidad del receptor, bastaba con que existiera intención del emisor de transmitir cierta información. Con esto en la mano, Lackey propone las siguientes definiciones del testimonio:

Speaker testimony: S s-testifies that *p* by performing an act of communication *a* if and only if, in performing *a*, S reasonably intends to convey the information that *p* (in part) in virtue of *a*'s communicable content.

Hearer Testimony: S h-testifies that *p* by making an act of communication *a* if and only if H, S's hearer, reasonably takes *a* as conveying the information that *p* (in part) in virtue of *a*' communicable content. (Lackey 2008: 30, 32)

Hay algunas cosas que aclarar en ambas definiciones. La primera de ellas es el significado de «acto de comunicación». Los actos de comunicación son todas aquellas expresiones del emisor que tienen la intención de transmitir información. Estas expresiones, para Lackey, no sólo son declarativas o proposicionales, también no verbales, como señales o incluso gestos o símbolos. Asimismo, como ya veíamos, en estas expresiones no se requiere, para que sean considerados actos testimoniales, que el emisor tenga la intención de comunicar algo a alguien más; en vez de eso se requiere únicamente que el emisor *intente* expresar *contenido comunicable* (Lackey 2008: 28), lo que significa que dicho contenido no tiene que estar dirigido a una audiencia o receptor, sino que simplemente debe ser *intencionalmente* expresado: que se tenga la intención de hablar. Esto último aplica, solamente, a *Hearer Testimony*. Por ejemplo, la persona ebria que ha dicho sin querer un secreto o el diario íntimo: ambas personas no tenían la intención de comunicar ninguna de la información contenida en sus expresiones, pero han tenido la intención de expresar contenido comunicable. En el caso de *Speaker Testimony*, al contrario, sí es necesaria la intención de comunicar algo a alguien más. Por ejemplo, el testimonio que sirve para recordar algo a una persona.

La segunda cosa es justamente el concepto de ‘contenido comunicable’. Aunque Lackey nunca nos dice qué es lo que hace que un contenido sea *comunicable*, creo que se sobreentiende. Si comparamos las expresiones ‘Ah, hoy es un día maravilloso’ y ‘El día

estuvo soleado' podremos ver la diferencia. Creo que la primera de estas dos expresiones no clasifica, para Lackey, como contenido comunicable porque es una oración exclamativa, mientras que la segunda es declarativa, afirma algo sobre el mundo y, por tanto, puede ser verdadera o falsa⁶⁴. ¿Qué sucede, entonces, cuando los actos de comunicación no son expresiones proposicionales, sino que son señales o imágenes? En este caso el receptor interpreta las señales o imágenes con cierto contenido proposicional aunque éste no se encuentre explícito. La razón por la cual esto es posible ya la hemos explicado con la CONDICIÓN DE RELACIÓN SEMÁNTICA.

La tercera cosa que aclarar es la expresión '(en parte)' que se encuentra en la frase '(en parte) en virtud del contenido comunicable de *a*'. Esta expresión sirve para poder enfatizar que el testimonio puede y debe ser apoyado por otros sentidos, como la percepción o la inferencia, y *no* que, una creencia testimonial, como habíamos visto, depende *totalmente* del testimonio en sí mismo (algo que sería difícil de imaginar).

Por último, tenemos la expresión 'razonablemente' en las frases 'S intenta razonablemente comunicar la información que *p*' y 'el receptor de S toma razonablemente a *a* (el acto de comunicación) como comunicando la información que *p*'. Esta expresión sirve para asegurar que existe una conexión relevante y adecuada entre el contenido comunicable del acto de comunicación del emisor y la creencia testimonial del receptor. En el caso de *Speaker Testimony* se refiere al tipo de expresión de un emisor que sería adecuada para que un receptor, que comprenda el contexto en el que se profiere la expresión, forme una creencia testimonial. Por ejemplo, el movimiento de arriba hacia abajo que en muchas culturas significa 'sí'. Podríamos decir que si un emisor utiliza dicho movimiento corporal, entonces es una expresión que puede asegurar la conexión entre el contenido del testimonio y la creencia testimonial. En el caso de *Hearer testimony*, la expresión 'razonablemente' tiene que ver con la interpretación [razonable] que un emisor hace de la expresión de un receptor. Suponiendo que dicho receptor está contextualizado con el movimiento de cabeza y, además, toma o interpreta el movimiento de cabeza del emisor como una afirmación, entonces diríamos que toma razonablemente dicha expresión como comunicando la información que *p*⁶⁵.

Ambas definiciones, sin embargo, pueden reducirse a una oración disyuntiva, como a continuación se presenta:

DVNT: S testifies that *p* by making an act of communication *a* if and only if (in part) in virtue of *a*'s communicable content, (1) S reasonably intends to convey the information that *p* or (2) *a* is reasonably taken as conveying the information that *p*. (Lackey 2008: 35-36)

Esta definición nos dice, en otras palabras, que basta con que uno de los disyuntos (1 o 2) se cumpla para que exista un acto testimonial. Como vemos, esta definición incluye como actos testimoniales (i) proposiciones completas, incompletas y no verbales, (ii) casos en los que sólo es necesaria la intención de expresar contenido comunicable del emisor (como diarios

⁶⁴ Esto es coherente con el hecho de que el testimonio es una herramienta que intenta comunicar cuestiones fácticas o empíricas.

⁶⁵ Ya analizábamos en el apartado 1.4.4 las posibles respuestas al hecho de que el papel de la inferencia evitara que los movimientos y señas fueran casos de testimonio. Ahí decíamos que el papel de la inferencia es menor al que podría creerse, ya que funciona a nivel subpersonal o automático.

íntimos) y (iii) casos en los que sólo es necesaria la intención de decir algo a alguien de parte del emisor (testimonios que funcionan como recordatorio).

1.2.5.1 Problemas con la Versión disyuntiva de la definición de testimonio

Si bien la Versión disyuntiva resuelve muchos de los problemas de las otras versiones, y en este sentido es mejor que todas las anteriores, tiene que enfrentar ciertas objeciones. Enseguida analizo las que considero las más relevantes.

Andrew Cullison (2010), por ejemplo, se concentra en criticar la propuesta de Lackey en dos partes. Es decir, se concentra en criticar, por un lado, a *Speaker Testimony* y, por otro lado, a *Hearer Testimony*. Contra *Speaker Testimony* propone el siguiente contraejemplo:

Hostage Situation

Suppose terrorist come to get my department chair and they ask me where she is. I know she is upstairs, and I have absolutely no intention of telling them that she is upstairs. I intend to lie and say that she is downstairs. They become more aggressive and as I begin to speak, I start to panic and out slips, "She's upstairs". Much to my dismay, I have just revealed her location, but I had no intention of relaying her location. (Cullison 2010: 117)

El experimento mental de Cullison intenta mostrar, en primer lugar, que la declaración del rehén es un acto testimonial. Principalmente porque expresa lo que el rehén de hecho cree, además es una declaración verdadera y, por tanto, comunica una verdad. El asunto es que, al parecer, no existe la intención de parte del rehén de comunicar esto a un tercero, lo cual contradice a *Speaker Testimony*. Se podría replicar que no se trata de *Speaker Testimony* pero sí de *Hearer Testimony*. Cullison tiene una respuesta para esta réplica. Dice que el experimento mental podría modificarse de modo que el receptor, en este caso el terrorista, no llegara a creer lo que el emisor le dice, debido a alguna interferencia de comunicación, por ejemplo la explosión de una bomba. Así ni el rehén tiene la intención de comunicar lo que termina comunicando, ni el terrorista puede interpretar la declaración y, a pesar de ello, según Cullison, la afirmación es un *acto* testimonial (2010: 118). Hay que aclarar que Cullison no niega que sea necesaria *algún tipo* de intención por parte de emisor (por ejemplo, en este contraejemplo, el hecho de que el rehén tiene la intención de mentir); lo que niega es que sea necesaria la intención de expresar o comunicar cierto contenido comunicable *p*. De este modo, podemos observar que el rehén tiene la intención de comunicar *algo*. Pero, según Cullison, carece de la intención de comunicar la proposición que termina siendo el contenido de su testimonio (haber revelado la ubicación de tal persona).

Contra *Hearer Testimony*, Cullison presenta el siguiente contraejemplo:

The Severe Car Injury

Suppose Bob is severely injured in a car crash. Bob has lost all linguistic ability, but he learns to communicate some primitive desires. He uses a typewriter, but so far the only thing we've been able to discern is that when Bob pushes the typewriter keys, he wants water or food. Suppose Bob wants to communicate that he wants food on some particular occasion, but just so happen to randomly type the word 'tired'. It's not far fetched to imagine that people might be reasonable in believing that Bob

intends to convey that he is tired. However, that was just luck. Bob was doing no such thing. He was simply trying to communicate hungry. (Cullison 2010: 123)

Como es evidente, el caso intenta mostrar que el contenido de la expresión de un emisor puede ser resultado de la mera casualidad y, simplemente, por eso cualquier cosa que interprete *razonablemente* el receptor no puede considerarse testimonio, porque sería una interpretación falsa, o en el mejor de los casos una interpretación correcta por pura casualidad. En el caso de **The Severe Car Injury**, si seguimos a *Hearer Testimony*, el acto de Bob sería un testimonio que intentaría comunicar que se encuentra agotado. Pero según Cullison no es un testimonio, porque es pura casualidad o suerte que dicha palabra haya sido el resultado de la intención de Bob. Parece entonces, siguiendo a Cullison, que *Hearer Testimony* es igualmente falso que *Speaker Testimony*.

Creo que las críticas de Cullison no son acertadas. En primer lugar, porque en **Hostage Situation** las palabras del emisor son resultado de un mero acto reflejo y esto significa, entre otras cosas, que su agencia no logra ser expresada. Y en este sentido, para Lackey, el caso no clasifica como testimonio, es decir, no es un acto testimonial. Porque Lackey dice que para que algo sea testimonio es necesario la intención de expresar contenido comunicable y en ese requerimiento está implícito el hecho de que hay en función la agencia del emisor, cosa que en **Hostage Situation** no hay en ningún sentido.

En segundo lugar, aun cuando en **The Severe Car Injury** el testimonio resultante es producto de la casualidad, el emisor adquiere una responsabilidad de lo emitido (esto es así, porque a diferencia de **Hostage Situation**, en **The Severe Car Injury** el emisor expresa una agencia, lo cual ha hecho posible que se comunique por medio de las teclas de la máquina de escribir). Y debido a que esto es así, la interpretación del receptor es razonable y cumple con los criterios de *Hearer Testimony* de la definición de Lackey. Porque el hecho de que el criterio es que sea una interpretación razonable no significa que sea cierta o que el receptor esté totalmente convencido de lo que el emisor trata de decir. En este sentido, creo que Lackey podría decir que se trata de un caso de *Hearer Testimony* desafortunado porque bloquearía la adquisición de conocimiento testimonial, pero ello no significa que no sea un acto testimonial.

Por otro lado, encontramos una tercera crítica a la teoría disyuntiva de Lackey. Se la debemos a Faulkner (2011). Faulkner argumenta que la definición disyuntiva de Lackey es bastante amplia, debido que permite interpretar actos de comunicación más allá de lo que explícitamente dicen (15). Por ejemplo, podemos imaginar que alguien afirma lo siguiente respecto a una persona homosexual: «Eres la primera persona homosexual que conozco que es inteligente y educada». En este caso, uno puede razonablemente interpretar que la persona que afirmó esto es discriminador u homofóbico, o al menos eso es lo que razonablemente podrían transmitir o comunicar sus palabras. Me parece que esta crítica de Faulkner acierta, la propuesta de Lackey es ambigua al grado que permite este tipo de cuestiones. Para solucionar este problema, se puede modificar la expresión «...reasonably takes *a* as conveying the information that *p* (in part) in virtue of *a*' communicable content» de *Hearer Testimony* con una en la que se señale directamente que el receptor interpreta razonablemente que el emisor (y no el testimonio mismo o el acto de comunicación *a*) transmite o transporta la información *p*. Un ejemplo de esto, es la versión que propone Shieber:

IT1: Testifier T performs A;

IT2: Recipient R takes T to convey the information that *p* by performing A; and

IT3: It is at least in part in virtue of the communicable content of A that T be reasonably be taken to convey the information that p in performing A. (Shieber 2015: 16)

La propuesta de Shieber, como podrá observarse, es una que se concentra en el receptor, que es quien puede llegar a obtener o no conocimiento testimonial. Pero no sólo eso. También deja claro que a quien tiene que interpretar el receptor es directamente al emisor y no sólo basarse en la interpretación del puro testimonio, evitando así la crítica de Faulkner.

Sin embargo, creo que esta no es la única cuestión a considerar. Porque la propuesta de Lackey, y las aldedañas a la misma como la de Shieber⁶⁶, pueden enfrentar un reto en lo que se ha denominado el testimonio generado por entidades artificiales. El ejemplo quizás más natural que uno puede imaginarse es la voz que anuncia los vuelos en el aeropuerto. Uno puede imaginar una situación en la que dicha voz es de una persona que tiene intenciones, emociones y deseos y otra más en la que la voz sea producto de una entidad artificial o computadora que ha sido configurada para que emita el sonido correspondiente.

Si uno se sitúa en la perspectiva del receptor, quien se encuentra escuchando el anuncio, seguramente no distinguiría la fenomenología de ambas situaciones. Es decir, no importa si objetivamente no se considera testimonio, debido a que la entidad artificial no tiene intenciones y deseos, el receptor no experimentaría una diferencia al formar la creencia correspondiente, sea el caso en donde la voz es de una persona o de una entidad artificial. Este puede considerarse un argumento inicial contra las propuestas de Lackey y Shieber. Por supuesto que ante este reto, Lackey y Shieber fácilmente pueden reponder que la información emitida por la entidad artificial no es testimonio debido a que no hay algo parecido a la agencia humana por parte de dichas entidades y, por tanto, no hay intención de expresar contenido comunicable y no hay un *acto* de comunicación que pueda llamarse testimonio. En este sentido, es plausible interpretar el hecho de que hay una asimetría entre lo que puede llamarse propiamente testimonio y lo que es la información emitida por entidades artificiales. No obstante, en el siguiente subapartado trataré de acortar la diferencia y, por tanto, la asimetría entre testimonio propiamente humano y la información emitida por entidades artificiales.

1.2.6 Testimonio y entidades artificiales

En este subapartado quiero defender que aún cuando hay buenas razones para no igualar los estados mentales humanos con los procesos de las entidades artificiales, hay una posibilidad viable de considerar a la información que producen dichas entidades como un *tipo* de testimonio: *Quasi-Testimony* como lo llaman Freiman y Miller (2020). Y si esto es cierto, entonces una definición plausible del testimonio debería cubrirlo, debido a que es una de índole actual y que responde a las necesidades de muchos receptores de información que interactúan con entidades artificiales.

⁶⁶ O la de Cullison. Dice lo siguiente:

Neutral Testimony

S testifies_N that P by making an act of communication A if only if S conveys information with content P (in part) in virtue of A's communicable content. (Cullison 2010: 122)

Para empezar, recordemos que en la introducción general dijimos que Lackey afirma que el testimonio no sólo transmite sino que también genera conocimiento⁶⁷. Lackey argumenta que el emisor no necesita saber, ni siquiera creer en lo que testifica para que el receptor sepa que p . Por ejemplo, en CREATIONIST TEACHER una maestra creacionista enseña la teoría de la evolución pero no creen en ella y, a pesar de ello, los estudiantes llegan a saber que p por medio de su testimonio. Este caso representa una brecha teórica en la que uno bien podría decir que las entidades artificiales no creen ni mucho menos saben pero podrían generar en el receptor conocimiento testimonial. La respuesta de Lackey, me imagino, sería que aun cuando las máquinas no tienen creencias o no saben, tampoco tienen intenciones; en particular, no tienen la intención de expresar contenido comunicable. Por tanto, la información de entidades artificiales no es testimonio. Una respuesta a la réplica de Lackey, la podemos encontrar en Wheeler (2017), quien afirma que algunas entidades artificiales tienen las intenciones necesarias en el sentido relevante o funcional equivalentes a las intenciones humanas de expresar contenido comunicable. Sospecho que esto último puede seguir teniendo algunas reacciones, como el hecho de que son sólo equivalentes funcionalmente, pero no son intenciones *per se*. En todo caso, serían una especie de proto-intenciones.

Además, por ejemplo, Goldberg (2012) podría decir que las entidades artificiales no son sujetas a evaluación epistémica como si lo son los emisores humanos. Los seres humanos cuando testifican adquieren una responsabilidad epistémica, mientras que las entidades artificiales no. Podríamos replicar que si bien esto es cierto, que no le atribuímos responsabilidad a las entidades artificiales (sino en todo caso a los que las crearon), se puede afirmar, como la hacen Freiman & Miller (2020), que tenemos expectativas de ellas, las cuales son normativas. Y esto asemeja bastante la evaluación epistémica que tenemos frente entidades artificiales a la evaluación epistémica que hacemos respecto a los seres humanos.

Incluso podemos pensar en situaciones en las que los seres humanos cumplimos la simple función de repositorio de información, como cuando formamos parte de una cadena testimonial (yo le digo a alguien más que el sujeto x dijo tal cosa, y alguien más en la cadena puede hacer lo mismo). Muchas de las veces, en este tipo de situaciones, sólo pasamos la información de un integrante a otro, como si se tratase pasar agua en cubetas. Compárese este hecho con la información o notas que tomamos en computadoras o celulares. Parece un procedimiento análogo, el celular funciona como un repositorio de información como lo hacen algunos individuos en una cadena testimonial. Quizás podría apelarse a que a diferencia del proceso que realizamos los seres humanos en una cadena testimonial difiere al procedimiento que realizan entidades artificiales, en que los primeros son procesos psicológicos, mientras que los segundos no. Pero esta respuesta sería una petición de principio, pues justamente lo que está en cuestión es si los procesos no psicológicos, como los de las entidades artificiales, pueden producir testimonio.

Debemos agregar ciertas cuestiones finales que podrían acortar la diferencia o asimetría entre testimonio humano y testimonio de entidades artificiales. Éste último es muchas de las veces producto de un *software* que, en virtud de la retroalimentación, puede comunicarse con el usuario, al grado que uno no podría distinguir si se trata de una persona o un simple sistema operativo. En casos como estos, el programa es capaz de generar sus

⁶⁷ Página 18-22.

propias respuestas debido al proceso de retroalimentación al que se somete⁶⁸. Desde la fenomenología del receptor parece que sí es testimonio. Por ejemplo, alguien que se enfrenta con la información que expide el sistema y *sin saber que no es una persona real*, podría tomarla razonablemente como testimonio debido a su necesidad o deseo de información⁶⁹.

Hay que reconocer, sin embargo, que a pesar de las similitudes o cercanía que tienen las afirmaciones de las entidades artificiales con las afirmaciones humanas, son al final diferentes. En primer lugar, porque las entidades artificiales son poco sensibles al contexto. Sus procesos de retroalimentación son sofisticados, pero no lo suficiente como para declarar que se comportan igual que una persona con intenciones y deseos conforme al contexto en el que se desenvuelven. En segundo lugar, porque a diferencia de las entidades artificiales, los seres humanos son sujetos a evaluación moral y epistémica de manera diferente. Esto queda claro porque a los seres humanos les atribuimos responsabilidad epistémica y de las entidades únicamente tenemos expectativas. Aún así hay un sentido en el que podríamos hablar de testimonio en las entidades artificiales, sobre todo porque las personas que interactúan con ellas las toman, muchas de las ocasiones, como personas reales. Siguiendo a Freiman y Miller, podríamos adoptar una definición como la siguiente:

Quasi-Testimony

A linguistic output of an instrument or a machine constitutes a quasi-testimony in a given context of use if and only if the machine or instrument has been designed and constructed to produce this output in a manner that sufficiently resembles testimony phenomenologically, and it is in conformity with an epistemic norm that is parasitic on, or sufficiently similar to what is, or would be, an epistemic norm of testimony in the same context. (Freiman & Miller 2020: 430)

Esta definición apela a la fenomenología de la formación de creencias. Nos dice que debe asemejarse lo suficiente a un testimonio producido por un ser humano. Además nos dice que tiene que haber algún tipo de normas de evaluación epistémica y tiene que funcionar correctamente al contexto al que fue diseñado. Nótese que esta caracterización tiene en cuenta que algunas de nuestras experiencias al formar creencias por medio de un *cuasi-testimonio* no son lo suficientemente semejantes a uno de interacción humana, como los termómetros o brújulas. Pero otros claramente sí, como los anuncios de vuelo en el aeropuerto, Siri, la robot Sophia o los *bots* de internet, quienes se comportan lingüísticamente como un ser humano común y corriente. Freiman y Miller, además, nos dicen que dicha definición seguramente se modificará conforme a los avances tecnológicos, pues quizás en un futuro las entidades artificiales serán más sensibles al contexto y actuarán de una forma muchos más similar a los seres humanos.

⁶⁸ Estoy pensando en programas no sólo como aquel en el que puedes «hablar» con SimSimi o Evie (<https://www.simsimi.com/chat>) (<https://www.eviebot.com/es/>), sino también en Siri, la asistente de Google o, más controversial quizás, con Sophia, la robot capaz de hablar y comunicarse con los demás debido, justamente, al proceso de retroalimentación que se le ha instalado, o, incluso, los *bots*, que son entidades digitales programadas y no humanas que se encargan, la mayoría de las veces, en difundir información falsa.

⁶⁹ Véase, por ejemplo, la nota de Ellis (2016), en donde analiza las reacciones y comportamientos de gente mayor que interactúan con entidades artificiales tales como Siri y Google Search. Revísese también a Griffin (2018), quien analiza el efecto negativo que tuvo el comportamiento de Duplex, que es un asistente que hace todo tipo de actividades, como depósitos o reservaciones en restaurantes.

De esta manera, podríamos reformular a *Hearer Testimony* de la siguiente forma⁷⁰, de modo que cubra casos que estén dentro la definición de *Quasy-Testimoy* y que también evite la crítica de Faulkner:

Un acto de comunicación o proceso que se asemeje fenomenológicamente lo suficiente a un acto de comunicación *a* (dependiendo si se trata de una persona o de una fuente de otra clase, como un *software*) de un emisor **A** es testimonio que *p* o θ para un receptor **B** sólo si:

- (1) **A** lleva a cabo el acto de comunicación o el proceso correspondiente *a*.
- (2) **B** toma a **A** como comunicando la información que *p* por medio de *a*.
- (3) Es al menos en parte en virtud del contenido comunicable de *a* que puede razonablemente decirse que **B** comunica la información que *p* por medio de *a*.

Esta versión es una modificación de *Hearer Testimony*. Pero ¿qué pasa con *Speaker Testimony*? Quedaría de la siguiente forma:

Un acto de comunicación o proceso comunicativo *a* (dependiendo si se trata de una persona o de una fuente de otra clase, como un *software*) de un emisor **A** es testimonio que *p* o θ sólo si:

- (1) **A** lleva a cabo el acto de comunicación o el proceso correspondiente *a*.
- (2) **A** tiene la intención razonable de transmitir la información que *p*, o bien, en caso de que se trate de una fuente no humana, que ha sido diseñada y construida para producir este resultado de una manera que se asemeje fenomenológicamente lo suficiente al testimonio.
- (3) Es al menos en parte en virtud del contenido comunicable de *a* que **B** intenta comunicar o fue diseñada y construida para producir la información que *p*.

La diferencia entre la primera y la segunda versión, entre la versión del receptor y del emisor, es que la versión del receptor representa la parte subjetiva de la definición de testimonio y la versión del emisor representa la parte objetiva de la definición de testimonio. ¿Por qué conservo ambas versiones? Aparte de las razones que hemos visto que Lackey ofrece a favor de éstas, ambas definiciones tienen impacto en la definición de conocimiento testimonial, de la que me preocuparé de aquí en adelante. En el caso de la versión del receptor, lo que éste haga o no haga repercutirá en la obtención de conocimiento. Si el receptor, por ejemplo, ignora cualquier testimonio o lo que podría llegar a interpretar razonablemente como testimonio, entonces se trata de un caso frustrado de conocimiento testimonial. Del mismo modo, en el caso de la versión del emisor, la intención o la función que tenga repercutirá en la obtención de conocimiento testimonial. Suponga el lector que se encuentra caminando por la calle y escucha decir a un emisor que «Un vecino ha muerto de una enfermedad altamente contagiosa». Usted interpreta razonablemente dicha afirmación como testimonio. Resulta que ha pasado esa información a otros vecinos y todos se movilizan para hacer una protesta

⁷⁰ La versión que presento se trata de una variación de la propuesta de Shieber (2015: 16). La diferencia entre la propuesta de Shieber y la que aquí presento modificada, tiene que ver con que la mía hace más énfasis en que la fuente no tiene por qué ser necesariamente una persona.

y que no se lleve a cabo el ritual religioso correspondiente. Al final, descubren que la información ha sido falsa y todos los vecinos terminan por molestarse y pedirle explicaciones a usted. Su reacción es decir que lo escuchó de un tercero y procede a indicar quién fue. Esta persona dice que él no ha dicho eso, sino que él se encontraba *imitando* la escena de una película apocalíptica. Sucede, sin embargo, que usted paso justo en el momento que afirmaba eso. ¿Qué ha pasado aquí? Que se han cumplido las condiciones para la versión del testimonio del receptor (ha interpretado razonablemente dichas palabras como testimonio), pero no así las del emisor, por lo que la mejor explicación de por qué no hay conocimiento testimonial, es apelar al hecho de que no se cumplieron las condiciones de la versión del emisor.

Asimismo, ambas versiones evitan la crítica de Faulkner porque si alguien afirma «Eres la primera persona homosexual que conozco que es inteligente y educada», se puede pensar razonablemente *que dicha afirmación* comunica que el emisor es homofóbico o discriminatorio, pero no que *el emisor de hecho* comunica ello o lo intenta comunicar. Esto es así porque en la Versión disyuntiva de Lackey, el receptor debía de tomar al acto de comunicación como el que comunicaba la información (generando ambigüedad) y no así, como las presentes definiciones, al emisor mismo. Además, estas definiciones cubren casos de *Quasy-Testimony* no sólo al hablar de actos de comunicación sino también de procesos que se asemejen fenomenológicamente lo suficiente a un acto de comunicación. Por último, también incluye casos de actos de comunicación o expresiones no verbales, porque habla del testimonio p o θ , siendo θ una expresión no verbal.

Podría decirse que la definición que adopto es una que permitiría que **The Hostage Situation** clasificara como testimonio dado que el emisor no expresa ninguna agencia al igual que no lo hacen las entidades artificiales. A lo que respondo diciendo que los procesos que se asemejan fenomenológicamente lo suficiente a un acto de comunicación, a diferencia del individuo en **The Hostage Situation**, tienen una regularidad o control de su funcionamiento. En otras palabras, fueron diseñados a cumplir la misma función que la agencia humana. Por lo tanto, la definición que adopto no considera que lo emitido en **The Hostage Situation** sea considerado testimonio.

1.2.7 Resumen y conclusión

He dicho hasta aquí que:

1. La Versión disyuntiva aun siendo la mejor de las definiciones disponibles ya que resuelve muchos de los problemas presentes en las otras versiones, tiene que enfrentar algunas críticas y retos. Encontramos a **Hostage Situation**, **Severe Car Injury**, la crítica de Faulkner y el reto de la información emitida por entidades artificiales. De todo esto he dicho que:
 - a. **Hostage Situation** es una crítica inadecuada porque en ella el emisor no expresa ningún tipo de agencia. Y dado que la condición de tener la intención de expresar contenido comunicable que Lackey propone en *Speaker Testimony* supone justamente la expresión de una agencia, entonces no clasifica como un acto testimonial, contrario a lo que Cullison argumenta.
 - b. **Severe Car Injury** es igualmente una crítica inadecuada porque, a diferencia del caso anterior, aquí sí hay una agencia expresada que responsabiliza al emisor. Por lo tanto, aun cuando es un caso desafortunado para la obtención de conocimiento testimonial, no deja de ser un ejemplo de *Hearer Testimony*,

pues hay una interpretación razonable del receptor de la información del emisor.

- c. La crítica de Faulkner es una que es importante considerar para una corrección mínima de la definición de Lackey.
- d. La información emitida por entidades artificiales puede ser considerado un tipo de testimonio: *cuasi-testimonio*. Esto porque se asemeja fenomenológicamente lo suficiente a un testimonio humano. Sin embargo, presenta diferencias relevantes, como la falta de sensibilización al contexto de las entidades artificiales, la falta de creatividad humana o la evaluación moral y epistémica que se lleva a cabo en un humano, lo que le hace ganarse el apelativo de *cuasi*.

Por lo tanto, la definición que adoptaré para mis propósitos en la presente tesis, tomará en cuenta la crítica *c* y el reto *d*. Porque si la experiencia fenomenológica del receptor frente a entidades artificiales es lo suficientemente semejante como para interpretarlo razonablemente como testimonio o ha sido diseñado para asemejarlo fenomenológicamente, entonces creo que debemos de capturar dichos casos.

1.3 Conclusión y resumen del capítulo

A través del presente capítulo he intentado adoptar una definición de testimonio que más se adecúe a los propósitos que me propongo en la presente tesis. Para ello he tenido no sólo que explorar las distintas propuestas, sino también que analizar algunas de las características que hagan a las creencias característicamente testimoniales (CONDICIÓN CAUSAL, CONDICIÓN DE CONTENIDO y CONDICIÓN DE RELACIÓN SEMÁNTICA) y, asimismo, analizar las distintas clasificaciones del testimonio (por tipo —formal y natural— y por contenido). Con ello a la mano he propuesta la primera condición de lo que es el conocimiento testimonial:

CT: Para todo emisor, **A**, y receptor, **B**, **B** tiene conocimiento testimonial sobre la base del testimonio p o θ de **A** sólo si:

(**BT**): **B** cree apropiadamente que p o q con base en el contenido del testimonio de **A**.

Esta definición bastante prístina supone lo que es el testimonio. Para evitar ese hueco en la propuesta que intento desarrollar, he adoptado las siguientes definiciones de testimonio:

ReceptorNT^(natural): Un acto de comunicación o proceso que se asemeje fenomenológicamente lo suficiente a un acto de comunicación a (dependiendo si se trata de una persona o de una fuente de otra clase, como un *software*) de un emisor **A** es testimonio que p o θ para un receptor **B** sólo si:

- (1) **A** lleva a cabo el acto de comunicación o el proceso correspondiente a .
- (2) **B** toma a **A** como comunicando la información que p por medio de a .
- (3) Es al menos en parte en virtud del contenido comunicable de a que puede razonablemente decirse que **B** comunica la información que p por medio de a .

Emisor- NT^(natural): Un acto de comunicación o proceso comunicativo a (dependiendo si se trata de una persona o de una fuente de otra clase, como un *software*) de un emisor **A** es testimonio que p o θ sólo si:

- (1) **A** lleva a cabo el acto de comunicación o el proceso correspondiente a .
- (2) **A** tiene la intención razonable de transmitir la información que p , o bien, en caso de que se trate de una fuente no humana, que ha sido diseñada y construida para producir este resultado de una manera que se asemeje fenomenológicamente lo suficiente al testimonio.
- (3) Es al menos en parte en virtud del contenido comunicable de a que **B** intenta comunicar o fue diseñada y construida para producir la información que p .

Como he dicho, ambas definiciones tienen una función que corresponde con la obtención de conocimiento testimonial, por lo cual, las he adoptado pero modificado en relación al testimonio emitido por entidades artificiales. Nótese, por último, que ambas definiciones complementan a **BT** de **CT** en la medida que especifican el fenómeno que puede causar la creencia y, al final, el conocimiento testimonial. Debido a esto último, queda completo el panorama de la naturaleza del testimonio y me permite pasar a discutir las cuestiones propias del debate entre reduccionismo y no reduccionismo en la epistemología del testimonio.

Capítulo 2. El debate Reduccionismo—No-reduccionismo en la epistemología del testimonio.

Abstract: *en el presente capítulo me propongo presentar el debate entre reduccionistas y no-reduccionistas en la epistemología del testimonio, de una manera que me permita preparar el terreno hacia la posición que adoptaré respecto al conocimiento testimonial y PRP (el problema de razones positivas). Argumento que tanto el reduccionismo como el no reduccionismo son descripciones inadecuadas del conocimiento testimonial. La estrategia que adopto es sencilla. Exploro los orígenes del debate, explico algunos de los supuestos de ambas posturas, presento ambas posturas y las critico.*

2.0 Introducción al capítulo

El debate reduccionismo—no-reduccionismo tiene como principal propósito resolver el problema de razones positivas: **PRP**. Recordemos que **PRP** nos dice lo siguiente:

(PRP): ¿son las razones positivas condición necesaria para la existencia del conocimiento testimonial?

Decíamos que ‘razones positivas’ debían entenderse como razones no testimoniales, es decir, razones que se fundamenten o sean producto de la memoria, la percepción o las inferencias inductivas. Decíamos en la introducción general, además, que para responder a esta pregunta, existían, de inicio, dos teorías y las presenté de la siguiente forma:

Reduccionismo: las razones positivas son necesarias para la existencia del conocimiento testimonial. El testimonio en sí mismo (su inteligibilidad) no vale para el receptor como una base adecuada en la cual fundamentar una creencia⁷¹.

No-reduccionismo: las razones positivas no son necesarias para la existencia del conocimiento testimonial. En ausencia de razones en contra, el testimonio en sí mismo (su inteligibilidad) vale para el receptor como una base adecuada en la cual fundamentar una creencia⁷².

En otras palabras, el no reduccionismo afirma que el testimonio es *prima facie* creíble a menos de que haya razones en contra, mientras que el reduccionismo afirma que es necesario un trabajo crítico o reflexivo por parte del receptor para validar la veracidad o fiabilidad del testimonio en turno.

⁷¹ Esta manera general de presentar al reduccionismo, como veremos, parte del hecho que si no hay razones positivas, entonces como receptores podríamos ser crédulos e irracionales, y ha sido mejor representada contemporáneamente por Fricker (1994; 1995; 2006). Aunque también se podría encontrar aceptación en autores como Mackie (1969) y Lipton (1998), entre otros.

⁷² Esta manera general de presentar al no-reduccionismo, como veremos, parte del principio de aceptación de Burge que nos dice: «[a] person is entitled to accept as true something that is presented as true and that is intelligible to him, unless there are stronger reasons not to do so» (1993: 467). No obstante, también podemos encontrar autores que encontraría plausible esta caracterización inicial del no reduccionismo. Por ejemplo, a Austin (1979), Reid (2010/1785), Coady (1992), Burge (1997), McDowell (1994), Goldman (1999) y Goldberg (2007), entre otros.

Con esto mente, en el presente capítulo intentaré argumentar que el reduccionismo y el no reduccionismo son descripciones inadecuadas del conocimiento testimonial. En particular creo que tanto el reduccionismo como el no reduccionismo yerran al intentar ofrecernos condiciones conjuntamente suficientes.

Para alcanzar el objetivo que me he presentado propongo el siguiente orden argumentativo. En primer lugar analizo la epistemología de Hume y Reid y las contrasto. De ellas extraigo algunos elementos psicológicos compatibles con la evidencia psicológica actual: el monitoreo epistémico, compatible con teorías reduccionistas y no reduccionistas. Posteriormente presento al no reduccionismo y propongo una descripción lo más adecuada posible. Luego lo refuto argumentando que sus condiciones no son conjuntamente suficientes. Después de esto paso a analizar al no reduccionismo y propongo una descripción lo más adecuada posible. Luego intento refutarlo argumentando que sus condiciones no son conjuntamente suficientes. Este veredicto me permitirá visualizar con claridad las posibilidades lógicas restantes: la teoría híbrida y el hecho de que las razones positivas no sean necesarias, y que a veces contribuyan a la fiabilidad de la creencia testimonial y otras veces no.

2.1 Antecedentes y bases del debate reduccionismo— no reduccionismo en la epistemología del testimonio

Si bien el problema del conocimiento testimonial es uno que aparece en diferentes partes de la historia de la filosofía, no fue hasta la modernidad que se suscitó una discusión formal entre —lo que hoy en día pueden denominarse— reduccionistas y no-reduccionistas. Por parte del reduccionismo, tenemos a David Hume y por parte del no-reduccionismo a Thomas Reid. En el siguiente subapartado comenzaré con la epistemología del testimonio de Hume, y en el subsiguiente subapartado la contrastaré con la de Thomas Reid. De ello extraeré algunos elementos que me serán de utilidad para el resto del capítulo.

2.1.1 Epistemología del testimonio de Hume⁷³

Como es bien sabido, Hume defiende un empirismo riguroso y una visión naturalista del mundo. Además cree que mucho de lo que damos por cierto no puede estar justificado *racionalmente*, sino únicamente por el instinto y el hábito (famosamente Hume defendió que nuestras expectativas de que el futuro se asemejará al pasado, o que lo inobservable se asemejará a lo observable, no puede estar justificado de una manera que sea racional y no circular). Cree, de este modo, que podemos explicar nuestros hábitos inductivos, o nuestra tendencia a proyectar a futuro desde nuestra experiencia presente, haciendo referencia a nuestro instinto: los seres humanos hemos nacido con un instinto a generalizar desde la experiencia. Por ello es que las leyes de la naturaleza o los hechos uniformes de la naturaleza nos parecen de lo más normal y correctos. Así, para Hume, lo que cuenta como un *razonamiento adecuado* es una cuestión de cómo se cambian o modifican las creencias frente a nueva evidencia; frente, por ejemplo, a las irregularidades de los hechos.

Según Hume, el testimonio no escapa de esta visión naturalista y empirista del mundo. Nos dice:

⁷³ La exégesis que hago en este subapartado está influenciada por las interpretaciones de Shieber (2015) y de Chrisman, Pritchard & Richmond (2013) que hacen del texto *Sobre los milagros* de David Hume. En palabras de Shieber, por ejemplo, Hume es un «no presuntivista optimista» (2015: 65). Siguiendo el este subapartado, sería: un reduccionista optimista.

Para aplicar estos principios a un caso particular podemos observar que no hay un tipo de razonamiento más común, más útil o incluso más necesario para la vida humana que el derivado de los testimonios de los hombres y los informes de los testigos presenciales y de los espectadores. Quizá uno pueda negar que esta clase de razonamiento esté fundado en la relación causa-efecto. No discutiré sobre la palabra. Bastará con apuntar que nuestra seguridad, en cualquier argumento de esta clase [razonamiento derivado del testimonio], no deriva de ningún otro principio que la observación de la veracidad del testimonio humano y de la habitual conformidad de los hechos con los informes de los testigos. Siendo un principio general que ningún objeto tiene una conexión con otro que pueda descubrirse, y que todas las inferencias que podemos sacar del uno al otro están meramente fundadas en nuestra experiencia de regularidad y constancia de su conjunción, es evidente que no debemos hacer una excepción de este principio en el caso del testimonio humano, cuya conexión con otro suceso cualquiera parece en sí misma tan poco necesaria como cualquier otra conexión. (Hume 1988/1748:135-136)

Importante para lo que me concierne en esta tesis, como resulta evidente al inicio de esta cita, para Hume el testimonio ordinariamente lleva consigo un importante peso evidencial, pues trata de un «tipo de razonamiento más común, más útil o incluso más necesario para la vida humana». En otras palabras, según nos dice Hume, la vida sería imposible sin él. Nótese, además, que habla de la «*veracidad* del testimonio humano y de la *habitual* conformidad de los hechos con los informes de los testigos». Eso explica nuestro instinto a creer en el mismo. Pero el testimonio, también resulta evidente de esta cita, no es infalible, ya que la confianza que llegamos a tener en él se basa en la conjunción entre el testimonio y su habitual conformidad con los hechos, la cual no es una conjunción necesaria: puede no darse. Es entonces cuando tenemos que tomar en cuenta la probabilidad del hecho testificado (he aquí la importancia de nuestro hábito o instinto a generalizar y su *calibración* frente a la nueva evidencia o las irregularidades de los hechos en el mundo).

Más adelante en el mismo texto (*Sobre los milagros*), Hume propone una visión del testimonio que sugiere que hay cierto tipo de eventos de los que es difícil creer su veracidad que tienen como fundamento el puro testimonio. Estos eventos son los milagros. A pesar de que el testimonio cuenta con un fuerte peso evidencial, en este caso los testimonios de los milagros describen eventos que violan las leyes o regularidades de la naturaleza, lo que debería indicarnos su baja probabilidad a ser verdaderos y, por tanto, a no creer en ellos y rechazarlos. Lo que sucede con el testimonio de los milagros, siguiendo a Hume, es que crea una tensión entre nuestro instinto en creer en el testimonio y nuestro instinto a creer en las leyes de la naturaleza o su regularidad.

De este modo, Hume argumenta que el testimonio pierde fuerza o peso evidencial si:

[...]los testigos se contradicen, cuando son sólo pocos o de carácter dudoso, cuando tienen intereses en lo que mantienen, cuando atestiguan con vacilaciones o, por el contrario, con aseveraciones demasiado violentas. Hay muchos otros detalles de esta clase que pueden disminuir o destruir la fuerza de cualquier que se deriva del testimonio humano. (Hume 1988/1748: 137)

Existen, no obstante, otras cuestiones que Hume considera que disminuyen o destruyen la fuerza del testimonio humano, en las que los casos de interacciones testimoniales *no* permiten al receptor comparar múltiples testimonios u observar señales obvias, como el carácter dudoso del emisor o las aseveraciones violentas: el testimonio escrito o que por alguna razón no podamos ver al interlocutor. Por ejemplo, que el evento testificado sea *extraordinario*, que *sospechemos parcialmente* en el testigo, que el testimonio *no sea de buena calidad*, que el evento testificado haya sucedido hace *mucho tiempo y muy lejos*, entre otros (Hume 1988/1748:137-140). En tales casos, Hume sugiere que la principal estrategia que usamos para decir si debemos adoptar la postura predeterminada de confianza en el testimonio es considerar la plausibilidad inicial (*prior plausibility*) de la afirmación de nuestro interlocutor. Por ejemplo, el hecho de que ha ocurrido un milagro: la *implausibilidad* inicial (ya que es un hecho *extraordinario*) de este hecho atenuaría nuestra aceptación de cualquier testimonio destinado a establecer la ocurrencia de tal milagro.

Según lo dicho hasta aquí, podemos decir que la epistemología del testimonio de Hume presenta dos momentos. El primero es su justificación global: tenemos un instinto a creer en el testimonio. Este instinto está fundado en nuestra experiencia del pasado sobre la habitual conformidad de los hechos con los informes de los testigos. Esta experiencia, según parece, está basada principalmente en los eventos en los que el testimonio nos sirvió para preservar la vida y la configuración de nuestra visión general del mundo, como el aprendizaje de la lengua o la información más básica del mundo que nos ofrecen nuestros padres; por ello Hume dice que el razonamiento derivado del testimonio «es el más necesario para la vida humana»⁷⁴. El segundo momento es la probable modificación de nuestras creencias derivadas del testimonio con base en la nueva evidencia. Este segundo momento, siguiendo por ejemplo Chrisman, Pritchard & Richmond (2013) y Shieber (2015), es compatible con una aceptación *por default* del testimonio a menos de que haya razones en contra que disminuyan el peso evidencial del testimonio *particular* en turno (razones que ya hemos discutido en el párrafo anterior). Debo aclarar que a pesar de que este segundo momento admite una aceptación del testimonio *por default*, ello no significa que la propuesta de Hume sea no reduccionista, pues

⁷⁴ Si uno se queda únicamente con este primer momento de la epistemología de Hume, puede caer en el riesgo de malinterpretarlo. Por ejemplo, como parece que C.J. Coody lo hizo cuando ofrece su crítica en *Testimony* (1992). Ahí argumenta que necesitaríamos estar expuestos a una amplia muestra de reportes y hechos correspondientes para inferir la fiabilidad general del testimonio. Pero la base observacional de los hombres comunes y corrientes es limitada, pues «[M]any of us have never seen a baby born, nor have many of us examined the circulation of the blood nor the actual geography of the world ... nor a vast number of other observations that [reductionism] would seem to require.» (Coody 1992: 82).

Como el lector podrá percatarse, Hume no estaría contra lo que Coody dice. Aceptaría sin más que no contamos con la suficiente base observacional o que la misma se encuentra limitada, pero creo que para Hume de ello no depende la justificación de nuestro instinto a creer ordinariamente en el testimonio. Depende de nuestra experiencia pasada, aunque limitada pero no así menos importante para la vida humana, para la configuración de nuestra naturaleza. Por ejemplo, que la mayoría de las cosas que nuestros padres nos han enseñado son ciertas, la transmisión de la lengua que a diario utilizamos y, en general, sobre cuestiones cotidianas que permitieron que nuestra individualidad se desarrollara. En otras palabras, creemos generalmente en el testimonio, siguiendo a Hume, porque en el pasado nos ha servido como herramienta para el mantenimiento de nuestra vida y la conformación de una visión general del mundo; en fin: para configurar, en parte, nuestra naturaleza humana. Pero, como el mismo Hume lo deja claro, ello no significa que creamos en todo lo que se nos dice. Dejamos de creer en el testimonio cuando disminuimos su fiabilidad general debido a que encontramos distintos indicadores de la probable falsedad del testimonio *particular*, ya que estos podrían ir contra la regularidad de los hechos en el mundo o las leyes de la naturaleza.

al fin y al cabo lo que permite esta aceptación es el instinto fundado en la experiencia pasada, es decir, en una inducción enumerativa de eventos pasados. En resumen, la epistemología del testimonio de Hume tiene dos momentos: un momento de justificación *global* y otro de *aplicación* y calibración a casos particulares.

Quien se opuso claramente a Hume fue Richard Price en su texto *Four Disertations* de 1768. Él dio una serie de contraejemplos en los que señalaba que la plausibilidad inicial (*prior plausibility*) del testimonio en el que no podemos analizar directamente al interlocutor, es simplemente incorrecta. Para entender por qué, piense el lector en el siguiente caso. Imagine que tengo una razón independiente para creer que un emisor es 90% fiable. Este emisor está oculto a mi vista (es decir, no puedo revisar los signos personales de engaño, emisor dubitativo o violento) y se le ha pedido que saque una bola de una urna que contiene 99 bolas blancas y 1 negra. Al sacar la bola, el emisor afirma que es una bola negra. Suponga el lector que conozco la probabilidad relativa de extraer una bola negra frente a una blanca. Price sugiere que yo pensaría que la probabilidad de que la bola sea negra, dado que este testigo me lo ha dicho (tiene un 90% de fiabilidad), sería 9/10 (90%), en lugar de 1 en 100 (1%), como lo diría Hume, dada la plausibilidad inicial del testimonio basada en el conocimiento que tengo sobre la probabilidad relativa de extraer una bola negra frente a una blanca (caso citado en Shieber 2015: 68)⁷⁵. Note el lector, además, de que la plausibilidad inicial de la que Hume habla no es un modo correcto de describir nuestra formación de creencias testimoniales, dada la complejidad que requerirá. Muchas de las veces, como veremos, solemos usar cierto tipo de monitoreo epistémico subpersonal como validación de la información-testimonio entrante.

2.1.2 Epistemología del testimonio de Thomas Reid

Quien también se opone a la postura de Hume, es el filósofo escocés Thomas Reid. Reid afirmaba que nuestra actitud natural en confiar en el testimonio es razonable incluso si sabemos poco sobre la fiabilidad del emisor. Es decir, el testimonio es siempre *prima facie* creíble. En otras palabras, el testimonio es una fuente básica de conocimiento, no reducible a la percepción o memoria ni a las inferencias inductivas. Pero, ¿a qué se refería Reid con «nuestra actitud natural»? Se refería al «principio de credulidad», el cual va acompañado del «principio de veracidad». Dejemos que el mismo autor lo explique:

El sabio y benéfico Autor de la Naturaleza, que tuvo la intención de que fuéramos criaturas sociales y que debiéramos recibir la parte más grande e importante de nuestro conocimiento por medio de la información de otros, ha implantado en nuestra naturaleza, para estos propósitos, dos principios que se corresponden mutuamente. El primero de estos principios es una tendencia a hablar con la verdad y de utilizar los signos del lenguaje de forma que se transmita nuestros sentimientos reales.

⁷⁵ Otro caso que describe Price, en el que también se pone en evidencia los problemas de la plausibilidad inicial que propone Hume, es el siguiente:

The end of a news-paper confines it, in a great measure, to the relation of such facts as are uncommon. Suppose that it reports truth only twice in three times, and that there are nine such uncommon facts reported by it as, that a certain person is alive in his hundredth year, that another was struck dead by lightning, or that a woman has been delivered of three children at a birth; Would it be right to reject all these facts, because more extraordinary than the report of falsehood by the newspaper? To say this, would be to say, that what, by supposition, reports truth six times in nine, does not report truth once in nine times. (Citado en Shieber 2015: 68)

[...] Otro principio original implantado en nosotros por el Ser Supremo, es una disposición en confiar en la veracidad de los otros y en creer en lo que nos dicen. Éste es la contraparte del primero; y como aquél puede ser llamado *el principio de la veracidad*, deberíamos, a falta de un nombre más adecuado, llamar a éste *el principio de la credulidad*. (Reid 2014/1785: 193-194)

Actualmente existe desacuerdo en cómo deberíamos entender ambos principios (véase, *e.g.*, van Cleve 2006, 51- 54). Sin embargo, su parte esencial es claramente inteligible y se puede resumir diciendo que a todos los seres humanos se nos han implantado ambos principios, lo cual permite la propagación del conocimiento más importante o fundamental.

Lo importante a señalar aquí es que Reid, contrario a Hume, cree que la aceptación del testimonio puede ser *a priori*. Este carácter *a priori* de la aceptación de la creencia testimonial tiene que ver con nuestra tendencia natural que, según Reid, se debe a estos «dones» que dios nos ha otorgado a los seres humanos tanto a decir la verdad, así como a creer en un tercero. Esto no significa que nuestra naturaleza, como seres humanos, sea creer *todo* lo que se nos dice. Significa simplemente que de no haber ninguna razón en contra del testimonio, la regla es aceptarlo por *default*. Pero esta aceptación por *default*, según Reid, no es debido, como lo decía Hume, a nuestro instinto a creer en el testimonio resultado de la habitual conformidad de los hechos con los informes de los testigos (resultado de la experiencia), sino únicamente a los dones que dios nos ha otorgado.

Como el lector podrá observar, las posturas tanto de Reid como de Hume son intentos de una justificación global del testimonio. Pues Hume cree que lo que le da validez a la aceptación del testimonio por *default* (a menos de que haya razones en contra) es la experiencia pasada del mismo. Y Reid considera que el testimonio en sí mismo es suficiente (a menos de que haya razones en contra) a causa de los principios inherentes al ser humano.

2.1.3 El legado de David Hume y Thomas Reid: los mecanismos psicológicos subyacentes en la aceptación o rechazo del testimonio.

Tanto Hume como Reid han dejado un legado importante para la epistemología del testimonio. Hay varios aspectos que extraer de sus respectivas teorías. Sin embargo, quiero destacar el aspecto psicológico que sacan a relucir en sus propuestas.

Hume habla de nuestro instinto a generalizar desde la experiencia, el cual es responsable no sólo de nuestra creencia general en el testimonio, sino también de nuestras creencias en la regularidad o leyes de la naturaleza. Una cuestión interesante es que este instinto que describe Hume deja un espacio para hablar de un monitoreo epistémico, cuando nos dice que el *razonamiento adecuado* consiste en modificar las creencias conforme a la nueva evidencia. Este razonamiento adecuado no sería posible, en parte, si no fuera porque, teóricamente hablando, existiera un monitoreo que subyace inconscientemente o subpersonalmente (aunque también puede hacer de manera consciente) y que se encarga, de manera general, de verificar la compatibilidad de las creencias que el receptor posee y la información entrante. Veámos enseguida de qué modo.

Este monitoreo se encarga de detectar irregularidades o indicadores de probable falsedad de un testimonio. Por ejemplo, las versiones de Sperber et al (2010) y Sperber (2013). En ambos artículos Sperber y Sperber et al argumentan que los seres humanos estamos equipados con un conjunto de mecanismos —como el *mindreading* o la teoría de la

mente— que hacen posible el monitoreo de la información que un agente recibe. Sperber et al llaman a este monitoreo vigilancia epistémica y nos dicen sobre ella lo siguiente:

Here is an analogy which may help to clarify how epistemic trust can co-exist with epistemic vigilance, and indeed be *buttressed* by it. When we walk down a street through a crowd of people, many at very close quarters, there is a constant risk of inadvertent or even intentional collision. Still, we trust people in the street, and have no hesitation about walking among them. Nor is it just a matter of expecting others to take care while we ourselves walk carelessly. We monitor the trajectory of others, and keep an eye out for the occasional absentminded or aggressive individual, automatically adjusting our level of vigilance to the surroundings. Most of the time, it is low enough to be *unconscious* and not to detract, say, from the pleasure of a stroll, but it rises when the situation requires. Our mutual trust in the street is largely based on our mutual vigilance. Similarly, in communication, it is not that we can generally be trustful and therefore need to be vigilant only in rare and special circumstances. We could not be mutually trustful unless we were mutually vigilant. (Sperber et al 2010: 364)

Lo que este pasaje muestra específicamente es que la vigilancia epistémica o monitoreo es compatible con la confianza epistémica, así como es compatible con la propuesta de Hume: el instinto a creer en el testimonio y la modificación o cambio de creencias con base en nueva evidencia. Lo que podría decirse, entonces, es que esta modificación de creencias es posible gracias al monitoreo o vigilancia epistémica. La postura de Hume, por tanto, es compatible con la evidencia teórica y empírica que tenemos al día de hoy con la evidencia psicológica⁷⁶.

Por su parte, Michaelian (2008) defiende una visión filosófico-psicológica y neo-reidiana. Defiende en particular que existe un mecanismo cognitivo en los individuos que nos hace ser honestos. Esto es análogo a la creencia de Reid de que hemos sido implantados con el principio de la honestidad.

Hay un debate actual entre estas dos posturas⁷⁷. Sperber cree que los seres humanos somos honestos porque los receptores son vigilantes, mientras que Michaelian que existe un mecanismo que nos hace ampliamente honestos y, por tanto, el monitoreo epistémico no es necesario. No me detendré en los detalles de dicho debate, pero en general creo que la evidencia disponible apunta más a la existencia de un monitoreo epistémico que al hecho de que somos ampliamente honestos⁷⁸.

Nótese, además, que este mecanismo de monitoreo es compatible tanto con el reduccionismo como con el no-reduccionismo, los cuales he presentado en la introducción general y al inicio de este capítulo⁷⁹. Porque para que tenga sentido el principio no reduccionista ‘en ausencia de razones en contra, el testimonio en sí mismo (su inteligibilidad) vale para el receptor como una base adecuada en la cual fundamentar una creencia’ parece necesario que exista detrás un mecanismo cognitivo de monitoreo epistémico que esté procesando o computando información que sea potencialmente negativa para la verdad o

⁷⁶ Para una propuesta inspirada en la versión de Hume, que además está informada por la evidencia psicológica disponible, véase Thagard (2005).

⁷⁷ Para ver los detalles de este debate, véase Michaelian (2008 & 2013), Sperber et al (2010) y Sperber (2013).

⁷⁸ Para esto véase Mercier (2020) y Boyer (2018).

⁷⁹ Véase página 17 de la introducción y 53 en este capítulo.

fiabilidad del testimonio. Pero esto también es compatible con el primer momento de la epistemología del testimonio de Hume (quien, dijimos, es reduccionista), en el cual vemos que es posible la aceptación por *default* del testimonio. Asimismo, es compatible con el reduccionismo porque las razones positivas son posibles, en parte, debido al monitoreo por medio de la cual uno puede hacer conscientes diferentes indicadores de posible falsedad o no fiabilidad del testimonio. Debido a esto, enseguida caracterizaré lo que entiendo por monitoreo epistémico.

2.1.4 Monitoreo epistémico

Como veíamos en el subapartado anterior, el monitoreo epistémico es un conjunto de mecanismos cognitivos que filtran la información que un receptor recibe del exterior. Antes de profundizar en estos mecanismos, debemos hacer una distinción importante: el monitoreo epistémico puede ser tanto subpersonal e inconsciente o personal y consciente. Analizaré primero su vía inconsciente y posteriormente su vía consciente.

Hay distintas formas de entender lo que es el monitoreo epistémico en su vía inconsciente o subpersonal⁸⁰. Henderson (2008), por ejemplo, ofrece al menos 8 posibilidades. Pero al final cree que las mejores caracterizaciones son dos: una débil (**AwM-Weak-Acceptance Monitoring**) y una fuerte (**AsM-Strong-Acceptance Monitoring**). Henderson nos dice lo siguiente:

<p>AwM—</p> <ul style="list-style-type: none"> a. requires monitoring processes appropriate to dredging out of the agent's antecedent information, items (if any happen to be had) relevant to interlocutor's trustworthiness, b. does <i>not</i> require monitoring processes that are educated and proactively sensitive to indicators of the absence of trustworthiness. Allows these processes to be "stupid" and obtuse. 	<p>AsM—</p> <ul style="list-style-type: none"> a. requires monitoring processes appropriate to dredging out of the agent's antecedent information, items (if any happen to be had) relevant to interlocutor's trustworthiness, b. <i>additionally</i> requires background processes that are and have been sensitive to the track record of various kinds of interlocutors.
--	--

(Henderson 2008: 205)

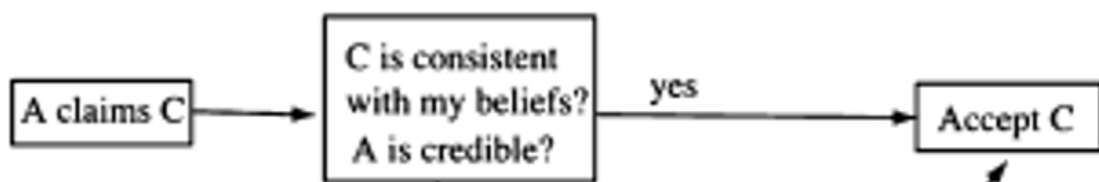
Como podrá observarse, la diferencia entre ambos tiene que ver con el grado de sensibilidad al historial que un receptor posee respecto a la información que ha recibido de ciertos interlocutores. En palabras de Henderson, se trata de una *sensibilidad proactivamente educada*. ¿Esto qué significa? Que los seres humanos o receptores hemos adquirido experiencia respecto a la información que recibimos, sobre su calidad y sobre los posibles indicadores de falsedad que los interlocutores llegan a presentar cuando testifican. Estas dos presentaciones del monitoreo son importantes para entender el modo en que se desarrolla. Porque su versión débil (**AwM**) describe muy bien el modo en que funciona en los niños, quienes no poseen la suficiente experiencia, pero que ya cuentan, desde el nacimiento, con estos mecanismos de monitoreo⁸¹. Y también porque, en su versión fuerte (**AsM**), este

⁸⁰ Hay también quien podría hablar de este momento inconsciente como el sistema 1. Este sistema, siguiendo a Kahneman «opera de manera rápida y automática, con poco o ningún esfuerzo y sin sensación de control voluntario» (Kahneman 2017:35).

⁸¹ Para un estudio de esto, véase, por ejemplo Mascaro & Sperber (2009).

monitoreo describe de la mejor forma nuestra actitud que tenemos o deberíamos tener, como adultos competentes, frente a la información que recibimos vía testimonio. Hay que dejar claro que debido a que esta vía inconsciente o subpersonal del monitoreo epistémico, *no* requiere de un trabajo positivo y consciente del receptor de la información. En todo caso, muestra que no es necesario que estemos en la búsqueda constante (detectivesca por decirlo de alguna manera) de señales de confianza, engaño, competencia de nuestro interlocutor⁸², sino sólo *dispuestos* a detectarlas. Como dice Sanford Goldberg (2007), no es lo mismo «*being on the lookout* for defeaters, and *going out and looking* for them» (166)^{83 84}, siendo lo primero la disposición y lo segundo la actitud detectivesca.

Pero ¿cómo funciona este filtro que en su vía inconsciente o subpersonal? Según algunos autores, como Thagard (2005) y Mercier (2020), su principal función consiste en revisar que la información que recibe no sea inconsistente (o incoherente) con la información de fondo que el receptor ya posee. Por ejemplo, el sistema dual que propone Thagard, nos presenta la vía inconsciente, subpersonal o, como él lo llama, automática, de la siguiente forma:



(Thagard 2005: 297)

Thagard no sólo incluye la consistencia o coherencia sino también si A —un interlocutor— es creíble, dado que si no lo es, entonces es un indicador de que el testimonio es probablemente falso y, por tanto, el grado de consistencia entre mis creencias de fondo y la información no es suficiente como para ser admitido en mi sistema de creencias⁸⁵. Por su parte, Mercier nos dice que la consistencia (o coherencia), es el mecanismo que trabaja en la profundidad o base del monitoreo, ya que es el que opera mientras los otros lo hacen e, incluso, cuando ningún otro se encuentran funcionando (Mercier 2020: cap. 4). Es el mecanismo que, en conjunto con las creencias o información que el sujeto ha adquirido en lo que lleva de vida y junto al *mindreading* y la teoría de la mente, filtra la información entrante o nueva. Si esta información entrante o nueva —*input*— es inconsistente o contradice a la información que el sujeto ya posee, es desechada aunque sea verdadera (esto es así por el alto

⁸² Aunque también en (2013), Sperber afirma que la vigilancia epistémica no se reduce al monitoreo de señales de confianza. Esta es una entre muchas.

⁸³ El término ‘revocador’ o ‘revocadores’ (*defeaters*) quedará más claro adelante. Por el momento, podemos igualarlo a las razones en contra que un receptor puede llegar a tener, en este caso, testimonio.

⁸⁴ La propuesta de Golberg es consistente con lo que nos dice Mercier sobre la vigilancia epistémica:

when it comes to evaluating what others tell us, open vigilance mechanisms are mostly on the lookout for cues that the message should be accepted. Absent such cues, the default is rejection. Given the risks of communication—accepting the wrong piece of information could be life-threatening— this is a safe and sensible way to operate. (Mercier 2020:85)

⁸⁵ Porque es inconsistente creer algo que yo creo que es falso. Esto es así, porque supongo (pues Thagard nunca lo menciona), están trabajando junto con el mecanismo de coherencia y consistencia.

costo que implica la modificación de creencias)⁸⁶. Como podrá observarse, ambas posturas, en términos generales nos dicen lo mismo respecto a la vía inconsciente o subpersonal del monitoreo epistémico.

Pero ¿qué sucede con el nivel consciente o personal de este monitoreo? Éste se desencadena por la vía inconsciente⁸⁷. Thagard lo describe de la siguiente forma, complementando así el esquema anterior:

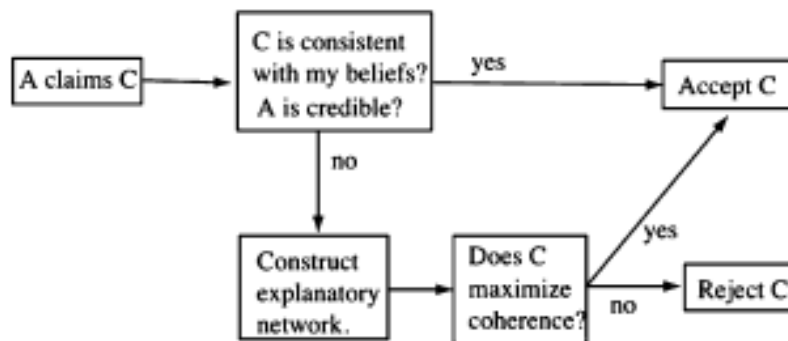


Figure 1. Dual-pathway model of response to testimony in which a person or other source A makes a statement C. The top part is the default pathway, and the bottom part is the reflective pathway.

(Thagard 2005: 297)

Si la vía inconsciente o automática detecta inconsistencia o incoherencia, entonces se activa la vía reflexiva, que es la vía consciente del monitoreo. En este momento, trabajará con otros mecanismos o habilidades e intentará construir una explicación de la información entrante para ver si eleva o no la coherencia. De no hacerlo, se rechaza; de hacerlo, se acepta.

Mercier tiene una explicación similar a la de Thagard. Sólo que él habla explícitamente de este momento como el momento de la argumentación.

La argumentación y razón, como veíamos en la introducción general⁸⁸, tiene la función no sólo de convencer (o manipular a un receptor), sino también de evaluar el testimonio o información entrante (es decir, es una herramienta que puede —y a veces debe— utilizar un receptor) (Mercier & Sperber 2017; Mercier 2020). Como el lector podrá observar, la razón o la argumentación supone, en parte, el mecanismo de coherencia. Asimismo, la razón parece estar asociada con la estabilidad de la comunicación humana, porque es la herramienta que el ser humano —en particular, los receptores— comenzaron a utilizar para contrarrestar los reportes falsos, o al menos eso es lo que Mercier y Sperber sostienen plausiblemente.

⁸⁶ Como podrá ser evidente, y como veremos, la calidad —y fiabilidad— de este filtro dependerá, en parte, del material o información que el agente haya aceptado anteriormente.

⁸⁷ Estoy consciente, sin embargo, de los problemas que puede llegar a tener esta división entre sistema 1 y 2, por cómo se ha descrito tradicionalmente en la psicología. Se les describe, como podrá verse, de un modo que el sistema 2 es mucho mejor que el sistema 1, lo cual es falso. Muchas de las veces el sistema 1 suele funcionar mejor que el 2. Para una discusión sobre esto, véase Mercier y Sperber (2017: cap. 1). He decidido, no obstante, optar por esta división por cuestiones de practicidad. Como podrá verse durante toda esta descripción no diré que el 1 es mejor que el 2 ni el 2 que el 1.

⁸⁸ Véase página 13.

Mercier también habla del mecanismo de confianza. Cree que este mecanismo se encuentra operando tanto consciente como inconscientemente, porque se regula conforme los otros mecanismos operan paralelamente (Mercier 2020: cap. 6). Si no hay consistencia o coherencia, o si su nivel está por debajo de lo razonablemente aceptable, se rechaza la información entrante. O bien, si el argumento que alguien aduce es deficiente, y el receptor lo detecta, entonces también la confianza disminuye o desaparece. Pero también ocurre lo inverso. Si no hay ningún signo o pista de incoherencia o inconsistencia, la información es aceptada sin ningún tipo de revisión consciente o más compleja y el nivel de confianza queda intacto. Asimismo, si nuestro *mindreading* y/o teoría de la mente detecta algún signo de engaño o deshonestidad, esto hará que el nivel de confianza del receptor disminuya.

Tenemos entonces hasta aquí que la vía inconsciente o subpersonal trabaja con el mecanismo de coherencia (junto con el *mindreading* y la teoría de la mente). Por su parte, a nivel consciente tenemos trabajando principalmente a la argumentación o la razón. Ambos momentos, además, se conectan directamente con la confianza que se calibra según sean los grados de consistencia que resulten de cualquiera de estos dos niveles.

Nótese, entonces, que el reduccionismo que hemos formulado al inicio como «las razones positivas son necesarias para la existencia del conocimiento testimonial. El testimonio en sí mismo (su inteligibilidad) no vale para el receptor como una base adecuada en la cual fundamentar una creencia» es compatible con ambas vías del monitoreo epistémico. La razones positivas que se lleguen a formular dependen, en parte, de los resultados que arroje el monitoreo epistémico tanto consciente como inconscientemente. Incluso, como hemos dicho, uno puede observar que también en el nivel consciente, cuando nos encontramos argumentando o analizando críticamente cierta información, sigue trabajando el mecanismo de coherencia (junto con el *mindreading* y la teoría de la mente), así como paralelamente la confianza. Es decir, aún a un grado de consciencia alto hay mecanismos subpersonales apoyando al proceso (nunca estamos del todo conscientes, así como no del todo inconscientes).

En el caso del no reduccionismo que hemos formulado al inicio como «no son necesarias las razones positivas para la existencia del conocimiento testimonial. En ausencia de razones en contra, el testimonio en sí mismo (su inteligibilidad) vale para el receptor como una base adecuada en la cual fundamentar una creencia» es compatible principalmente con la vía inconsciente o subpersonal. Esto hace, de hecho, más comprensible la expresión «en ausencia de razones en contra». Esto es: si el monitoreo epistémico no detecta inconsistencia o incoherencia entonces el testimonio en sí mismo (su inteligibilidad) vale para el receptor como una base adecuada en la cual fundamentar una creencia. Pero, ¿qué pasa cuando el monitoreo epistémico detecta indicadores de probable falsedad o no fiabilidad? Es necesario que la vía consciente o reflexivo-argumentativa hagan el trabajo. Nótese que esto sólo es así cuando se detecta inconsistencia. De lo contrario es suficiente la inteligibilidad, según el no reduccionismo.

Teniendo esto a la mano, podemos pasar a caracterizar y evaluar ambos bandos. Comenzaré, como ya he dicho, con el reduccionismo.

2.2 Reduccionismo⁸⁹

El reduccionismo —en oposición al no-reduccionismo— sostiene que el testimonio, siendo un fenómeno complejo (debido a que involucra las intenciones del emisor), se reduce a fuentes básicas y más sencillas de conocimiento: la percepción, la memoria y las inferencias inductivas. Lo he presentado en la introducción del siguiente modo:

Reduccionismo: las razones positivas son necesarias para la existencia del conocimiento testimonial. El testimonio en sí mismo (su inteligibilidad) no vale para el receptor como una base adecuada en la cual fundamentar una creencia.

Esta presentación es meramente genérica y carece de precisiones, que enseguida desarrollaré. En primer lugar, debemos de reconocer el lugar o papel de las razones positivas. Pueden ser razones positivas que apoyen la fiabilidad *general* del testimonio, como hemos visto por ejemplo con Hume, o razones positivas que apoyen la fiabilidad *local* de un testimonio en *específico* de un emisor en *particular*. Siguiendo esta primera aclaración, podemos encontrar dos clases de reduccionismos tipificados en la bibliografía sobre la justificación/conocimiento testimonial. Por un lado, tenemos al reduccionismo *global* y, por otro lado, al reduccionismo *local*.

El reduccionismo *global*⁹⁰ afirma que en la medida que uno quiera aceptar un testimonio, debe tener razones positivas para creer que el testimonio es generalmente fiable. O bien afirma que el testimonio es *generalmente* fiable debido a que su justificación sobreviene de otras fuentes básicas, más sencillas: la percepción, la memoria y las inferencias inductivas. Por ejemplo, supón que un amigo tuyo te dice que tiene un hermano gemelo. El reduccionismo *global* te dice que sólo estás justificado en aceptar este testimonio si tú tienes razones positivas que apoyen inferencias como la siguiente:

1. Mi amigo dijo que tiene un hermano gemelo.
2. Confiar en las personas con base en un testimonio es un modo fiable de formar creencias verdaderas, es decir, mucha gente tiende a decir cosas verdaderas.
3. Por lo tanto, mi amigo tiene un hermano gemelo.

Nótese que esta inferencia demuestra la combinación de otras fuentes distintas al testimonio mismo. Por ejemplo, para 1, puedo decir que he *percibido* que alguien ha afirmado algo y para 2, *recordar* que cuando la gente te ha dicho cosas en el pasado, han sido verdaderas la mayoría del tiempo; de este modo, *inferir* de 1 y 2, que lo que se me ha dicho en esta ocasión es probablemente verdadero.

Las razones positivas que aquí se exigen son a favor de 2. Uno debe de tener una base observacional lo suficientemente adecuada para poder inferir, a partir de 1 y 2, a 3. Debido a esto, históricamente esta posición ha sido puesta en duda bajo dos críticas. La primera de ellas crítica su estrechez y fue señalada por Thomas Reid en *Essays on the Active Powers of Man* (2010/1785). El argumento nos dice, en primer lugar, que los niños adquieren el

⁸⁹ Principales proponentes contemporáneos del reduccionismo son Mackie (1969); Fricker (1994; 1995; 2006), Lipton (1998), entre otros.

⁹⁰ Tradicionalmente, esta visión se le ha atribuido erróneamente a David Hume. Como hemos visto, si uno se queda sólo con su justificación *global* del testimonio y no analiza su aplicación a casos particulares, corre el riesgo de malinterpretar su posición. Véase la nota al pie 74. Asimismo, para una discusión más detallada sobre esto, véase, *e.g.*, Gelfert (2014: 119-122) y Shieber (2015: 65-68).

conocimiento más fundamental de sus instructores por medio del testimonio y, por tanto, de un modo no evidencial ni inferencial. «Children have everything to learn; and, in order to learn, they must believe their instructors. They need a greater stock of faith from infancy to twelve or fourteen, than ever after» (Reid 2010/1785: 86). Pero el reduccionismo global, como hemos visto, requiere que el receptor tenga razones positivas no testimoniales para creer que el testimonio es *generalmente* fiable, por lo que las herramientas más fundamentales, como las lingüísticas, no serían posibles. Pero si no son posibles, entonces las inferencias que el reduccionismo global requiere, no podrían llevarse a cabo. Reid lo dice del siguiente modo:

But how shall they get this stock so necessary to them? If their faith depend upon evidence, the stock of evidence, real or apparent, must bear proportion to their faith. But such, in reality, is their situation, that when their faith must be greatest, the evidence is least. They believe a thousand things before they ever spend a thought upon evidence. Nature supplies the want of evidence, and gives them an instinctive kind of faith without evidence.

They believe implicitly whatever they are told, and receive with assurance the testimony of every one, without ever thinking of a reason why they should do so. (Reid [1785] 2010: 86-87)

La segunda razón es desarrollada por C.A.J. Coady en *Testimony* (1992) y trata de criticar la premisa 2 de las inferencias del reduccionismo global (como la que arriba he presentado). Argumenta que necesitaríamos estar expuestos a una amplia muestra de reportes y hechos correspondientes para inferir la fiabilidad general del testimonio. Pero la base observacional de los hombres comunes y corrientes es limitada, pues «[M]any of us have never seen a baby born, nor have many of us examined the circulation of the blood nor the actual geography of the world ... nor a vast number of other observations that [reductionism] would seem to require.» (Coady 1992: 82).

Ambas críticas, sin embargo, pueden ser evadidas si uno opta por entender este reduccionismo global, esta base observacional lo suficientemente adecuada, desde el punto de vista de Hume. Como decíamos en el apartado 2.1.1 y en la nota al pie 74, Hume cree que nuestro instinto a creer en el testimonio es uno que se encuentra justificado (globalmente) por las experiencias pasadas que permitieron que viviéramos y que nos ofrecen una visión general del mundo (lo cual clasifica como una base lo suficientemente adecuada), y no así testimonios tan específicos como los que señala Coady. De este modo, no sólo evita la crítica de Coady sino que también está alineado con la función fundamental que Reid dice que el testimonio tiene: la adquisición del lenguaje que permitirá elaborar razones positivas.

Si alguien opta por interpretar al reduccionismo global, a su premisa 2, desde la perspectiva humeana que nos dice que tenemos un instinto a creer en el testimonio debido a su función fundamental para la preservación de la vida, puede, aún así, caer en una crítica más. Es la que ha señalado recientemente Lackey (2006a). Lackey cuestiona si el reduccionismo global es un hecho epistémicamente significativo. El argumento consiste en señalar la heterogeneidad que el testimonio presenta, dado su carácter contextual. Existen reportes sobre de la hora del día, lo que hay para el desayuno, el carácter de los diferentes oponentes políticos, la edad y el peso de uno, el récord criminal, etcétera. Algunos de ellos son generalmente fiables —la hora del día y lo que hay para el desayuno—, otros menos fiables—el carácter de los diferentes oponentes políticos— y otros relativos al emisor —la edad y el peso o el récord criminal—. Así, argumentar que el testimonio es generalmente

fiable, no tiene importancia epistémicamente significativa en casos concretos (Lackey 2006a: 162). Esta crítica, por supuesto, puede ser evadida por la visión completa del testimonio que tiene Hume. Porque recordemos que la propuesta de Hume no se detiene sólo a señalar la fiabilidad general del testimonio, sino también a especificar el modo en que la credibilidad general en el testimonio disminuye conforme vamos encontrando razones en contra del mismo o nueva evidencia. La especificidad epistémica que reclama Lackey es muy bien recuperada por Hume⁹¹. Sin embargo, lo que Hume propone no es idéntico a lo que he descrito hasta aquí. Por lo tanto, parece que el reduccionismo global carece de especificidad y, por tanto, es una visión estrecha e incompleta.

Esta última crítica motiva justamente al otro tipo de reduccionismo: el reduccionismo *local*. De aquí en adelante me concentraré en desarrollar éste último lo más adecuadamente posible y criticarlo.

2.2.1 Reduccionismo local

El reduccionismo *local* argumenta que las razones positivas son necesarias no para una justificación de la fiabilidad general del testimonio, sino más bien para pensar que un emisor en específico es fiable en una ocasión particular. Volvamos al ejemplo anterior:

1. Mi amigo dijo que tiene un hermano gemelo.
2. Mi amigo casi siempre habla con la verdad (especialmente cuando está en contextos como el de ahora y cuando está diciendo cosas de este tema, en este caso: de sus familiares, su hermano gemelo).
3. Por lo tanto, mi amigo tiene un hermano gemelo (o es muy probable que tenga un hermano gemelo).

El reduccionismo local dice que un receptor debe de tener razones positivas para 1 y 2. Por ejemplo, se podría decir que conoces a tu amigo el tiempo suficiente como para decir que no mentiría sobre un tema como lo es su familia. O quizás tienes evidencia de que tu amigo se ha comportado ligeramente distinto algunas veces (lo que sugiere que su hermano y él cambian de lugar). O quizás, más evidente aún, tu amigo dijo eso en una sesión grupal en donde era necesario expresar las emociones respecto a los integrantes de la familia de cada uno. Es decir, el reduccionismo local tiene una variedad de posibilidades de las cuales extraer diversas razones positivas.

Nótese que el reduccionismo local, aun cuando es una teoría específica no deja de combinar las diversas fuentes que considera más básicas que el testimonio. Por ejemplo, el receptor en este argumento *percibió* que su amigo le dijo que tiene un hermano gemelo. Y las razones que tiene a favor de 1 y 2 son o bien *recuerdos*, por ejemplo, el carácter de su amigo a través del tiempo que lo conoce o la *sensación* del contexto en el que se está diciendo algo. Y por último, el *proceso inferencial* de 1 y 2 hacia 3. Es en este sentido que en el reduccionismo local hay una reducción epistémica, una reducción que puede trazarse en términos absolutos, esto es: que su fiabilidad depende ampliamente⁹² en las razones positivas independientes al testimonio.

⁹¹ Como hemos en el subapartado 2.1.1 la posición de Hume presenta sus propios problemas, pag. 57.

⁹² Digo ‘ampliamente’ y no así ‘absolutamente’, porque, como veremos (véase, por ejemplo, más adelante en la página 69), el reduccionismo contiene otras condiciones necesarias.

El reduccionismo local ha sido mejor representado contemporáneamente por Elizabeth Fricker (1994; 1995 & 2006). El reduccionismo local de Fricker es una reacción hacia el principio del no reduccionismo que enuncia que en ausencia de razones en contra, la inteligibilidad del testimonio es suficiente para la existencia del conocimiento testimonial. Considera que este principio nos conduce a la credulidad o ingenuidad. Así lo expresa Fricker:

Avoid Gullibility A hearer should always engage in some assessment of the speaker for trustworthiness. To believe what is asserted without doing so is to believe blindly, uncritically. This is gullibility. (Fricker, 1994: 145)

Teniendo esto a la mano, enseguida intentaré desarrollar la versión que creo mejor representa al reduccionismo.

2.2.1.1 *Componente de razones positivas y formulación del reduccionismo local*

El reduccionismo local, entonces, afirma que la aceptación o rechazo de un testimonio se da sobre la base de razones positivas. Siendo más precisos: sobre la base de razones que no están en última instancia basadas testimonialmente⁹³. Por ejemplo, Fricker nos dice: «My reliance on a particular piece of testimony reduces locally just if I have adequate grounds to take my information to be trustworthy on this occasion independently of accepting as true her very utterance» (Fricker 1995: 404). A este componente del reduccionismo, se le ha denominado la tesis de razones positivas (Lackey 2006a: 160; 2008: 144). Su principal función, como antes veíamos, es evitar la credulidad o la ingenuidad del receptor y, por tanto, también evitar la irracionalidad.

Si siguiendo a Lackey (2008), existen dos formas de interpretar este componente:

PR-N: Appropriate positive reasons are *necessary* for testimonial justification/warrant.[...]

PR-N&S: Appropriate positive reasons are *necessary and sufficient* for testimonial justification/warrant. (Lackey 2008:148)

Nótese, sin embargo, que en la medida que uno quiera *reducir* el testimonio o, en mi caso, el conocimiento testimonial, a fuentes de conocimiento consideradas más básicas que el testimonio, tales como la memoria, la percepción y la inferencias inductivas tiene que interpretar al componente de razones positivas desde PR-N&S, a saber, considerarlas no sólo necesarias, sino también suficientes (junto con otras condiciones necesarias para una correcta caracterización del reduccionismo).

Si esto es así, podemos ensayar una formulación inicial:

⁹³ El hecho de que no estén basadas en última instancia testimonialmente permite que cuando un agente intenta justificar una creencia basada en un testimonio a partir de una inferencia inductiva, las premisas de esta inferencia puedan ser un testimonio. Esto es posible siempre y cuando la base u origen de dicho testimonio no sea testimonial, *e.g.* resultado de la observación de un hecho. Pues como dice Adler: «In this regard, we are all reductivist» (2002: 158).

RED: Para todo emisor, **A**, y receptor, **B**, **B** tiene conocimiento testimonial sobre la base del testimonio p o θ de **A** *si y sólo si*:

(**RP**): **B** tiene razones positivas adecuadas para aceptar el testimonio de **A**.

(**V**): p o θ es verdadero.

En esta versión inicial se interpreta a las razones positivas, junto a **V**, como necesarias y suficientes. Ello queda capturado en el bicondicional *si y sólo si*. Además, en esta definición se matiza con la expresión ‘razones positivas *adecuadas*’. Este ‘adecuadas’ hace referencia a nuestra discusión en el apartado 2.1.4 del presente capítulo del papel que tiene la vigilancia epistémica —tanto en su momento inconsciente como consciente— para el reduccionismo⁹⁴. Adecuadas significa que sea lo suficientemente consistentes y, por tanto, que no existan razones en contra de estas mismas razones. Como es evidente, agrega también la noción de verdad como parte de la definición de conocimiento testimonial, debido a que el conocimiento es justamente fáctico. Pero esta condición inicial parece estar incompleta, pues no hemos tomado en cuenta la condición para el conocimiento testimonial a la que llegamos al final del capítulo uno⁹⁵, la condición de creencia testimonial. Recordemos que dice lo siguiente:

(**BT**): **B** cree apropiadamente que p o q con base en el contenido del testimonio de **A**.

Hay que recordar que esta condición está respaldada por otras tres, que, *grosso modo*, nos decían que una creencia genuinamente testimonial debería estar *causada* por el testimonio, *basada* en el contenido del testimonio y que el contenido del acto testimonial fuera transportado adecuadamente del emisor al receptor. Estas condiciones evitaban que mi creencia no fuera causada por el testimonio sino por sus características (por ejemplo, percibiendo el tono de voz de un soprano que nos dice en voz soprano que es soprano) y que la creencia originada correspondiera con el contenido del testimonio en turno. Una pregunta que puede surgir es si esta condición, **BT**, es compatible con la formulación inicial, RED, porque si el reduccionismo pide que las razones positivas (junto con **V**) sean necesarias y suficientes para obtener conocimiento (testimonial), la creencia resultante ya no necesita más estar basada en el contenido del testimonio, porque debe estar basada en otras cosas, a saber, una inferencia que tiene como bases información memorística y perceptual.

A pesar de esta razón, por ejemplo, Lackey (2008:145) en su caracterización del reduccionismo, cree que **BT** así formulada⁹⁶ es una condición que debería acompañar a **RP** para la definición del reduccionismo local. Nos dice que se introduce para evitar que la creencia resultante esté basada en las características del testimonio en vez de su contenido. En lo que a mí respecta, creo que debe existir una condición que evite justamente estos casos, pero que al mismo tiempo permita la necesidad y suficiencia de las razones positivas y de las otras condiciones que la acompañen, para que el reduccionismo se presente *qua* reduccionismo. Creo que puede funcionar si se redacta el sentido de la frase de una manera distinta. Por ejemplo, podemos decir que:

⁹⁴ La caracterización de Lackey hace esto explícito. Nos dice: «(R2) B has sufficiently *good* non-testimonial reasons to accept A's testimony.» (Lackey 2008: 145).

⁹⁵ Véase página 36 y 51.

⁹⁶ Su formulación es la siguiente: «(R1) B believes that p on the basis of the content of A's testimony» (Lackey 2008:145).

(**BT/Red**) La creencia de **B** que p o q está apropiadamente formada, *en parte*, por el contenido del testimonio de **A**.

Creo que ésta es una reestructuración adecuada de **BT** porque a diferencia de **BT**, **BT/Red** habla simplemente de estar formada y no que está basada ('con base en') en el contenido del testimonio de **B**. Es decir, es una condición psicológica y no así una epistémica o normativo causal. Por otro lado, el 'apropiadamente' trata de evitar los casos en los que su formación se base únicamente en las características del testimonio y no así en su contenido; además de intentar capturar que se transporte la información adecuada. Asimismo, incluyo la expresión '*en parte*', de modo que se haga evidente que también está formada y basada en una inferencia. Por lo tanto, podríamos presentar al reduccionismo de la siguiente forma:

CT/RED: Para todo emisor, **A**, y receptor, **B**, **B** tiene conocimiento (testimonial) sobre la base del testimonio p o θ de **A** si y sólo si:

(**BT/Red**) La creencia de **B** que p o q está causada, *en parte*, por el contenido del testimonio de **A**.

(**V**) p o θ es verdadero.

(**RP**): **B** tiene razones positivas adecuadas para aceptar el testimonio de **A**.

Esta nueva formulación del reduccionismo nos dice, entonces, que estas tres condiciones son necesarias y conjuntamente suficientes para la adquisición de conocimiento (testimonial). **BT/Red** nos indica únicamente que el testimonio es el desencadenante de lo que posteriormente sería una creencia basada en las razones positivas en última instancia no testimoniales. He agregado **V** justamente por lo que ya he señalado: el conocimiento, cualquiera sea su tipo o especie, suele considerarse fáctico. He también optado por poner entre paréntesis la palabra 'testimonial' porque el reduccionismo, *qua* reduccionismo, permite que lo que obtenga el receptor sea simplemente conocimiento, independientemente de qué lo haya causado.

Enseguida argumentaré, no obstante, que el reduccionismo es falso. En particular, argumentaré que **BT/Red**, **V** y **RP** no son conjuntamente suficientes para la adquisición de conocimiento testimonial.

2.2.2 Refutando al reduccionismo local.

El reduccionismo local, como hemos visto, afirma que **BT/Red**, **V** y **RP** son necesarias y conjuntamente suficientes para la adquisición de conocimiento testimonial. Esta es una visión que presenta un individualismo robusto⁹⁷. Dado que el testimonio es un fenómeno complejo (pues involucra las intenciones del emisor), dejar todo el trabajo al receptor suena, al menos en principio, sospechoso. Esto debido a que el receptor cuenta con limitantes cognitivas y, seguramente, muchos de los factores relevantes para distinguir entre la verdad o falsedad de

⁹⁷ El individualismo epistemológico se encarga del análisis y la determinación de los criterios *epistémicos* que deben considerarse en la definición y la obtención del conocimiento, tomando en cuenta únicamente las capacidades *internas* del individuo. O también podemos decir —haciendo énfasis en el problema del testimonio— que el individualismo epistemológico establece que todas las condiciones que hacen que uno esté justificado o que obtenga conocimiento testimonial son sólo discernibles mediante las capacidades del sujeto, sin referencia a los estados cognitivos de otras personas. Véase, por ejemplo, Golberg (2007; 2010 & 2018). Como una muestra de individualismo externista, véase, *e.g.*, Goldman (1979: 97).

un testimonio se encuentran fuera de su alcance. Es justamente lo que quiero probar enseguida: existe la posibilidad de que las razones positivas que tiene a la mano el receptor no basten para que digamos que tiene conocimiento. Para probar esto, veamos el siguiente caso:

ENOJO 1: Raúl y Romina son pareja desde hace 30 años. Por lo cual, confían mutua y plenamente. Tanto Raúl como Romina han sido, al menos entre ellos, personas fiables y creyentes competentes: cada vez que afirman algo para el otro se aseguran que sea enteramente verdadero y que se sientan plenamente confiados que es el caso (principalmente porque consideran que la verdad juega un papel sumamente importante en una relación de pareja). Un día, Raúl y Romina se encuentran platicando sobre la familia de Romina, con quien Romina no tiene una buena relación, sobre todo con su madre (se han separado, por razones personales, desde hace 10 años y Romina se encuentra muy **enojada**). Su madre ha intentado acercamientos con ella, pero Romina se ha negado rotundamente. Durante la plática, Raúl le dice a Romina que «Su madre ha merodeado su casa el lunes por la mañana». Raúl no muestra ningún tipo de señales o indicadores de engaño o manipulación. Resulta que es cierto, que la madre de Romina ha merodeado la casa de ambos el lunes por la mañana, que Raúl de hecho la vio (por lo que habla desde el pleno conocimiento). Por lo tanto, a través de ese testimonio, Romina *sabe* que su mamá merodeaba su casa el lunes por la mañana.

ENOJO 2: Raúl y Romina son pareja desde hace 30 años. Por lo cual, confían mutua y plenamente. Tanto Raúl como Romina han sido, al menos entre ellos, personas fiables y creyentes competentes: cada vez que afirman algo para el otro se aseguran que sea enteramente verdadero y que se sientan plenamente confiados que es el caso (principalmente porque consideran que la verdad juega un papel sumamente importante en una relación de pareja). Un día, Raúl y Romina se encuentran platicando sobre la familia de Romina, con quien Romina no tiene una buena relación, sobre todo con su madre (se han separado, por razones personales, desde hace 10 años y Romina se encuentra muy **enojada**). Su madre ha intentado acercamientos con ella, pero Romina se ha negado rotundamente. Durante la plática, Raúl le dice a Romina que «Su madre ha merodeado su casa el lunes por la mañana». Pero esta vez Raúl no lo hace desde el pleno conocimiento, no ha visto a la madre de Romina merodeando la casa de ambos: resulta que él cree, desde hace no mucho tiempo, que el amor de padres va más allá de la verdad y al hacer esta afirmación está analizando la reacción de Romina para que, pronto, pueda reconciliarse con su madre. No obstante, Raúl no muestra ningún tipo de señales o indicadores de engaño o manipulación. Resulta, sin embargo, que la madre de Romina sí estuvo merodeando la casa de ambos el lunes por la mañana⁹⁸.

En ambos casos, Romina tiene con un conjunto de creencias de fondo o evidencia sobre el carácter de Raúl, con las cuales puede formar razones positivas a favor del testimonio. Incluso tiene razones independientes al carácter de Raúl que hacen más probable el hecho de

⁹⁸ Este caso es una variante del ejemplo propuesto por Goldberg en (2007: 138-141). Nótese, sin embargo, que presenta la estructura clásica de los argumentos del externismo semántico en lingüística (véase Putnam 1975).

que su madre ha estado merodeando la casa de ambos el lunes por la mañana: su madre ha intentado acercarse en el pasado para resolver sus conflictos. Cree apropiadamente, además, lo que le dice Raúl a causa del contenido del testimonio. Sin embargo, en **ENOJO 2**, a pesar de cumplir con todas estas condiciones, podríamos decir que Romina no sabe, que no tiene conocimiento testimonial. ¿Por qué? Porque su justificación está *desconectada* de la verdad: del hecho —en este caso— que la madre de Romina sí ha estado merodeando la casa de ambos el lunes por la mañana. El reduccionismo es falso en este caso, porque sus condiciones no son conjuntamente suficientes, ya que hace falta algo más para que digamos que hay conocimiento testimonial. Nótese, además, que las razones que tiene Romina son *adecuadas*: tiene razones a favor, no cuenta con razones en contra e, incluso, tiene razones independientes al carácter de su interlocutor, Raúl.

El reduccionista local podría reaccionar diciendo que este caso es un simple contraejemplo de Gettier y, por tanto, que bastaría con agregar una cláusula anti-gettier, porque parece que Romina termina sabiendo por suerte o accidente. Pero esto está lejos de ser cierto. En primer lugar, porque lo que caracteriza a los contraejemplos de Gettier es que no existe un proceso fiable que respalde la creencia de un individuo y en el caso de Romina sí hay un proceso fiable: su creencia es respaldada por la *fiabilidad general* de su interlocutor Raúl (y recuérdese que fiabilidad no significa que un proceso *siempre* lleve o conduzca a la verdad). Por lo tanto, está lejos de ser un simple contraejemplo de Gettier. Se trata más bien de un proceso fiable que, en esta ocasión, resultó no conducir a la verdad lo cual es perfectamente posible dada la definición de proceso fiable: se trata de un proceso que tiende más a la verdad que a la falsedad. En segundo lugar, al señalar que ante casos como estos basta con agregar una cláusula anti-gettier, el reduccionista parecería estar aceptando que el proceso externo a la mente del receptor importa, es decir: que las razones positivas *no* llevan todo el peso evidencial y la fiabilidad del proceso. Esto haría que el reduccionismo local no fuera más un reduccionismo, pues el conocimiento testimonial ya no dependería únicamente de las razones positivas adecuadas del receptor, sino también del proceso externo a las mismas⁹⁹.

Gracias a estas dos razones, los no reduccionistas agregan como condición necesaria que el emisor sea honesto y un creyente competente. Esta condición se trata de una que agrega factores externos a la mente del individuo que contribuyen a la fiabilidad del testimonio en turno y así que no se concentre únicamente en el receptor, como hemos visto que el reduccionismo exige. Asimismo, es una condición que es compatible con la tesis de transmisión resultado de los contraejemplos que veíamos en la página 18, en la introducción general: «La afirmación o declaración del emisor **A** que *p* es fiable o conductora a la verdad», ya que esta condición incluye casos en los que el individuo cree (y por tanto sabe) lo que afirma pero también aquellos en los que no cree (y por tanto no sabe) lo que afirma¹⁰⁰. En este sentido, esta última es una condición más amplia a la que pide que el emisor sea honesto y creyente competente.

Una segunda reacción del reduccionista local, sería señalar que en **ENOJO 2**, Romina no llega a saber que *p* porque Raúl no habla desde el pleno conocimiento, como si lo hace en

⁹⁹ Una posibilidad sería adoptar PR-N de Lackey, que decía: PR-N: Appropriate positive reasons are *necessary* for testimonial justification/warrant.[...]. Pero si la adoptamos, decíamos, ya no sería más un reduccionismo.

¹⁰⁰ Véase págs.18-21. Ahí expongo 4 casos en los que no es necesario que el emisor crea y, por tanto, sepa *p* para que el receptor sepa *p*. Véase también Lackey (2006b) y el capítulo 3 de su *Learning from words* (2008).

ENOJO 1. Esta reacción, sin embargo, me parece inadecuada por dos razones. La primera de ellas es que al decir que en **ENOJO 2** Romina no sabe porque Raúl no sabe es aceptar que lo que haga un emisor, en este caso Raúl, importa para la fiabilidad de la creencia final: importa que sea honesto y, en todo caso, que sea un creyente competente. En segundo lugar porque, nuevamente, como decíamos en la introducción general (página 18) no es necesario que el emisor sepa o crea que p para que el receptor llegue saber que p a través del testimonio. Por lo tanto, no es necesario que hable desde el pleno conocimiento, pero quizás sí desde un proceso fiable como, por ejemplo, lo hace la mestra creacionista de Lackey¹⁰¹.

Una posible tercera reacción del reduccionista sería señalar que las razones que Romina llega a tener o están a su disponibilidad no son adecuadas o apropiadas en el sentido relevante. Porque parece que las razones positivas adecuadas o apropiadas en el sentido relevante son las que hacen probable, en un sentido objetivo, que el testimonio en cuestión es verdadero (Lackey 2008: 153). Pero esta reacción me parece nuevamente inadecuada por dos razones. La primera es que en **ENOJO 2**, Romina cuenta con razones positivas *objetivas*: hablan sobre el carácter de Raúl, carácter que conoce a través de una gran cantidad de tiempo. Además, cuenta con razones independientes a las propiedades del testimonio: el hecho de que su madre en el pasado ha intentado acercarse a ella. Por lo tanto, Romina tiene razones positivas adecuadas en un sentido objetivo y relevante. La segunda razón, que se desprende de la primera, es que si las razones positivas objetivas y relevantes que Romina tiene siguen sin ser apropiadas para el reduccionista, entonces creo que estaría exigiendo de más a un receptor, es decir, no estaría siendo amable con las limitantes cognitivas de lo que es éste: un ser humano falible. Además, de exigir más de lo que Romina ya tiene a la mano, sería ofrecer una descripción poco común de cómo es que llegamos a saber algo a través de un testimonio, pues muchas de las veces aparte de que ni siquiera ofrecemos razones positivas, tampoco llevamos a cabo una investigación profunda y rigurosa de lo que se nos dice para probar su verdad o falsedad. Si el reduccionista llega a exigir más de lo que un receptor puede o de hecho llega a hacer en muchas de las ocasiones, entonces estaría aceptando que testimonios de la vida diaria debería ser rechazados por falta de razones positivas apropiadas que van más allá de lo que un individuo falible hace comúnmente frente al testimonio de un tercero.

Por lo tanto, si todo lo que he argumentado hasta aquí es correcto, parece que las condiciones del reduccionismo son conjuntamente insuficientes y el reduccionismo es una

¹⁰¹ El caso de la maestra creacionista, como quizás recordará el lector es el siguiente:

CREATIONIST TEACHER: Stella is a devoutly Christian fourth-grade teacher, and her religious beliefs are grounded in a deep faith that she has had since she was a very young child. Part of this faith includes a belief in the truth of creationism and, accordingly, a belief in the falsity of evolutionary theory. Despite this, she fully recognizes that there is an overwhelming amount of scientific evidence against both of these beliefs. Indeed, she readily admits that she is not basing her own commitment to creationism on evidence at all but, rather, on the personal faith that she has in an all-powerful Creator. Because of this, Stella does not think that religion is something that she should impose on those around her, and this is especially true with respect to her fourth-grade students. Instead, she regards her duty as a teacher to involve presenting material that is best supported by the available evidence, which clearly includes the truth of evolutionary theory. As a result, after consulting reliable sources in the library and developing reliable lecture notes, Stella asserts to her students, “Modern-day Homo sapiens evolved from Homo erectus,” while presenting her biology lesson today. Though Stella herself neither believes nor knows this proposition, she never shares her own personal faith-based views with her students, and so they form the corresponding true belief solely on the basis of her reliable testimony. (Lackey 2008: 48)

postura falsa que no describe correctamente lo que es el conocimiento testimonial en casos como **ENOJO 2**.

2.2.3 Resumen y conclusión

Hasta aquí, he dicho que:

- (1) El reduccionismo global es una posición difícil de mantener. Y, en todo caso, es irrelevante para los casos concretos de testimonio. La opción disponible al reduccionismo global es adoptar una versión que atienda directamente a los casos concretos: el reduccionismo local.
- (2) El reduccionismo local afirma que **RP** es necesaria y suficiente (junto con **BT/Red** y **V**) para el conocimiento testimonial.
- (3) He intentado refutar al reduccionismo afirmando que las condiciones del reduccionismo local no son suficientes porque hay casos, como **ENOJO 2**, en los que se muestra que hace falta algo más para que digamos que alguien sabe que p o q por medio de un testimonio.

Veremos, no obstante, que existe dos estrategias más para intentar rescatar el papel epistémico de las razones positivas. La primera dirá que son necesarias para conservar la racionalidad en el emisor. Esta posibilidad es la que adopta la teoría híbrida de Lackey que analizaremos en el siguiente capítulo. La segunda que en ciertos casos particulares es relevante su papel epistémico para la fiabilidad del testimonio y la obtención de conocimiento. Pero también queda la posibilidad del no reduccionismo, que nos dice que las razones positivas no son suficientes ni necesarias. Enseguida exploro esta posibilidad.

Para llevar a cabo dicha exploración tendremos que aceptar que la fiabilidad o la conductividad a la verdad son una condición necesaria para el conocimiento testimonial, como he intentado mostrar con **ENOJO 2**. Por otro lado, cuidaré que la teoría en curso se adecue a nuestras capacidades cognitivas, porque como también hemos visto con **ENOJO 2**, el reduccionismo podría terminar exigiendo más de lo que un ser humano falible llega a puede llegar a hacer para obtener conocimiento testimonial¹⁰².

¹⁰² Estas dos últimas cuestiones —la conducción a la verdad y el constreñimiento cognitivo como condiciones necesarias— han sido expresadas por Shieber en (2015). La primer condición la expresa por medio del ‘Adequacy goal’. Nos dice:

[...] we will focus on this latter goal: using strategies conducive to acquiring knowledge through testimony. Let’s state this goal more precisely. Let’s define a person’s grounds for a particular belief as the total truth conducive support that belief has (cf. Goldberg 2007, 139). Furthermore, let’s say that a person has adequate grounds—or, alternatively, epistemically adequate grounds—for a given belief that p just in case that person’s grounds are sufficient to underwrite knowledge that p (if p is true). Given these characterizations, the goal that interests us is that of finding strategies of the acceptance of testimony that insure that recipients of testimony have adequate grounds for the beliefs they form on the basis of testimony. (Shieber 2015: 4-5)

Y el constreñimiento del siguiente modo:

Psychological Realism Constraint: The reasoning or other computational processes that make it the case that a person’s acceptance of testimony is appropriate must be the kinds of reasoning or processes that human recipients of testimony actually employ or approximate. (Shieber 2015: 7-8)

2.3 No reduccionismo¹⁰³

El no-reduccionismo, en oposición al reduccionismo, afirma que el testimonio no se reduce a fuentes básicas y más sencillas de conocimiento. El testimonio, bajo esta perspectiva, es una fuente *sui generis* de conocimiento, pues, a pesar de ser un fenómeno complejo, es independiente de las otras fuentes. Esto debido a que, presuntamente, comparte una característica con las consideradas fuentes básicas. De éstas, se dice, obtenemos conocimiento siempre y cuando no existan razones en contra de que, *e.g.*, una percepción es genuina, un recuerdo fiable, o bien que mi inferencia fue llevada a cabo correctamente. Lo mismo sucede —nos dice el no reduccionismo— en el caso del testimonio: en ausencia de razones en contra de un testimonio, el receptor se encuentra justificado en creerlo. En la introducción general y al inicio de este capítulo presenté al no reduccionismo de la siguiente forma:

No-reduccionismo: las razones positivas no son necesarias para la existencia del conocimiento testimonial. En ausencia de razones en contra, el testimonio en sí mismo (su inteligibilidad) vale para el receptor como una base adecuada en la cual fundamentar una creencia.

Esta idea, como veíamos, la podemos encontrar ya en Thomas Reid, quien de manera detallada, lo describe de la siguiente forma:

Si la naturaleza hubiese dejado a la mente del hablador *in aequilibrio*, sin más inclinación hacia el lado de la verdad que al de la falsedad, los niños mentirían tan a menudo como dicen la verdad, hasta que la razón madurase lo suficiente como para sugerir la imprudencia de mentir, o la conciencia, como para sugerir su inmoralidad. Y si la naturaleza hubiese dejado a la mente del receptor *in aequilibrio*, sin más inclinación hacia el lado de la creencia que hacia el de la desconfianza, no creeríamos las palabras de ningún hombre hasta que tuviésemos evidencia cierta de que dice la verdad. Su testimonio en este caso no tendría más autoridad que sus sueños; que pueden ser verdaderos o falsos, pero ningún hombre está dispuesto a creerlos, por esta razón: porque fueron soñados. Es evidente que, en materia de testimonio, la balanza del juicio humano está por naturaleza inclinada hacia el lado de la creencia; y se inclina hacia ese lado cuando no hay nada que poner en el otro. Si no fuese así, no se creería ninguna proposición pronunciada y juzgada por la razón; y la mayoría de los hombres serían incapaces de encontrar razones para creer ni una milésima parte de lo que se les dijese. Tal desconfianza e incredulidad nos privaría de los beneficios de la sociedad y nos situaría en una situación peor que la de los salvajes. [...]

Y en tantas ocasiones como la razón, incluso en su madurez, [el hombre] toma ayuda del testimonio, en tantas otras le presta ayuda también y fortalece su autoridad. Porque al igual que encontramos buenas razones para rechazar testimonios en algunos casos, en otros, encontramos buenas razones para fiarnos de ellos con total seguridad, en las cuestiones que más nos importan. (Reid 2014/1785:268-270)

¹⁰³ Principales proponentes del no-reduccionismo encontramos a Austin (1979), Reid (2010/1785), Coady (1992), Burge (1993 & 1997), McDowell (1994), Goldman (1999) y Goldberg (2007), entre otros.

Como se puede ver en la cita, para Reid el testimonio tiende a ser creído debido a la tendencia humana, a causa de los dones que dios le ha otorgado, como ya hemos visto. Esto no significa —como la segunda parte de la cita lo evidencia— que si un receptor llega a tener evidencia en contra, deberá aceptar el testimonio. Recuerde el lector, también, que la postura de Reid puede considerarse correctamente como un no-reduccionismo que se interesa por la justificación global *a priori*¹⁰⁴. Esto mismo parece tener reflejo en la propuesta de Burge, quien ofrece lo que se le ha denominado el *Principio de aceptación*. Este principio según Burge, nos dice: «[a] person is entitled to accept as true something that is presented as true and that is intelligible to him, unless there are stronger reasons not to do so» (Burge 1993: 467). Sin embargo, eso no significa que el no reduccionismo deba o pueda ser únicamente *a priori*. Uno bien puede concebir la posibilidad *a posteriori* del no reduccionismo apelando a mecanismos psicológicos cuya existencia está más o menos probada, como el monitoreo epistémico que hemos venido describiendo hasta aquí y que ahora mismo vuelvo a introducir.

Este principio de aceptación, decíamos, es compatible con un monitoreo epistémico, sobre todo en su vía inconsciente o subpersonal. Este monitoreo garantiza o debe garantizar que no haya razones en contra del testimonio en turno. Por supuesto que este monitoreo epistémico debe ser fiable, de lo contrario, no podría ser parte de una descripción adecuada del conocimiento testimonial. Una manera más técnica de abordar esta exigencia del no reduccionismo es ponerlo en los siguientes términos:

No reduccionismo*: mientras no existan revocadores no revocados (*undefeated defeaters*), los receptores pueden adquirir conocimiento testimonial con base en el testimonio de un emisor.

Esta es una versión más técnica pero equivalente al principio de aceptación o a la formulación inicial que he hecho del no reduccionismo. La ausencia de revocadores es equivalente a la ausencia de razones en contra. Los revocadores son creencias o dudas que *pueden o deben* tenerse y que indican la posible falsedad o no fiabilidad de otra creencia —en este caso un testimonio¹⁰⁵. Al ser creencias, los revocadores también pueden ser revocados: se puede mostrar que no indican la falsedad o no fiabilidad de la creencia inicial, es decir, que son ellos mismos falsos o no fiables. Entonces, lo que es incompatible con el conocimiento testimonial son aquellos revocadores que no han sido revocados. Por ejemplo, imagínese que he formado la creencia de que la pared que se encuentra frente a mí es de color rojo. Momentos después recibo el testimonio de un transeúnte, el cual me informa que dicha pared no es en realidad roja sino un rosa muy particular. Sin razón alguna ignoro esta nueva información. De este modo, al no ser descartado este testimonio como posiblemente falso pues lo he ignorado, mi creencia inicial —la pared es roja— no clasifica como conocimiento. Los revocadores también se pueden derivar de mecanismos, como el *mindreading*, que identifiquen señales de deshonestidad o incompetencia y, por tanto, que contradigan a cierto testimonio.

Puesto así, podemos descomponer este principio en dos condiciones necesarias del no reduccionismo para el conocimiento testimonial:

¹⁰⁴ Véase apartado 2.1.2.

¹⁰⁵ Los revocadores puede ser psicológicos y normativos. Los psicológicos son aquellos que pueden o llegan a tenerse dependiendo de la psicología del receptor, mientras que los normativos son aquellos que *deben* tenerse *independientemente* de la psicología del receptor.

(**MT**): El monitoreo o vigilancia epistémica subpersonal de **B** es fiable.
 (**Rev**) No hay presencia de revocadores no revocados.

He separado este principio en dos condiciones porque de ser el caso que **MT**, el monitoreo o vigilancia epistémica, no sea fiable, aun así será necesario que no haya revocadores no revocados para la existencia del conocimiento testimonial, porque son dudas que debemos o llegamos a tener respecto a una creencia. **MT** junto con **Rev** son condiciones que han sido añadidas de manera que se evite la ingenuidad, incredulidad, irresponsabilidad epistémica o la irracionalidad de un receptor. Su fuerza es más débil que **RP** (condición de razones positivas), como podrá observarse— mientras que **RP** apuesta por el carácter positivo de las razones, **MT** junto con **Rev** simplemente requieren la ausencia de revocadores no revocados. Además, **MT** es compatible con las diferentes formas de monitoreo presentes en el subapartado 2.1.4.

2.3.1 Formulación inicial del no reduccionismo

Una formulación inicial del no reduccionismo puede ser la siguiente:

NO-RED: Para todo emisor, **A**, y receptor, **B**, **B** tiene conocimiento testimonial sobre la base del testimonio p o θ de **A** si y sólo si:

- (**BT**): **B** cree que p o q con base en el contenido del testimonio de **A**.
- (**V**): p o θ es verdadero.
- (**CV**): El testimonio p o θ es fiable o conductor a la verdad.
- (**MT**): El monitoreo epistémico subpersonal de **B** es fiable.
- (**Rev**) No hay presencia de revocadores no revocados.

Como podrá observarse, siguiendo esta caracterización, NO-RED enlista un conjunto de condiciones necesarias y conjuntamente suficientes para el conocimiento testimonial. La suficiencia de estas condiciones significa, entre otras cosas, que las razones positivas no son necesarias, de este modo evitando una reducción total o parcial a las condiciones individualistas del reduccionismo. He incluido **BT** que garantiza que la creencia —condición necesaria del conocimiento— sea una testimonial. He agregado **MT** y **Rev**, ya discutidas en el inicio del presente apartado. He agregado **V**, debido a que el conocimiento es fáctico. Por último, he agregado **CV**, como resultado de nuestra discusión en **ENOJO 2**. Nótese también que NO-RED parece ser una teoría que es amable con las limitantes cognitivas del receptor, ya que el monitoreo es subpersonal o inconsciente.

A pesar de todo esto, aun es una teoría incompleta, o al menos eso intentaré mostrar en el siguiente subapartado. Para lograr este último objetivo, argumentaré en el siguiente apartado que hace falta una condición que señale la contribución del medio a la fiabilidad de la creencia testimonial correspondiente. Una vez logrado este objetivo particular, argumentaré que aún en su mejor versión disponible, el no reduccionismo no presenta condiciones conjuntamente suficientes. Es decir, que es una teoría inadecuada para la descripción del conocimiento testimonial y, por tanto, que es una teoría falsa.

2.3.2 *La contribución positiva del entorno o el medio ambiente a la fiabilidad del testimonio, según el no reduccionismo.*

NO-RED apuesta por la contribución de los factores externos al conocimiento testimonial. Es decir, a diferencia del reduccionismo que presentaba un individualismo robusto, NO-RED es anti-individualista. El anti-individualismo incluye procesos externos a la mente de un individuo, incluidas las otras mentes, esto queda claramente capturado en CV: ‘El testimonio p o θ es fiable o conductor a la verdad’. Pero ¿es esto suficiente para decir que hay conocimiento testimonial? Al parecer no. ¿Por qué? Porque el agente puede llegar a tener accidentalmente creencias verdaderas debido al entorno o el medio en que p o θ es proferida. Para entender por qué, imagínese la siguiente situación:

INSULAR COMMUNITY: Marvin is an epistemically impeccable recipient of testimony. Not only does he have the capacity for being sensitive to defeaters, but he is also appropriately and reliably sensitive to them when accepting the reports of others. One evening, while on a road trip, Marvin stops in a small town to find a hotel for the night and he encounters a large group of people gathered for an annual neighborhood parade. Out of this large crowd, Marvin quite fortuitously focuses on Alfred, the only member of this epistemic community who reliably shares information with “outsiders,” and asks him where they are. Alfred tells Marvin that they are in Smithville. Now, it is true that they are in Smithville, Alfred is a reliable testifier with respect to this information, and Marvin, not knowing that the testimonial habits of the members of this community are extremely unreliable when “outsiders” are involved, readily accepts the proffered testimony. Moreover, because he has no reason for thinking that Smithville differs from his own community in any epistemically relevant way, Marvin does not believe, or have evidence available to him such that he should believe, that Alfred’s report is either false or unreliable. (Lackey 2008: 164-165)

Lo que este caso demuestra es que el entorno en el que se da el testimonio no contribuye correctamente a la fiabilidad de éste, pues la probabilidad de que Marvin haya obtenido conocimiento con base en el testimonio de cualquiera de los individuos presentes en dicho ambiente es prácticamente nula, aun cuando todas las demás condiciones se hayan cumplido satisfactoriamente. Resulta, sin embargo, que por pura coincidencia se encuentra con el único individuo que es honesto. Consecuentemente, parece hacer faltar una condición del entorno.

Nótese que este caso es parecido al caso de los graneros falsos de Goldman¹⁰⁶. Sobre esa base, algunos teóricos no compartirían la intuición presente en INSULAR COMMUNITY. Sobre todo los teóricos de las teorías de las virtudes (*e.g.*, Greco 2010 y Sosa 2010, por ejemplo). Greco nos dice:

Here is an alternative explanation. First, we note that abilities in general are always relative to environments. For example, Derek Jeter has the ability to hit fastballs relative to normal environments for playing baseball. He does not have that ability relative to an active war zone, where he would be too distracted to focus on the ball.

¹⁰⁶ **Fake Barn Country.** Henry is driving in the countryside and sees a barn ahead in clear view. On this basis he believes that the object he sees is a barn. Unknown to Henry, however, the area is dotted with barn facades that are indistinguishable from real barns from the road. However, Henry happens to be looking at the one real barn in the area. (Goldman 1976).

In general, when we attribute an ability we have in mind some relevant environment, as well as relevant conditions, etc. Second, we may now claim that Henry does not have the ability to tell barns from non-barns relative to the environment he is in. Relative to normal environments, we may assume that Henry can perfectly well discriminate between barns and non-barns. Relative to Fake Barn Country, however, Henry does not have that ability.

(Greco 2010: 76)

Diríamos, entonces, siguiendo a Greco, que Marvin no tendría conocimiento testimonial no debido al medio ambiente, sino que Marvin, aun cuando es un receptor epistémicamente impecable, no tiene la habilidad de discriminar entre un testificador no fiable y uno fiable en este contexto en específico. La respuesta de Sosa es relativamente parecida a la de Greco, sólo que Sosa argumenta que la creencia que ha obtenido Marvin no es apta debido a que no cumple con la competencia requerida de discriminar un testimonio fiable de uno no fiable (2010:79).

Uno podría pensar, en primera instancia, que la respuesta de Greco es un respuesta *ad hoc*, pero el mismo autor afirma que no lo es porque cuando pensamos en habilidades o competencias pensamos en el contexto al que son relativas. A esto se puede responder de dos formas. La primera diciendo que el relativizar las habilidades o competencias traería consigo un problema de generalización, pues ¿cómo determinamos el contexto al que se aplica la habilidad? ¿Hablamos de una habilidad en específico para el pueblo que presenta Marvin o una habilidad que habla de todo el planeta? La segunda señalando, como lo hace Lackey (2007) contra la teoría de las virtudes, que la contribución del medio ambiente es más significativa y relevante que el trabajo positivo que realiza Marvin, aun cuando éste es un receptor impecable. Conuerdo con la réplica de Lackey, sobre todo porque considero que la contribución del medio en contextos como estos y otros hacen fiable al testimonio en turno.

Por lo tanto, tenemos que:

CT/NoRed: para todo emisor, **A**, y receptor, **B**, **B** tiene conocimiento testimonial sobre la base del testimonio p o θ de **A** si y sólo si:

(**BT**): **B** cree que p o q con base en el contenido del testimonio de **A**.

(**V**): p o θ es verdadero.

(**CV**): El testimonio p o θ es fiable o conductor a la verdad.

(**E**) El entorno en el que **B** recibe el testimonio p o θ de **A** es adecuado (el entorno contribuye a su fiabilidad).

(**MT**): El monitoreo epistémico subpersonal de **B** es fiable.

(**Rev**) No hay presencia de revocadores no revocados.

2.3.3 Contrarrestando la fuerza del no reduccionismo: la no deseabilidad de **MT**

Siguiendo nuestra interpretación del minitoreo epistémico que ofrecí en el subapartado 2.1.4, **MT** también puede leerse como un tipo de sensibilidad que el receptor posee hacia revocadores o razones en contra de un testimonio, ya que decía que este monitoreo consiste en parte en una sensibilidad proactivamente educada. Siendo esto así, si hablamos de sensibilidad a los revocadores de un testimonio, el receptor puede ser sensible a:

1. Revocadores sobre la honestidad (credibilidad) o la deshonestidad por parte del emisor.
2. Revocadores sobre la competencia del emisor.
3. Revocadores sobre el contenido del testimonio.

Comencemos analizando, un poco más a detalle, la que son los revocadores. Hemos dicho que los revocadores son dudas o creencias que un agente (en este caso un receptor) puede tener sobre otra creencia o información (en este caso, un testimonio). En la bibliografía se acepta que los revocadores pueden ser *normativos* o *psicológicos*¹⁰⁷. Los primeros son aquellos que deben tenerse, los segundos son aquellos que se tienen sin importar si deban tenerse. ¿Qué determina que *deban* tenerse? El hecho de que se encuentren justificados; que, por ejemplo, un emisor sea fiable y que su testimonio sea contrario a lo que creemos. Los revocadores psicológicos, por su parte, no necesitan estar justificados —según se argumenta— para *revocar* el estatus epistémico de una creencia. Los revocadores, sea cual sea su clase, pueden ser de dos tipos. Pueden ser *refutadores* o *socavadores*. Los refutadores son aquellos que indican la falsedad de la creencia (testimonio); mientras que los socavadores, aquellos que indican la no fiabilidad de una fuente¹⁰⁸.

Si ponemos estas distinciones en el caso del testimonio, los refutadores irían contra **V** y los socavadores contra **CV** o **E**, incluso contra **MT**. Esto quiere decir que si hay un refutador —diría el no reduccionismo— el receptor es o debería ser sensible a 3. Pero si hay un socavador, el receptor es o debería ser sensible a 1 y 2.

Pero ¿qué tan fiables somos los seres humanos para detectar socavadores o refutadores? Lo que nos dice la evidencia empírica disponible en psicología social, resultado de más de medio siglo de estudio, es que no somos fiables, suponiendo que existen signos o señales de confianza o deshonestidad que sean estables¹⁰⁹, considérese, por ejemplo, nuestra sensibilidad a 1. Una de las primeras cuestiones que se han dicho al respecto es que las personas estereotipan a otros a partir de su atractivo, siendo las más atractivas a las que se les atribuye características socialmente deseadas (Dion, Berscheid & Walster 1972). Entre estas características socialmente aceptadas, se encuentra la honestidad (credibilidad) que, según Chaiken (1979), es determinada la mayor parte del tiempo por los sujetos con base en el atractivo del emisor. Uno podría, quizás, replicar que la mayoría de nosotros no nos encontramos entrenados, por lo que solemos cometer este tipo de errores. Pero lo que muestra la evidencia es que, incluso las personas que han recibido educación formal o son expertos en testimonio son poco fiables (Natfulin, Ware & Donnelly 1973).

Quizás la respuesta se encuentre en nuestra capacidad para detectar la deshonestidad y el engaño, ya que parece ser una estrategia empleada por nuestros ancestros como ventaja evolutiva (Sperber et al 2010). Sin embargo, uno de los mayores investigadores sobre la mentira, la deshonestidad y el engaño, Paul Ekman, junto con O'Sullivan y Frank muestran que el promedio de detectar la deshonestidad rara vez ha sido el 60% (Ekman & O'Sullivan

¹⁰⁷ Para esta clasificación, véase Lackey (2008: 253-263). Pero para una revisión más detallada de esta clasificación de los revocadores en general, véase Pollock, J. & Cruz J. (1999: cap. 7.2).

¹⁰⁸ Para esta clasificación, véase, por ejemplo, Grundmann (2011). No existe, sin embargo, una diferencia del todo clara entre estos dos clasificaciones. Porque podría argumentarse, por ejemplo, que los socavadores también van contra la verdad, ya que la fiabilidad es la disposición de un proceso a ser más verdadero que falso.

¹⁰⁹ Es importante señalar que *no* existen un conjunto señales o signos de confianza o deshonestidad que sean estables. Véase, por ejemplo, Zuckerman, Koestner & Alton (1984) y Buller & Burgoon (1996). Sin embargo, esto no quiere decir que no somos sensibles a estos. Lo que sucede es que, al parecer, no somos fiables.

1991 & Ekman, O'Sullivan & Frank, 1999). Se ha mostrado también que, incluso, quienes la emplean usualmente en su trabajo son poco fiables (DePaulo & Pfeifer 1986)¹¹⁰.

El movimiento argumentativo natural sería pensar que si bien no somos buenos para detectar confianza o deshonestidad, podríamos serlo en detectar la competencia del emisor, es decir, ser fiables siendo sensibles a 2. Desafortunadamente, la evidencia empírica demuestra que asignamos autoridad y mayor capacidad (o competencia) con base en la vestimenta, los títulos profesionales o el éxito; lo que es un indicador superficial más que substancial (Cialdini 2007).

Por último, nos queda 3. Quizás entre todas las heurísticas no fiables empleadas en la detección de confianza, deshonestidad y competencia, hay quienes se concentran en el contenido de las expresiones, evitando todos estos sesgos. Pero si volvemos a pensar en nuestra *amplia* tendencia a acreditar a las personas como honestas, deshonestas o competentes con base en rasgos superficiales, es poco plausible que lo haríamos en el contenido. Y de ser así, ¿qué cantidad de información estaría revisada de este modo? La respuesta es que muy poca¹¹¹. Recuérdese, además, que el mecanismo de coherencia — descrito en 2.4.1— depende en parte de la información que un individuo posee y de la calidad de ésta. Porque si su calidad no es buena, el resultado tampoco lo será.

Este mismo punto (3) da para analizar con más precisión el testimonio escrito, ya que todo lo dicho hasta aquí se ha concentrado en mayor parte a encuentros testimoniales de persona a persona. Suponiendo que el testimonio escrito pasa todos los sesgos descritos hasta aquí, sobre todo con los que tienen que ver con títulos profesionales o el éxito, uno podría pensar que en este caso el testimonio está libre de heurísticas no fiables. Pero eso sería no más que una mera ilusión. Porque en casos como estos, existe el denominado sesgo de confirmación. Este sesgo es la tendencia a favorecer, buscar, interpretar, y recordar, la información que confirma las propias creencias o hipótesis, dando desproporcionadamente menos consideración a posibles alternativas (Wason 1960; 1966 & 1977)¹¹². Este sesgo sirve no sólo para ilustrar que tenemos una tendencia a confirmar lo que creemos que se adhiere mejor a nuestras propias creencias, sino también se encuentra trabajando cuando al aceptar un testimonio u opinión no es para encontrar la verdad, sino simplemente para ser aceptados por una persona o por un grupo de personas.

Por lo tanto, si nuestras tendencias a evaluar la confianza, deshonestidad o competencia no son fiables, **MT** no es una condición *deseable* que debería adoptar una teoría que intente describir y abarcar todos los casos de conocimiento testimonial, como lo es el no reduccionismo. Porque su satisfacción se torna difícil y en este sentido lo suficientemente exigente como para decir que no es una teoría amable con las limitantes y capacidades de los receptores de un intercambio testimonial.

Esta evidencia, no obstante, no refuta al no reduccionismo. Sólo lo muestra exigente y en todo caso, una teoría que describe una pequeña parte de casos de conocimiento testimonial, dada la dificultad de cumplir sus condiciones (es decir, lo muestra como una teoría indeseable). Por lo que enseguida desarrollaré una estrategia que tenga como objetivo refutar al no reduccionismo. Argumentaré que sus condiciones no son conjuntamente suficientes.

¹¹⁰ Por ejemplo, un caso particular de estudio, se hizo a los policías (Kohnken 1987).

¹¹¹ Para un análisis más detallado sobre la evidencia presentada en este subapartado, véase a Shieber (2015 & 2020a).

¹¹² Para una revisión de este sesgo, así como de sus variantes véase, por ejemplo, Nickerson (1998).

2.3.4 Refutando al no reduccionismo.

En este subapartado exploraré dos maneras de mostrar (o dos casos que muestran) que las condiciones del no reduccionismo no son conjuntamente suficientes. La primera manera consiste, en términos generales, en señalar que no bastan las condiciones del no reduccionismo y, por tanto, que son necesarias las razones positivas para conservar la racionalidad en el receptor. Intentaré mostrar que dicha estrategia no es del todo adecuada, debido a que los casos en los que se funda pueden también ser explicados plausiblemente por el no reduccionismo, dada la forma en que se presenta el caso. Es por ello que paso a revisar la segunda manera, que creo es más clara y contundente al señalar la insuficiencia de las condiciones del no reduccionismo.

La primera estrategia es la que adopta Jennifer Lackey. Y lo hace a partir del siguiente caso:

ALIEN¹¹³: Sam, an average human being, is taking a walk through the forest one sunny morning and, in the distance, he sees someone drop a book. Although the individual's physical appearance enables Sam to identify her as an alien from another planet, he does not know anything about either this kind of alien or the planet from which she comes. Now, Sam eventually loses sight of the alien, but he is able to recover the book that she dropped. Upon opening it, he immediately notices that it appears to be written in English and looks like what we on Earth would call a diary. Moreover, after reading the first sentence of the book, Sam forms the corresponding belief that tigers have eaten some of the inhabitants of the author's planet during their exploration of Earth. It turns out that the book is a diary, the alien does communicate in English, and it is both true and reliably written in the diary that tigers have eaten some of the inhabitants of the planet in question. Moreover, Sam is not only a properly functioning recipient of testimony, he is also situated in an environment that is suitable for the reception of reliable reports. (Lackey 2008: 168-169)

Lackey nos dice que en ALIEN las condiciones del no reduccionismo se cumplen satisfactoriamente y que, a pesar de ello, el agente no cuenta con bases adecuadas para que su creencia sea conocimiento. Creo, sin embargo, que esta resolución es falsa. Principalmente porque no es claro que se cumpla la condición de revocadores no revocados. Según Lackey el único revocador no revocado al que Sam puede llegar es que justamentamente no tiene revocadores o razones para no creer en este testimonio, pero esta solución sólo está disponible para el reduccionista porque la diferencia fundamental entre reduccionismo y no reduccionismo es la presencia de razones positivas y de aceptar esta resolución, entonces el no reduccionismo estaría colapsando en el reduccionismo. No obstante, me parece que no es la única manera disponible para el no reduccionista para argumentar que no se cumple con

¹¹³ Lackey ofrece un experimento mental distinto en el que se involucran agentes humanos y no aliens:

[SALLY]: Sally has been in a coma for the past two months and, upon waking, discovers that she has lost all of her previous knowledge except for her competence with the English language. Upon leaving the hospital, she stumbles upon a diary of an unknown author and begins reading it. Now, *ex hypothesi*, Sally no longer has common-sense beliefs about human psychology, she no longer has beliefs about the general reliability of humans as testifiers, she no longer has beliefs about how diaries function in our society, and so on. Is Sally justified in accepting the contents of the diary? Since this case is similar to the alien¹¹³ example in all epistemically relevant respects, the answer must be no. So, restricting the scope of non-reductionism to humans will not avoid this objection. (Lackey 2008: 174)

la condición de revocadores no revocados. Podría decir que aun cuando Sam no duda, otras personas probablemente sí lo harían. Muchos de nosotros, aunque sólo sean algunos, dudamos (tenemos revocadores no revocados) sobre la existencia de los aliens, aun cuando lo que podríamos llegar a ver pareciese ser uno. Así, aún cuando lo haya escrito verdadera y fiablemente un alien, algunos de nosotros poseríamos el revocador (duda) de que no existen, lo cual causaría nuestra duda en el testimonio del diario y bloquearía la posesión de conocimiento testimonial. Nótese que a esta duda uno puede llegar por la vía inconsciente del monitoreo, porque puede ser incoherente o inconsistente con mi creencia de fondo de que los aliens no existen o porque, en general, no creo en teorías conspirativas, entre otras cosas. Véase, asimismo, que al formar esta duda, yo no estaría siendo irracional. Todo lo contrario. Estaría fundamentando mi rechazo del testimonio a partir de una creencia que es adecuadamente sostenible, aunque no haya expresado un argumento inductivo explícito (ya sea porque he olvidando las razones por las que la creo o el modo en que la adquirí, o simplemente porque no lo preciso necesario). Lo que intento señalar aquí, en otras palabras, es que las intuiciones sobre ALIEN pueden variar según sean nuestras creencias de fondo sobre las diferentes propiedaes y cuestiones que se presenten en el mismo caso¹¹⁴.

Ciertamente, aun cuando esta segunda réplica que he ensayado sea correcta, el argumento de Lackey podría seguir sosteniéndose para negar la suficiencia de las condiciones del no reduccionismo. Ella podría aceptar lo que he dicho hasta aquí, pero al mismo tiempo afirmar que ALIEN, en todo caso, negaría la suficiencia de las condiciones del no reduccionismo, porque en el caso de Sam, y de casos semejantes a los de él, la presencia de razones positivas parece ser necesaria so pena de irracionalidad.

Si Lackey tiene razón o no en proponer la necesidad de las razones positivas en casos como ALIEN, creo que su teoría podría presentar un problemas más. Pues parece que su propuesta es circular. ¿Por qué? Reconstruyamos su argumento. Ella nos dice que: si no hay razones positivas, no hay conocimiento testimonial; porque en la ausencia de razones positivas el receptor puede ser irracional. Aquí uno bien podría preguntarse: ¿por qué el receptor sería irracional si no tiene razones positivas? Al parecer, Lackey no tiene otra respuesta que no sea: en ALIEN, si seguimos al no reduccionismo, uno es irracional porque no hay razones positivas. Pero esto sería descaradamente circular (Shieber 2015: 96-97; 146-147).

A pesar de las dificultades de esta primera manera de negar la insuficiencia de las condiciones del no reduccionismo, creo que se puede proponer un segundo caso plausible contra el mismo. Para esto, analicemos el siguiente caso:

ROPA: María es una adolescente que está descubriendo su identidad. Durante toda su niñez ha sido vestida por su mamá. Desconoce de moda, tiendas, marcas, precios de ropa y estilos. Sin embargo, entre su grupo de amigas está de moda los pantalones de mezclilla tipo vaqueros. Por lo mismo ha decidido ir al centro comercial a comprar uno de ellos. El centro comercial cuenta con 20 locales de ropa de distintas marcas, cuyas vendedoras trabajan bajo la siguiente consigna: si venden más de diez piezas de ropa, reciben un extra de su sueldo, por lo cual muchas de ellas no son del todo

¹¹⁴ Nótese que esto también es posible para el caso de SALLY (que presenté en la nota al pie anterior: 113). En el caso de Sally, uno podría poner en duda la probabilidad que lo descrito ahí pueda llegar a suceder, por lo que su caso es uno marginal o excepcional. O en todo caso, argumentar que el monitoreo de SALLY en ese caso no funcionaba correctamente.

honestas, cosa que María ignora. Es decir, algunos testimonios de las diversas vendedoras no serán fiables o conductores a la verdad y el ambiente no contribuye a la fiabilidad de algunos testimonios. La vendedora del primer local que visita le dice a María: «No vas a encontrar en ninguna otra tienda un pantalón más barato de este estilo». Esta vendedora, además, ha desarrollado una capacidad para generar una confianza en los compradores potenciales. Por lo tanto, para María no hay ninguna razón (no tiene revocadores no revocados) para dudar de su palabra. ¿Qué debería hacer María?

Creo que la respuesta obvia para este caso es que María debe suspender el juicio, ya que no cuenta con ningún tipo de evidencia para aceptar o rechazar el testimonio en turno (no hay revocadores no revocados, se cumple **Rev**). No está presente, además, ni la contribución del ambiente (**E**), ni la fiabilidad del testimonio (**CV**). Pero ¿sobre qué base María suspendería el juicio si no es sensible a los revocadores dado que no tiene evidencia? En el caso particular de María creo que únicamente lo puede hacer con base en razones positivas: por ejemplo, que debe suspender el juicio *porque hay otros puestos disponibles que puede y debería visitar*. Es decir, quizás María no es sensible a las propiedades del testimonio, dada su ignorancia sobre el tema y dado que la vendedora no muestra signos de engaño, deshonestidad y competencia, pero sí sensible al contexto, lo cual puede detonar o causar un proceso reflexivo que le ayude a formar y hacer explícitas las razones por las que suspende el juicio.

Por supuesto que si María contara con una sensibilidad proactivamente educada respecto a todo lo que tiene que ver con ropa y pantalones de tipo vaquero, o bien que hay indicadores de signos de engaño o deshonestidad por parte de la vendedora, seguramente María basaría la suspensión del juicio en los revocadores que esto arrojará. Pero lo que trato de señalar es que es perfectamente posible la otra posibilidad: suspender el juicio a partir de la necesidad de razones positivas, lo cual, en este caso, es contrario al no reduccionismo.

Aún así, en el caso de que María suspendiera el juicio con base en la sensibilidad proactivamente educada, las condiciones del no reduccionismo seguirían siendo insuficientes *para la existencia del conocimiento testimonial*. Porque uno puede imaginar, además, que al suspender el juicio con base en ciertas razones positivas o con base en una sensibilidad proactivamente educada, María decide revisar los otros locales de ropa y verificar el precio de pantalón vaquero de cada uno de ellos. Si resulta que al comparar, es decir, al tener razones positivas adicionales favor o en contra del primer testimonio que ha recibido, María se percata que lo que le dijo la primera vendedora es cierto, uno podría decir que María ha llegado a saber, a través de razones positivas, que el pantalón vaquero de la primera tienda que ha visitado es el más barato del centro comercial. Esto es: que ha llegado a tener conocimiento testimonial a través y sólo a través de razones positivas, a través del cumplimiento de las condiciones del reduccionismo. Dicho de otra forma, no importa si la suspensión del juicio fue desencadenada o causada por la sensibilidad a las propiedades del testimonio, al final lo que se requirió en un caso como este para saber que *p* fueron las razones positivas, debido a la ausencia de procesos externo-sociales fiables.

Todo esto, si es correcto, indica que las razones positivas no sólo podrían requerirse en casos como **ROPA**, para la suspensión del juicio (para conservar la racionalidad), sino también para la adquisición de conocimiento testimonial y que las condiciones del no reduccionismo son insuficientes.

Un punto importante a señalar de **ROPA** es que el proceso que María debería llevar a cabo para *saber* que el pantalón vaquero de la primera tienda que visitó era el más barato del

centro comercial, es uno que es alcanzable no sólo por María, que resulta ser una lego en todo lo que tiene que ver con las compras, sino por cualquier otra persona, por cualquier individuo humano falible (se trata de visitar 20 establecimientos en búsqueda de una sola pieza de ropa). Es decir, *es una situación así*, el reduccionismo no es una teoría tan exigente como podría parecer la primer vez que se presenta.

Por último, véase que a partir de **ROPA**, uno puede evitar la circularidad de la propuesta de Lackey. Porque la razón por la que uno es irracional en la ausencia de razones positivas, no es la ausencia misma de razones positivas, sino que en su ausencia la aceptación del testimonio no sería fiable porque no hay una base adecuada para sostener la creencia testimonial correspondiente.

Si esta última manera es correcta, aun cuando la primera —la estrategia de Lackey— sea falsa, entonces parece que el no reduccionismo no es una teoría que describa adecuadamente la obtención del conocimiento testimonial, dado que sus condiciones parecen no ser suficientes. Por lo tanto, el no reduccionismo es una teoría que no describe adecuadamente todos los casos de conocimiento testimonial, contrario a lo que afirma.

2.3.5 Resumen y conclusión

Hasta aquí hemos dicho que:

- (1) El no reduccionismo se presenta como una teoría competidora al reduccionismo. De este modo:
 - a. Argumenté que para ser una teoría plausible no sólo debe adoptar **CV** (como consecuencia del rechazo del reduccionismo), sino que también **E**, pues el entorno o el medio en el que se da un testimonio contribuye —negativa o positivamente— a su fiabilidad.
 - b. Argumenté, por último, que aun cuando se presenta una versión lo más adecuada posible, el no reduccionismo termina siendo implausible. Esto debido a que:
 - i. **MT** no es un mecanismo fiable y, por tanto, no es una condición *deseable* que debería adoptar una teoría que intente explicar todos los casos de conocimiento testimonial.
 - ii. Las razones positivas parecen ser necesarias para la obtención de conocimiento testimonial en casos como **ROPA**.

El no reduccionismo debe de reconsiderar su lugar en el panorama general del debate, así como también debe hacerlo el reduccionismo debido a las complejidades sociales en las que el testimonio se difunde actualmente.

2.4 Conclusión del capítulo

Todo esto nos da como resultado que las teorías competidoras —reduccionismo y no reduccionismo— no son, por sí y en sí mismas, teorías adecuadas que describan correctamente *todos* los casos de conocimiento testimonial. Porque, principalmente, ofrecen condiciones conjuntamente suficientes, y para el conocimiento en general y, en particular para el conocimiento testimonial, la complejidad de la realidad sobrepasa la simplicidad de ambas teorías. Así, una de las cuestiones que buscaremos resaltar en la teoría epistemológica que crea que describa mejor al conocimiento testimonial deberá tener en cuenta la complejidad de las situaciones sociales humanas.

Una cosa que nos ha enseñado la discusión del subapartado 2.3.4 es que las situaciones de los intercambios testimoniales son diversas y parecen no ser fácilmente identificables y reducidas a teorías que se presentan con condiciones conjuntamente suficientes, como lo son el reduccionismo y el no reduccionismo.

Este panorama, sin embargo, deja espacio para algunas posibilidades. Una primera, como veremos que Lackey lo hace, es interpretar a las razones positivas, **PR**, de una manera distinta, a saber: «PR-N: Appropriate positive reasons are necessary for testimonial justification/warrant.[...] (Lackey 2008:148)». De este modo la reducción ya no es total, como parece que reduccionismo local pretende sosteniendo que las razones positivas son necesarias y conjuntamente suficientes (con las otras dos condiciones), sino sólo parcial. A esta condición, según Lackey, se le pueden agregar otras condiciones como necesarias. Argumentaré, no obstante, que su propuesta es falsa.

Asimismo, hay otra posibilidad. Se trata de argumentar que las razones positivas, **RP**, contrario a lo que Lackey argumenta y en general el reduccionismo, *no* son necesarias para la adquisición de conocimiento testimonial, *sino que a veces contribuyen a la fiabilidad de la creencia testimonial, y otras no*. Esto último será lo que defenderé en el siguiente capítulo.

Capítulo 3. Otras respuestas al problema del conocimiento testimonial

Abstract: *En el presente capítulo pretendo dar respuesta a PRP (el problema de razones positivas) y por tanto dar mi versión de lo que es el conocimiento testimonial. Argumento que las razones positivas no son necesarias para la adquisición de conocimiento testimonial, que las razones positivas a veces contribuyen a la fiabilidad de la creencia testimonial, y otras no. Para lograr este objetivo, presento, en primera instancia, a la teoría híbrida. Argumento contra la misma que las razones positivas no son necesarias. Esto me permite motivar la postura que defenderé. Por último, exploro algunas posibles críticas a la misma.*

3.0 Introducción al capítulo

En el capítulo anterior concluí que una de las razones por las que el reduccionismo y el no reduccionismo no son descripciones adecuadas del conocimiento testimonial, tenía que ver en gran parte con sus intenciones a ofrecer condiciones conjuntamente suficientes. Creo que esto se contrapone con la complejidad de la realidad social. Así, el problema de razones positivas, o PRP¹¹⁵, quedaba sin resolverse. Por lo tanto, en el presente capítulo intentaré dar dos respuestas diferentes al mismo. Me concentraré en las respuestas que pueden considerarse contemporáneas, por su relevancia y discusión actual. Al final del capítulo explicaré la multiplicidad de formas en las que creo que el conocimiento testimonial puede darse en la realidad social. En particular, *argumentaré que las razones positivas no son necesarias para la adquisición de conocimiento testimonial, que a veces contribuyen a la fiabilidad de la creencia testimonial, y otras no.*

La primera respuesta que analizaré es justamente la que ofrece Lackey (2008) y Faulkner (2000). Lackey y Faulkner —pero especialmente Lackey— describen al conocimiento testimonial en puras condiciones necesarias. Al presentar esta teoría, argumentaré por qué creo que sigue sin ser una teoría que describa adecuadamente lo que es el conocimiento testimonial y cómo es que éste surge. Al final defenderé que las razones positivas no son necesarias, sino que a veces contribuyen a la fiabilidad de la creencia testimonial y otras no—contrario a la teoría híbrida de Lackey y al reduccionismo. Esto, creo, apunta a un hecho importante: que no hay una sola teoría que abarque y explique adecuadamente el conocimiento testimonial. Apoyaré esta versión con una razón que, creo, es de peso: razones para el desarrollo de una epistemología del testimonio no idealizada. Al final paso a revisar algunas potenciales críticas a la postura que defenderé.

3.1 Teoría híbrida o dualismo¹¹⁶

La teoría híbrida intenta ofrecer una visión armónica entre el reduccionismo y el no reduccionismo, pretendiendo tomar lo mejor de ambas y presentándolas en una misma versión. Del reduccionismo toma las razones positivas, interpretándolas sólo como

¹¹⁵ El cual, recordemos, nos dice lo siguiente: (PRP): ¿son las razones positivas condición necesaria para la existencia del conocimiento testimonial?

¹¹⁶ Los principales defensores de la teoría híbrida en la epistemología del testimonio son Lackey (2006a, 2006b & 2008), Faulkner (2000), Thagard (2005), Lipton (2007), entre otros. Asimismo no se debe confundir el lector con el término «dualismo». En el sentido en el que aquí me refiero —y en general, los epistemólogos del testimonio se refieren— tiene que ver con la naturaleza dual de la propuesta. Pero usaré de aquí en adelante el término híbrido para distinguirla de las dos propuestas inmediatamente anteriores a la presente (es decir para distinguirla del reduccionismo y no reduccionismo).

necesarias¹¹⁷, y del no reduccionismo adopta los elementos externistas que evitan tanto la suerte epistémica, así como la desconexión con la verdad. Luego, por ejemplo, Faulkner nos dice:

(A) An audience is warranted in forming a testimonial belief if and only if he is justified in accepting the speaker's testimony.

(B) If the audience is warranted in forming a testimonial belief, then whatever warrant in fact supports a speaker's testimony continues to support the proposition the audience believes. (Faulkner 2000: 591)

Según Faulkner A es un principio internista —al cual llama ‘Principio de asentimiento’— porque requiere de un argumento que articule las razones de un receptor para creer. Este argumento, nos dice Faulkner, debe basarse en las experiencias (creencias de fondo) del receptor. Por otro lado, según Faulkner B es un principio externista-social —al cual llama el ‘Principio de garantía epistémica’. Es externista porque permite que el receptor crea en proposiciones que no podrían ser equiparadas o simplemente reducidas a una justificación interna. Y es social porque la existencia de esta garantía epistémica depende de otras agentes diferentes al receptor. Por su parte, Jennifer Lackey nos dice:

The upshot of these considerations is that it takes two to tango: the positive epistemic work of testimonial beliefs can be shouldered neither exclusively by the hearer nor by the speaker. To put this point somewhat crudely, the speaker-condition ensures reliability while the hearer-condition ensures rationality for testimonial knowledge (justification/ warrant). Thus, we need to look toward a view of testimonial knowledge (justification/warrant) that gives proper credence to its dual nature, one that includes the need for the reliability of the speaker (from non-reductionism) and the necessity of positive reasons (from reductionism). Accordingly, an adequate view of testimonial justification or warrant needs to recognize that the justification or warrant of a hearer's belief has dual sources, being grounded in both the reliability of the speaker and the rationality of the hearer's reasons for belief. (Lackey 2008: 177)

Así como Faulkner, Lackey requiere del trabajo positivo del receptor, pero también de la contribución activa del emisor o de la fuente externa y el entorno¹¹⁸. Hay, no obstante, algo importante que notar en la propuesta de Lackey: ella resalta que el papel que tienen las razones positivas, o **RP**, es conservar *la racionalidad en el receptor*. O sea, su trabajo no consiste en proveer justificación (garantía epistémica), como lo cree quien defiende el reduccionismo, sino simple y llanamente conservar la racionalidad del receptor. De este modo, la teoría híbrida queda de la siguiente forma:

¹¹⁷ Es decir: «PR-N: Appropriate positive reasons are *necessary* for testimonial justification/warrant.[...]» (Lackey 2008:148).

¹¹⁸ Nótese, asimismo, que en esta anterior cita, Lackey se limita a hablar sólo de *dos* agentes: emisor y receptor (hablante y oyente), como ya decíamos que lo indica **CV**: El testimonio p o θ es fiable o conductor a la verdad.

CT/Thíbrida: para todo emisor, **A**, y receptor, **B**, **B** tiene conocimiento testimonial sobre la base del testimonio p o θ de **A** sólo si:

(**BT**): **B** cree apropiadamente que p o q con base en el contenido del testimonio de **A**.

(**V**): p o θ es verdadero.

(**CV**): El testimonio p o θ es fiable o conductor a la verdad.

(**E**): El entorno en el que **B** recibe el testimonio p o θ de **A** es adecuado (el entorno contribuye apropiadamente a su fiabilidad).

(**RP**): **B** tiene razones positivas adecuadas para aceptar el testimonio de **A**.

(**Rev**) No hay presencia de revocadores no revocados.

Como podrá observarse, la teoría híbrida sólo adopta condiciones necesarias, por lo cual aún podría haber otras condiciones más que agregarse. Lackey, por ejemplo, menciona que podría añadirse una condición en la que el receptor debería distinguir si se encuentra en la adquisición de conocimiento testimonial o sólo se encuentra justificado o con garantía epistémica (2008: 178 *en nota el pie 5*). Asimismo, debe notarse que la noción técnica de revocadores no revocados en conjunto de **RP** están para conservar la racionalidad del receptor. Esto debido a que si el requisito es que las razones se hagan conscientes, entonces el receptor puede llegar a percatarse de revocadores o evidencia potencialmente contraria. Del mismo modo, esto muestra que la exigencia de la condición de razones positivas, o **RP**, es más exigente a **MT** del no reduccionismo, pero no así exhaustiva¹¹⁹. Es decir, es alcanzable por cualquier receptor, pues el esfuerzo que se le pide es razonable. Por último, he agregado **CV**, resultado de la crítica al reduccionismo¹²⁰.

Todo lo dicho hasta aquí, durante el capítulo anterior y el presente, nos da como resultado la siguiente taxonomía o mapa de posiciones¹²¹:

¹¹⁹ A diferencia del reduccionismo que sí requiere que las razones positivas, o **RP**, sea exhaustiva. Eso significa que las razones positivas, o **RP**, hacen todo el trabajo y se encargan de verificar que se tenga la evidencia que podría socavar o refutar la información entrante: el testimonio.

¹²⁰ Véase página 70-73.

¹²¹ No he incluido a la denominada *Assurance Theory* defendida principalmente por Richard Moran (2006). He decidido no hacerlo porque dicha teoría se concentra en una cuestión más humanista, por decirlo de alguna forma, que en una cuestión epistémica. La cuestión que se analiza es si el sujeto en el intercambio testimonial es más que un simple repositorio de evidencia o información; si es, por ejemplo, un agente racional, y si esto último repercute en nuestra forma de entender el debate sobre, en el presente caso, la adquisición del conocimiento testimonial. En la respuesta que doy, creo que queda más o menos clara mi opinión al respecto cuando digo que la realidad social es más compleja de lo que las teorías competidoras aquí discutidas afirman, pues la complejidad de la realidad social se debe, en gran parte, a la complejidad de los individuos que la componen. Sin embargo, no quiero ser injusto con la teoría y, por tanto, debo reconocer los alcances de la presente investigación, considerando su discusión como una que merece su atención aparte.

Condiciones		Condiciones iniciales (capítulo uno)	V	CV	E	MT- D	RP	Rev
Posición								
RED	Reduccionismo (<i>Condiciones necesarias conjuntamente suficientes</i>)	♦	♦				♦	♦
NO- RED	No-Reduccionismo (<i>Condiciones necesarias conjuntamente suficientes</i>)	♦	♦	♦	♦	♦		
THI	Teoría híbrida (<i>Condiciones necesarias</i>)	♦	♦	♦	♦	♦	♦	♦

Enseguida me concentraré en analizar la plausibilidad de la teoría híbrida. Para ello analizaré, en primer lugar, la función que las razones positivas, o **RP**, tienen en su sistema. Posteriormente, señalaré nuevamente que dada esta función, la teoría híbrida parece ser una propuesta circular. Enseguida argumento que las razones positivas no son necesarias en ciertos casos particulares.

3.1.1 La función de las razones positivas en la teoría híbrida

Como hemos visto, la teoría híbrida es compatible con las condiciones del no-reduccionismo. Por lo cual evita las críticas, como en el caso de **ENOJO 2**, que podría imputarle al reduccionismo. Pero al mismo tiempo, parece evitar dos de las objeciones más o menos recurrentes contra este último, a saber: la objeción de la ‘información escasa’ y la ‘objeción de la circularidad’. Estas críticas nos dicen lo siguiente:

Scarcity of Information Objection (SIO): Ordinary epistemic agents simply do not have enough information to acquire positive reasons strong enough to justify accepting most of the testimony that is intuitively justified or warranted.

Circularity Objection (CO): Even when agents do have enough information to justify accepting particular instances of testimony, the positive reasons themselves are often indebted to testimony. (Lackey 2008:180)

El reduccionismo está en problemas porque, como veíamos, afirma que todo el peso de la justificación recae sobre las razones positivas, sobre el receptor. Pero el sujeto es falible y se encuentra limitado cognitivamente, como veíamos en la discusión de **ENOJO 2**. De este modo, podría caer en la objeción de la información escasa. Del mismo modo, dada la necesidad y suficiencia de las razones positivas (junto con las otras condiciones del reduccionismo), el reduccionismo caería en la objeción de circularidad porque muchas de las creencias de fondo que el agente utiliza para ofrecer razones positivas han sido adquiridas testimonialmente. Esta segunda crítica, sin embargo, puede ser evadida por el reduccionismo, agregando que las razones positivas son aquellas que no deben estar en última instancia basadas testimonialmente.

¿Cómo afronta la teoría híbrida ambas críticas? A la objeción de la información escasa responde *en primer lugar* diciendo que el trabajo de la garantía epistémica se encuentra en los procesos externos e internos que no dependen directa y conscientemente del receptor. Debido a que **CV** asegura de algún modo tanto el correcto funcionamiento de la cognición del emisor y de la fiabilidad o conductividad a la verdad del testimonio, la responsabilidad del receptor se encuentra aligerada en las razones positivas o **RP**. Puesto de otra forma, como decíamos, la teoría híbrida considera que las razones positivas «merely has to ensure that the hearer's acceptance of the testimony is *rationally acceptable*». O dicho de otra forma: «the positive reasons possessed by a hearer need to be such that they render it, at the very least, *not irrational for her to accept the testimony in question*» (Lackey 2008: 181). Responde a esta misma objeción, *en segundo lugar*, diciendo que el emisor cuenta con una plétora de posibilidades para ofrecer razones positivas. Éstas se basan ya sea en criterios para individuar contextos o características de contextos que son generalmente fiables; en criterios para individuar cierto tipo de reportes que son generalmente fiables; o bien en criterios para individuar emisores epistémicamente fiables. Así, por medio de una inducción, identificando el tipo de criterio, podrían darse diferentes razones positivas a diversos testimonios. La objeción de la escases de la información parece no afectar a la teoría híbrida.

Respecto a la objeción de la circularidad, ofrece la misma respuesta que el reduccionismo. Nos dice que la condición de razones positivas, **RP**, requiere, como ya mencionábamos en el apartado 2.2.1.1 y en la nota al pie 93 (ambas cosas del capítulo 2), que no estén en última instancia basadas testimonialmente, lo cual significa, por ejemplo, que cuando un receptor intenta justificar una creencia basada en un testimonio a partir de una inferencia inductiva, las premisas de esta inferencia puedan ser un testimonio. Esto es posible siempre y cuando la base u origen de dicho testimonio no sea testimonial, *e.g.* resultado de la observación de un hecho. Y si esto es así, entonces la objeción de la circularidad parece evitarse.

Recuérdese, no obstante, que existía una crítica frente a la interpretación débil del componente de razones positivas. Decíamos que esta crítica señalaba que la propuesta de Lackey es circular. Ya que según Lackey si no hay razones positivas, no hay conocimiento testimonial; porque en la ausencia de razones positivas el receptor puede ser irracional. Pero podría preguntarse con justicia lo siguiente: ¿por qué el receptor sería irracional si no tiene razones positivas? Al parecer, Lackey no tiene otra respuesta que no sea: en **ALIEN** (o en casos parecidos a **ALIEN**, en donde aparentemente las razones positivas son necesarias para conservar la racionalidad) si seguimos al no reduccionismo, uno es irracional porque no hay razones positivas.

Pero esta no es la única crítica que puede hacerse a la teoría híbrida. También puede decirse que en otros casos particulares, las razones positivas no son necesarias, como enseguida trataré de mostrar.

3.1.2 Refutando a la teoría híbrida y al reduccionismo: la no necesidad de las razones positivas.

Para probar que las razones positivas no son necesarias, véase el siguiente caso:

CERN: El CERN (Organización Europea para la Investigación Nuclear) es un grupo de colaboración epistémica que opera el laboratorio de física de partículas más grande del mundo. Aquí se trabajaba con un colisionador de hadrones llamado ATLAS, cuya anchura es de 44 metros, su altura de 22 metros y su peso de 7000 toneladas. Esto implicaba la participación de cientos de científicos, técnicos y apoyo personal extra. Entre las principales características que el proceso experimental conllevaba encontramos: el tamaño y la complejidad de la instrumentalización, el tamaño de la colaboración (el experimento incluía aproximadamente 1000 participantes), la larga duración (experimentos en la física de altas energías siempre duran varios años), la inestabilidad de la colaboración (los participantes iban y venían) y la separación física de los participantes (pues los expertos se encontraban dispersos en diferentes partes del mundo). La interacción entre los individuos era necesaria, la división de la tareas y el expertise, así como la estructuración social de los puestos que implicaba la jerarquización entre los integrantes del grupo, según las habilidades o conocimientos de cada cual. Imaginemos ahora que el *líder* de esta organización nos da el testimonio: «La partícula de Higgs ha sido descubierta».

¿Qué debería hacer un receptor frente a un testimonio producto de un grupo de colaboración epistémica como el que presenta **CERN**? ¿Es la teoría híbrida y/o el reduccionismo una descripción adecuada del conocimiento testimonial frente a casos como **CERN**? ¿Son las razones positivas las únicas responsables de la obtención de conocimiento (según el reduccionismo) o bien, siguiendo a la teoría híbrida, las responsables de conservar la racionalidad? Mis respuestas a estas tres preguntas son que un receptor debe creer en el testimonio del líder del **CERN** y que ni la teoría híbrida ni el reduccionismo son descripciones adecuadas, en este caso, del conocimiento testimonial, (1) debido a que la racionalidad puede conservarse sin la necesidad de razones positivas y (2) estas mismas no son necesarias para la fiabilidad del testimonio del líder del **CERN**. Veamos por qué.

Un receptor, por supuesto, puede ofrecer razones positivas que hablen y en este sentido estén a favor de la fiabilidad general o particular del testimonio producto de un grupo de colaboración epistémica. Por ejemplo, podría proceder apoyando con razones positivas la siguiente inferencia:

1. El líder del **CERN** ha dicho que la partícula de Higgs ha sido descubierta.
2. El líder del **CERN** es un científico y los científicos casi siempre hablan con la verdad (especialmente cuando están en contextos como el de ahora y cuando están diciendo cosas de este tema, en este caso, de su especialidad: el trabajo de la partícula de Higgs).
3. El testimonio del líder del **CERN** es verdadero y, por tanto, la partícula de Higgs ha sido descubierta.

Un receptor podría decir, apoyando a 1 y 2, que los testimonios de los científicos en el pasado han resultado ser verdaderos al grado que nos han curado de muchas enfermedades y nos han ofrecido tecnología de lo más útil. Podría decir, incluso, que la ciencia es un procedimiento lo bastante riguroso como para dudar seriamente del testimonio del líder. Agregar, además, que los resultados, antes de ser publicados, fueron revisados y dictaminados por otros expertos; y que el contexto del testimonio del líder fue alrededor de un público que ha estudiado por mucho tiempo estos temas, entre otro tipo de razones. Nótese, sin embargo, que estas razones positivas no son producto del conocimiento de la estructura y de las propiedades particulares del grupo epistémico, en este caso del CERN, sino del conocimiento general de la ciencia y su fiabilidad en el pasado, de los científicos; en síntesis, son razones basadas en las propiedades del testimonio que se encuentran en la superficie del proceso social complejo del CERN. Uno puede preguntarse con derecho si las razones positivas cuentan, en este caso, con alguna relevancia epistémica y si sí, cuál es. Veamos primero qué nos puede decir el reduccionista a este cuestionamiento.

La respuesta del reduccionista es que el papel de las razones positivas es sumamente relevante, de hecho cree que es lo que mayormente se necesita para obtener conocimiento testimonial. Pero esto está lejos de ser cierto. Porque en un caso como éste existen propiedades no testimoniales, esto es, las propiedades del grupo de colaboración epistémica, que tienen una contribución y relevancia significativa en la fiabilidad del testimonio: hubo una serie de pasos experimentales y prácticas científicas y sociales que arrojaron ciertos resultados y que posibilitaron e hicieron válida la afirmación del líder del CERN. Entonces, claramente hay algo más allá de las razones positivas que resultan de las propiedades del testimonio que es epistémicamente relevante y que el reduccionista parece estar dejando fuera.

El reduccionista, en consecuencia, podría verse tentado a argumentar que el receptor entonces requiere de ofrecer razones positivas que estén basadas en las propiedades del grupo epistémico. Sin embargo, este movimiento está lejos de ser práctico y posible. ¿Por qué? Por dos características de los grupos de colaboración epistémica como CERN, que enseguida describo. La primera de ellas es la opacidad. La opacidad es aquella característica que la estructura y las propiedades de los grupos de colaboración epistémica tienen, debido a que se encuentran socialmente distribuidas, es decir, cada participante del grupo tiene responsabilidades distintas al resto. Siendo esto así, dadas las responsabilidades distintas y la capacidad de los integrantes, el conocimiento de la estructura o de las propiedades del grupo es, en términos prácticos, inaccesible, incluso para los mismos integrantes del grupo de colaboración epistémica. Este conocimiento de la estructura o propiedades del grupo servirían como conocimiento de fondo para poder justificar su fiabilidad general, construir razones positivas para mostrar que un testimonio producto del grupo puede transmitir/generar conocimiento testimonial. Pero si no es accesible incluso para los integrantes mismos del grupo de colaboración, entonces será mucho menos accesible para un receptor que se encuentra fuera del mismo.

La segunda característica de los grupos de colaboración epistémica es la experticia local. Esta característica se refiere al hecho de que los grupos de colaboración epistémica, *qua* grupo epistémico, reflejan una experticia grupal (por decirlo de alguna forma), por ejemplo, a detectar la partícula de Higgs, pero no así los participantes de manera individual.

En las tablas logarítmicas de Prony¹²², por ejemplo, los participantes tenían apenas habilidades aritméticas rudimentarias, pero *en conjunto* calculaban cifras enormes y problemas complejos; ignoraban incluso la estructura y las propiedades del grupo. En palabras de Hutchins: «[one] can embed a novice who has social skills but lacks computational skills in such a network and get useful behavior out of that novice and the system (1995: 224)». Por lo tanto resulta impráctico, sino es que imposible, para un receptor del testimonio del líder del CERN construir razones positivas basadas en las propiedades del grupo colaborativo, pues incluso los integrantes carecen de habilidades y experticia que les harían comprender el funcionamiento del mismo. En sociedades tan complejas como las actuales, muchos de nosotros tenemos simplemente habilidades sociales y carecemos de esas habilidades computacionales necesarias para ofrecer razones positivas a favor de un testimonio producto de un grupo de colaboración epistémica basadas en su estructura o propiedades¹²³.

El reduccionista podría insistir argumentando que quizás un receptor no cuente con la capacidad de ofrecer razones particulares y detalladas de la estructura de un grupo de colaboración como el CERN, pero que, con un poco de investigación, podría acceder a cierto o incluso a un amplio conocimiento de éste, lo cual permitiría que ofreciera las razones positivas que el reduccionismo parece exigir. Sin embargo, esta reacción me parece nuevamente inadecuada, por dos razones. La primera de ellas es que la fenomenología habitual de la formación de creencias testimoniales no corresponde con este argumento. Pues parece que la mayoría de las personas, incluso en casos en los que no están involucrados grupos de colaboración epistémica, no forman sus creencias testimoniales aduciendo razones positivas; y en los casos en donde están involucrados grupos de colaboración epistémica, lo llegarían a hacer con razones positivas basadas en las propiedades del testimonio mismo y no en los del grupo epistémico. La segunda razón, que se desprende de esta última, es que de pedirle al receptor que lleve a cabo una investigación de la estructura del grupo para elaborar razones positivas, estaríamos pidiéndole más de lo que, quizás o de hecho, puede llegar a hacer por cuestiones de tiempo o capacidad; por lo tanto, suena a una exigencia bastante impráctica que muchas personas no sólo no llevarían a cabo, sino que no serían capaces.

Por su parte, el teórico que apoya la teoría híbrida tiene la posibilidad de argumentar que las razones positivas tienen relevancia epistémica en la medida que añaden racionalidad o justificación (subjetiva) en el receptor. El reduccionista local vería con buenos ojos esta respuesta, pues diría que una responsabilidad epistémica es necesaria para el conocimiento testimonial; una responsabilidad que se ve justamente reflejada en las razones positivas. Nótese, no obstante, que este tipo de responsabilidad que propone el defensor de la teoría híbrida y del reduccionismo local es una —por decirlo de alguna manera— de tipo fuerte. Hay otras alternativas. Uno podría, por ejemplo, decir, siguiendo al no reduccionista, que un monitoreo subpersonal que, como hemos visto, funciona con base en una sensibilidad proactivamente educada, basta para decir que un receptor es mínimamente un agente epistémicamente responsable y racional, ya que este monitoreo permite descartar que haya razones en contra del testimonio en turno y que funciona bien, incluso, en casos como ALIEN. Por lo tanto, ni la teoría híbrida ni el reduccionismo parecen ser, en principio, superiores en este caso al no reduccionismo y no hay razón para elegirlos. Además, lamentablemente para el reduccionista local, el hecho de que las razones positivas aduzcan

¹²² Para un análisis de las tablas logarítmicas de Prony, véase Babbage (1832).

¹²³ Para un análisis más detallado de la noción de experticia no local, véase Shieber (2012; 2015 & 2020b).

racionalidad o responsabilidad epistémica es compatible, por ejemplo, con que haya otros factores externo-sociales que contribuyan a la fiabilidad del testimonio en turno, como de hecho argumenta la teoría híbrida. Por tanto, parece que las razones positivas en casos como **CERN**, casos en los que el testimonio es producto de grupos de colaboración epistémica, no son necesarias para la existencia de conocimiento testimonial.

Pero entonces ¿cuál es o sería el papel de las razones positivas en un caso como **CERN**? En caso de que se hagan presentes, su contribución sería una justificación subjetiva¹²⁴, (i) que haría que el receptor se sintiera más seguro de aceptar el testimonio, en este caso de un grupo de colaboración epistémica como **CERN**, (ii) o bien como respuesta al cuestionamiento de un tercero de por qué ha creído en el testimonio del líder del **CERN** (como justificación social, es decir, hacer conscientes y compartir las razones a un tercero por las cuales llegó a creer *p*).

Parece entonces que en casos como **CERN** la relevancia epistémica recae fuertemente en procesos externos a la mente del receptor, en este caso: todos los procedimientos del grupo de colaboración epistémica, contrario a lo que afirma el reduccionismo. Y es un caso en donde el no reduccionismo es una mejor descripción de la existencia del conocimiento testimonial, en donde se preserva la racionalidad del receptor sin necesitar las razones positivas, contrario a lo que podría argumentar la teoría híbrida. Si todo esto es así, (1) el reduccionismo tiene graves problemas al lidiar con testimonio producto de grupos de colaboración epistémica, pues las razones positivas no son las únicas, de hecho no son necesarias para la existencia de conocimiento testimonial, en casos como **CERN** y (2) la racionalidad puede salvaguardarse con un mínimo de responsabilidad epistémica que yace en la sensibilidad proactivamente educada de un receptor.

Si lo dicho hasta aquí es correcto, entonces tanto la teoría híbrida y el reduccionismo, como teorías generales, son falsas.

3.2 *El espacio de posibilidades desde aquí y orden argumentativo del resto del capítulo.*

En el capítulo dos he intentado mostrar que tanto el reduccionismo como el no reduccionismo son falsos, debido a que pretenden ofrecer condiciones conjuntamente suficientes. En el presente capítulo crítiqué la posibilidad de una teoría híbrida, argumentando contra la necesidad de las razones positivas en casos como **CERN**. Nótese que *todo* esto no sólo muestra la falsedad de la teoría híbrida, sino también del reduccionismo y del no reduccionismo.

Sin embargo, también podemos llegar a la conclusión que en casos como **ROPA**, el reduccionismo parece ser una descripción del conocimiento testimonial, así como una guía para su obtención. Asimismo, podemos llegar a la conclusión de que en casos como **CERN**, el no reduccionismo parece ser una buena descripción del conocimiento testimonial. ¿Cuál es entonces la respuesta al problema de razones positivas, **PRP**, si las razones positivas no se requieren en ciertos casos pero sí en otros (si ni el reduccionismo ni el no reduccionismo son verdaderos *como teorías generales*)? *Creo que las razones positivas no son necesarias para la adquisición de conocimiento testimonial, sino que a veces contribuyen a la fiabilidad de la creencia testimonial, y otras no.* Precisamente esta posibilidad es la que defenderé de aquí en adelante y la que, creo, permite resolver de la manera más satisfactoria el problema de razones positivas.

¹²⁴ Para una distinción entre justificación objetiva y subjetiva, véase página 16, en la introducción general de esta tesis.

3.3 La presencia intermitente de las razones positivas en la adquisición de conocimiento testimonial.

En el presente apartado quiero argumentar, contra las teorías disponibles hasta aquí, *que las razones positivas a veces contribuyen a la fiabilidad de la creencia testimonial, y otras no*. Para lograr este objetivo, propongo el siguiente orden argumentativo. Comienzo analizando la propuesta de una epistemología del testimonio no idealizada y de su compatibilidad con casos como **ROPA** y **CERN**, ya descritos hasta aquí. Posteriormente clarifico, con esta razón a la mano, el modo en que hay conocimiento testimonial en relación a la intermitencia de las razones positivas. Paso posteriormente a analizar algunas posibles críticas.

3.3.1 Epistemología del testimonio idealizada y no idealizada

Creo que el fundamento para creer que las razones positivas contribuyen en ciertas ocasiones a la fiabilidad de la creencia testimonial y otras no, parte de la plausibilidad de una epistemología del testimonio no idealizada. La epistemología no idealizada es contraria, más no se opone necesariamente, a una epistemología idealizada. La distinción entre epistemología del testimonio idealizada y no idealizada es propuesta por la misma Jennifer Lackey (*por publicarse*) y se diferencian, según ella, según el grado de abstracción de casos reales. En particular, Lackey se concentra en analizar posiciones no reduccionistas frente a ciertos casos específicos¹²⁵. Menciona que estas teorías descansan o dependen de cierta suposición ideal (el hecho de que el testimonio es generalmente fiable), la cual las hace inadecuadas como guías para la obtención de conocimiento testimonial. Prueba de ello es el caso de los *bots*,—que son entidades digitales no humanas que se encargan de compartir o difundir información falsa, entre otras cosas— cuya presencia en el internet es amplia¹²⁶. Por tanto, la suposición de un testimonio generalmente fiable en casos como estos es dudosa y, en todo caso, nos dice Lackey, sería insensato seguir al no reduccionismo debido a que se trata de interacciones testimoniales generalmente no cooperativas. La solución a largo plazo que propone Lackey es desarrollar una epistemología del testimonio no idealizada que «rather than theorizing only about the giving and receiving of testimony in ideal situations, more work needs to be done on how recipients of testimony should navigate the world as it actually is» (26).

Creo que justamente situaciones como lo *bots* de las redes sociales, nos hacen pensar que las razones positivas se requieren en ciertos contextos para la existencia del conocimiento testimonial. En este caso, aunque uno ignore el hecho de que existen *bots* (debido quizás a que nunca ha usado antes las redes sociales), la sección de noticias, por ejemplo, debería de ser revisada de una manera más consciente para llevar a cabo un proceso fiable. Es por eso que uno de los consejos más esparcidos es que uno revise diversas fuentes antes de creer en el reporte de una página de internet o de un *post* de noticias en redes sociales. Por ejemplo, Patrick Lynch (2016) en su libro titulado *The Internet of Us*, aconseja la cultivación de una actitud crítica (la cultivación del entendimiento de las cosas).

Quien ha logrado, no obstante, una crítica más amplia de la epistemología del testimonio idealizada es Gelfert (2019), que hace referencia tanto al reduccionismo como al no reduccionismo. Nos dice: «Yet, as recipients of testimony, we are neither gullible fools

¹²⁵ Lackey se está refiriendo en específico a las teorías de Moran (2006), Burge (1993), Weiner (2003), Audi (1998) y Faulkner (2000 & 2011).

¹²⁶ Se estima que casi el 2/3 de usuarios, por ejemplo, de Twitter son *Bots*. Véase: <https://www.pewresearch.org/internet/2018/04/09/bots-in-the-tweetsphere/>.

nor epistemic detectives; rather, while we often trust what people tell us without close examination, we also frequently reject testimony for all sorts of reasons» (68). Para poder hacer esta afirmación, Gelfert analiza un caso que Coady presenta a favor del no reduccionismo pero que también Fricker toma como prueba a favor del reduccionismo. Con esto muestra que el método utilizado —*null setting*— no es del todo eficaz, pues no logra dirimir la discusión entre estos bandos opuestos. La razón principal de que esto sea así es que dicho método propone casos que se encuentran desencajados de todo contexto, es decir, son abstractos. Esto permite que el caso pueda acomodarse a los intereses de las posiciones competidoras. En palabras de Gelfert:

If one were to focus merely on what is explicitly stated about the immediate testimonial exchange – an anonymous voice telling Coady to pay a seemingly random amount of money – Fricker’s conclusion that we should not take such testimony on blind faith, seems quite plausible. Yet, once we factor in the (entirely implicit) causal history of how the encounter came about – with Coady looking up the phone company’s tollfree customer service number, perhaps choosing from a range of options (“Press ‘1’ for inquiries about your bill, ‘2’ for...”), giving the customer service representative his account details, etc. – trusted acceptance of the resulting testimony seems entirely warranted. All the evidence that was utilized by Coady to seek out this particular source of information should legitimately also count as evidence in support of what he is told. Once one recognizes the evidential significance of testimonial contexts and histories, Coady’s and Fricker’s dispute over what may, or may not, be read into Coady’s claim that no thought of questioning his interlocutor occurred to him because there was “nothing hesitant or suspicious about the unknown communicant’s responses” – whether it indicates a default stance of trust or whether, on the contrary, it is the outcome of inferential monitoring – almost becomes a side issue. (Gelfert 2019: 69)

De esta cita hay dos cosas importantes que rescatar. La primera es que el método utilizado por la epistemología del testimonio idealizada, que es el análisis de casos, está sujeto a las consideraciones e intereses del teórico del testimonio. Así como Coady ha diseñado el caso para sus propósitos, cualquier reduccionista —en este caso Fricker— podría también modificarlo para sus intereses. El diagnóstico es que el método muestra que dicho análisis no puede no estar contaminado con el prejuicio o la idiosincrasia del teórico. La segunda es que, si bien aun estando el caso —o los casos— desencajados de la realidad y que cuentan con el prejuicio o la idiosincrasia del teórico, no se encuentra del todo apartado de la realidad. Lo positivo que podemos sacar de dicho método y, por tanto, del análisis de Gelfert es que la información contextual o los detalles en el caso son importantes. Justamente al final del artículo, Gelfert argumenta que existen diferentes formas de conocer el contexto del testimonio, desde información obtenida por la cultura del contexto, hasta el cine y el arte en general que pueden proveer información sobre las costumbres de los individuos.

Esto muestra, entre otras cosas, el hecho de que no existe una única teórica correcta. Los detalles de la situación en la que es proferido el testimonio cuentan, en mayor o menor medida, para el análisis de la obtención de conocimiento testimonial. Muestra asimismo, que existe una falsa dicotomía entre reduccionismo y no reduccionismo, la cual surge debido a la idealización de los casos y métodos utilizados.

ALIEN es prueba de que este método no es del todo adecuado. Como veíamos, este caso da lugar a intuiciones distintas que pueden apoyar al no reduccionismo. Esto debido a que la descripción de Lackey se limita y, por tanto, deja fuera detalles importantes que harían más rica y comprensible la situación, permitiendo que se dirima la discusión. La realidad [social] es más compleja de lo que se nos suele presentar. Alguien podría replicar aquí que mi caso, **ROPA**, es también un caso que está desencajado de la realidad y que, por tanto, cae en la misma crítica que ALIEN. Ante esto, respondo que existen diferencias importantes entre mi caso y el de ALIEN. Mientras que ALIEN describe una situación difícil de concebir o es una situación poco común, **ROPA** no lo es, pues, ¡cuántas veces no nos hemos visto obligados a repensar mejor una compra de cualquier sitio de internet o centro comercial, o bien de cualquier sitio en general! Asimismo, en **ROPA** el proceso deliberativo es desencadenado por una sensibilidad (al contexto) o bien por una sensibilidad proactivamente educada, lo cual es compatible con el hecho de que tanto el reduccionista como el no reduccionista podrían explicar la suspensión del juicio y, en todo caso, el rechazo del testimonio. Es decir, a diferencia de ALIEN, el caso que propongo permite que se agreguen detalles al caso y la problemática que intentar señalar y erradicar es la misma: podemos tener conocimiento testimonial por otra vía distinta a la aceptación por *default* cuando los procesos externos a la mente del individuo no son fiables. Es por eso mismo que creo que el reduccionismo no logra describir todos los casos de conocimiento testimonial existentes (no debe ofrecer condiciones necesarias y conjuntamente suficientes), sino sólo unos cuantos de ellos.

Esta defensa que hago de **ROPA**, insisto, como decía al final del capítulo dos¹²⁷, es compatible con el hecho de que si se agrega que María posee una sensibilidad proactivamente educada respecto a la ropa y todo lo que se le relacione (quizás María ya ha visitado el centro comercial varias veces y conoce, incluso, un poco a las vendedoras de cada local) entonces se dirime nuevamente la discusión: el no reduccionismo parece tener una descripción correcta para el rechazo o suspensión del juicio del testimonio en turno, pero ello no desestima la crítica contra el mismo: hay otras posibilidades igual de viables para la descripción de conocimiento testimonial, la obtención del mismo a través y sólo a través de las razones positivas dada la ausencia de factores fiables socio externos. **ROPA** y la discusión que se desprende del mismo, entonces, atiende adecuadamente a lo que Gelfert nos dice: nos muestra que hay que atender al contexto y los detalles de descripción del mismo, porque son quienes dirimen la discusión entre ambos bandos. Nos enseña que hay que *des-idealizar* a la epistemología del testimonio y que las razones positivas, dada esta complejidad del mundo social, pueden contribuir a la fiabilidad de la creencia testimonial en ciertos casos y en otros no.

Pero **ROPA** no es el único caso que es compatible con la epistemología del testimonio no idealizada. También lo es **CERN**, aunque por razones distintas. **CERN** es un caso que ha sucedido. Un caso que muchos de nosotros pudimos presenciar y leer al respecto. Es un proyecto que está siendo discutido por las grandes mentes. Es un caso que no sólo no está desencajado del mundo real, sino que también es ejemplo paradigmático de todas las veces que obtenemos conocimiento testimonial a causa del testimonio producto de grupos de colaboración epistémica. Otros casos parecidos a **CERN** son: el testimonio de un médico de que un paciente se encuentra bien después de interpretar los análisis de varios estudios, las noticias de un periódico o noticiero, que muchas veces no dependen de quien está ofreciendo

¹²⁷ Véase páginas 84-85.

la noticia, los comunicados de la OMS de que la vacuna contra la Covid-19 es confiable y que no producirá ningún daño en la población, entre otros muchos casos reales y de la vida cotidiana.

Uno podría preguntarse si esta postura desvaloriza la idea de un pensamiento crítico, que parece tener un valor por sí mismo, ya que permite que sepamos cosas con un mínimo esfuerzo. Preocupaciones, por ejemplo, como la de Fricker que nos dice:

Epistemic dependence on others is troubling first because it is risky—there are many motives for deceit, and causes of honest error, on the part of each of us; and while each can try to trust only where there is ground to expect sincerity and competence, as elaborated below, each link in a chain of testimonial transmission incurs its own risk of error. It is troubling second, because along with the epistemic dependence on others comes a no less risky practical dependence on them, in many areas—for instance, for maintenance of all the technological devices on which one depends every day, from electric lighting to computer to driving one’s car, and so forth. Third, epistemic dependence on others, while it extends one’s knowledge base so enormously, also lessens one’s ability rationally to police one’s belief system for falsity. There are many things a layperson believes for which she would not know how to assess the scientific evidence which supports them, even if presented with it. This being so, these beliefs of one will lack the characteristic sensitivity to defeating evidence, should it come along, which is usually taken to be a hallmark of belief which amounts to knowledge. (Fricker 2006: 242)

O bien la de Lynch que nos dice lo siguiente respecto al entendimiento (actitud crítica) frente a las redes sociales:

[...] “knowing” does not name a single kind or cognitive process, except in the minimal sense that to know is to have a grounded sense of what is true. To know can mean being receptive, or being reasonable, or understanding. Yet that is only part of the story. [...] Our digital form of life tends to put more stock in some kinds of knowing than others. Google-Knowing has become so fast, easy and productive that it tends to swamp the value of other ways of knowing like understanding. And that leads to our subtly devaluating these other ways or knowing without our even noticing that we are doing so—which in turn can mean we lose motivation to know in these ways, to think that the data just speaks for itself. And that’s a problem—in the same way that our love affair with the automobile can be a problem. It leads us to overvalue one way to where we want to go, and as a result we lose sight of the fact that we can reach our destination in other ways—ways that have significant value all their own. (Lynch 2016: 180)

Creo que no, que no desvaloriza el pensamiento crítico, pues el hecho de que el conocimiento testimonial sea posible con un mínimo esfuerzo en el caso del no reduccionismo, de ello no se sigue de ninguna forma que no cultivemos el pensamiento crítico y la autonomía epistémica. Porque a pesar de que muchas veces no resulte necesario dar razones positivas para decir que sabemos por el testimonio de un tercero, de ello no se sigue, en ningún sentido, que se aconseje la pereza mental. La cultivación de la actividad crítica es, como lo dice

Lynch, valiosa por sí misma independientemente de si no es necesaria para todos los casos de obtención de conocimiento testimonial.

Por lo tanto, parece que la intermitencia de razones positivas es apoyada por la visión de una epistemología no idealizada, que por sí misma presenta buenas razones para ser desarrollada.

3.3.2 *El testimonio y sus diversos contextos.*

Tenemos hasta aquí casos como **ENOJO 2**, **ROPA** y **CERN** que parecen indicarnos que contrario al reduccionismo y a la teoría híbrida las razones positivas no son necesarias; y contrario al no reduccionismo, *que a veces contribuyen a la fiabilidad de la creencia testimonial, y otras no*. Además tenemos una propuesta metodológica, externa a esta teoría —la des-idealización de la epistemología del testimonio— que nos indica la pertinencia de atender al contexto en el que se dan los actos testimoniales de manera que nos permita dirimir la discusión entre reduccionistas y no reduccionistas. Pero ¿cómo funciona exactamente dicha variabilidad de las razones positivas? Enseguida daré una visión más amplia de esta idea.

¿En qué situaciones estoy afirmando que las razones positivas contribuyen a la fiabilidad de la creencia testimonial y en que otras no? En casos como **CERN**, es decir, testimonio producto de grupos de colaboración epistémica, no son indispensables, aunque podrían estarlo sin problema alguno. En casos como **ROPA**, *donde no existe un proceso fiable social y externo al emisor*, deben estar ya sea para suspender el juicio, rechazarlo y, *si el contexto es uno que le permite al receptor llevar a cabo una revisión de la información que recibe (del testimonio)*, puede llegar a tener conocimiento testimonial.

¿Cuáles son las condiciones que deben estar en casos como **CERN**, es decir: testimonio producto de grupos de colaboración epistémica, para decir que un receptor tiene conocimiento? Son las condiciones que ofrece el no reduccionismo. Es decir:

CT/NoRed: para todo emisor, **A**, y receptor, **B**, **B** tiene conocimiento testimonial sobre la base del testimonio p o θ de **A** *si y sólo si:*

(**BT**): **B** cree que p o q con base en el contenido del testimonio de **A**.

(**V**): p o θ es verdadero.

(**CV**): El testimonio p o θ es fiable o conductor a la verdad.

(**E**) El entorno en el que **B** recibe el testimonio p o θ de **A** es adecuado (el entorno contribuye a su fiabilidad).

(**MT**): El monitoreo epistémico subpersonal de **B** es fiable.

(**Rev**) No hay presencia de revocadores no revocados.

Estas condiciones del no reduccionismo cubren casos como **CERN** principalmente porque las bases epistémicas del mismo son los procedimientos sociales del grupo de colaboración epistémica, es decir, se encuentran mayoritariamente en un proceso externo a la mente del receptor. Ello no quiere decir que el receptor no tenga responsabilidad epistémica o que deba recibir la información a ciegas. La condición de monitoreo, **MT**, tiene el papel de señalar y representar una responsabilidad epistémica mínima, de manera que el receptor sea proactivamente sensible a los posibles revocadores de la información que recibe. A pesar de que, como veíamos en el capítulo dos, **MT** es una condición no deseable como condición de

una teoría (general) que pretende describir *todos* los casos de testimonio, es suficiente para casos en donde las bases epistémicas de una creencia testimonial dependen de un proceso social como el de grupos de colaboración epistémica. El monitoreo de cualquier modo sigue siendo uno que opera, al menos, para filtrar que la información entrante no sea incoherente o bien que sea coherente. *Es decir, qué tan buena sea la aceptación o el rechazo de un testimonio dependerá de la calidad (veracidad) de las creencias que el emisor ya posee.*

Esta descripción del conocimiento testimonial —la descripción del no reduccionismo— que es producto de un testimonio y que es respaldado por el proceso de un grupo de colaboración epistémica, no sólo sirve para describir procesos sociales que arrojen resultados científicos. También sirve para describir situaciones más cotidianas o cuasiformales. Por ejemplo, cuestiones de salud pública, reportes periodísticos o noticias del día a día, información dada en un salón de clases. Hagamos explícitos algunos de estos casos.

Piense el lector, por ejemplo, en el caso de un paciente x que se somete a una serie de estudios. En estos estudios están presentes durante todo el proceso: laboratoristas, enfermeras, instrumentos de laboratorio, técnicos, computadoras, entre otros individuos e instrumentos que le otorgan fiabilidad al proceso. El resultado de este proceso es una hoja de reporte que el médico en turno interpreta y delibera si indican un estado de salud adecuado o inadecuado del paciente x . Al interpretar, el médico suele decirle a su paciente: «Usted se encuentra bien de salud» o «Usted no se encuentra bien de salud». Que cualquiera de estos testimonios sea posible y fiable es gracias a todo el proceso que le precede. El paciente x llega a saber si está o no bien de salud en caso de que se cumplan todas las condiciones del no reduccionismo, arriba enunciadas. Muchas de las veces, como el lector podrá ver, se cumplen dichas condiciones y podemos llegar a saber que p a partir de un testimonio producto de grupos de colaboración epistémica.

Otro caso es uno de índole reciente, que tiene que ver con un problema de salud pública. Actualmente (años 2020-2022) estamos viviendo una pandemia causada por el virus SARS-CoV-2 causante de la enfermedad Covid-19. El hecho de que muchos de nosotros sepamos que este virus existe y por tanto la enfermedad que causa es, en gran parte, gracias al estudio de diversos grupos de colaboración epistémica de científicos, médicos y laboratoristas. Que el líder la OMS (Organización Mundial de la Salud) o la OMS como grupo, pueda afirmar y haya dicho «Los datos indican que existe un nuevo tipo de coronavirus que explican el conglomerado de casos de neomonía en Wuhan»¹²⁸, fue en gran parte gracias a todos los reportes y estudios de todos los científicos involucrados, es decir, gracias al proceso fiable de un grupo de colaboración epistémica. Muchas personas que llegaron a creer en esta afirmación, es decir, personas que no tuvieron revocadores no revocados, pudieron llegar a saber que p gracias al testimonio de la OMS. Pero nótese que muchas otras no. Este último grupo de personas no llegaron a saber, no porque el proceso del testimonio de la OMS no fuera fiable, sino porque contaron con otro tipo de creencias que contradecían mucho de lo que la OMS o el líder de la OMS llegó a afirmar, es decir, llegaron a tener revocadores psicológicos (y seguramente falsos) no revocados. Esto bloqueó su adquisición de conocimiento testimonial. El caso de la enfermedad del Covid-19 es un caso del que puede analizarse a profundidad. Desde la existencia misma del virus y la enfermedad, hasta la eficacia de las vacunas que actualmente intentan controlar la pandemia mundial. Mucha gente

¹²⁸ Véase: <https://www.who.int/es/news/item/27-04-2020-who-timeline---COVID-19>. El lector puede encontrar en esta página una cronología de todas las afirmaciones de la OMS desde la aparición del nuevo coronavirus.

llegó a saber que las vacunas eran eficaces y que no eran para instalar un chip que tomaría control de nuestra decisiones, y se vacunaron o lo han hecho, pero muchas otras no y fueron quienes no se vacunaron o no lo han hecho. Nótese que el hecho de que se cumplan las condiciones del no reduccionismo y, por tanto, que haya conocimiento testimonial sobre la Covid-19 tiene gran impacto en nuestra situación de salud y también política.

Los reportes de noticias en periódicos o cualquier otro medio, asimismo, depende de un grupo de colaboración epistémica quizás no tan complejo como las anteriores, pero sigue siendo grupo de colaboración epistémica. Están involucrados diferentes agentes que posibilitan la fiabilidad. Un caso particular que es de llamar la atención, es la información proferida en un salón de clases. Mucha de la misma, sobre todo aquella que tiene que ver con afirmaciones científicas, tiene como respaldo los procedimientos de grupos de colaboración epistémica como la teoría de la evolución, los fundamentos de la química, la física, entre otras materias. Como veíamos en la introducción general (páginas 18-21) en este contexto hay casos en los que el emisor, el profesor, no llega a creer lo que afirma y aún así el receptor llega a saber. Mucha de la información dada en el salón de clases, entonces, tiene como respaldo una serie de procedimientos científicos que cumplen o pueden llegar a cumplir las condiciones que expresa el no reduccionismo.

Pero, ¿las condiciones del no reduccionismo hasta aquí enumeradas sólo cubren casos en donde están involucrados grupos de colaboración epistémica? La respuesta inmediata es *no*. Basta con revisar la cantidad de testimonios según su contenido, que he presentado en el capítulo uno¹²⁹. Por ejemplo, piense el lector en el primero que he mencionado: testimonio mundano, que se refiere al testimonio sobre información más común o personal. Como veíamos, la fenomenología de dicho testimonio era la aceptación por *default*, debido a la probabilidad de ser más verdadero que falso. Si, por ejemplo, alguien me dice en una reunión que ha nacido el 12 de marzo, no tendría por qué dudar de él, a menos de que encuentre razones en contra de este testimonio. Así, si además cumple con las condiciones que acabo de enumerar en la página anterior uno bien podría decir que quien recibe este testimonio tiene conocimiento testimonial. Lo mismo sucede sobre la petición de alguna dirección, el menú del día de hoy, o bien si hay o no leche en el refrigerador. Luego, el no reduccionismo, como lo he presentado, parece ser una teoría que también cubre casos de la vida cotidiana.

O bien, piense el lector en nuestro caso **ENOJO 1** del capítulo dos:

ENOJO 1: Raúl y Romina son pareja desde hace 30 años. Por lo cual, confían mutua y plenamente. Tanto Raúl como Romina han sido, al menos entre ellos, personas fiables y creyentes competentes: cada vez que afirman algo para el otro se aseguran que sea enteramente verdadero y que se sientan plenamente confiados que es el caso (principalmente porque consideran que la verdad juega un papel sumamente importante en una relación de pareja). Un día, Raúl y Romina se encuentran platicando sobre la familia de Romina, con quien Romina no tiene una buena relación, sobre todo con su madre (se han separado, por razones personales, desde hace 10 años y Romina se encuentra muy **enojada**). Su madre ha intentado acercamientos con ella, pero Romina se ha negado rotundamente. Durante la plática, Raúl le dice a Romina que «Su madre ha merodeado su casa el lunes por la mañana». Raúl no muestra ningún tipo de señales o indicadores de engaño o manipulación. Resulta que es cierto, que la madre de Romina ha merodeado la casa de ambos el lunes por la

¹²⁹ Véase página 29.

mañana, que Raúl de hecho la vio (por lo que habla desde el pleno conocimiento). Por lo tanto, a través de ese testimonio, Romina *sabe* que su mamá merodeaba su casa el lunes por la mañana.

En **ENOJO 1**, aunque Romina termine por ofrecer razones positivas, el no reduccionismo podría describir muy bien la obtención de conocimiento testimonial. Se cumplen todas las condiciones: forma su creencia con base en el contenido del testimonio, es verdadero, es fiable (Romina puede basar su creencia en su sensibilidad sobre la actitud epistémica de Raúl que, a través del tiempo, ha sido impecable), y el entorno contribuye adecuadamente a la formación de su creencia. Hasta aquí la exposición del no reduccionismo.

¿Qué pasa con los casos en los que el reduccionismo parece ser una mejor respuesta y descripción del conocimiento testimonial? Casos como **ROPA** parecen indicar que las razones positivas son requeridas no sólo para suspender el juicio racionalmente, sino también para obtener conocimiento testimonial. **ROPA** es un caso en el que el trabajo positivo del agente —las razones positivas— son necesarias para que el proceso sea fiable y, por tanto, que haya conocimiento testimonial. En este sentido, el conocimiento testimonial es mejor descrito por las condiciones del reduccionismo, las cuales son:

CT/RED: Para todo emisor, **A**, y receptor, **B**, **B** tiene conocimiento (testimonial) sobre la base del testimonio p o θ de **A** *si y sólo si*:

(**BT/Red**) La creencia de **B** que p o q está causada, *en parte*, por el contenido del testimonio de **A**.

(**V**) p o θ es verdadero.

(**RP**): **B** tiene razones positivas adecuadas para aceptar el testimonio de **A**.

Si lo dicho hasta aquí respecto al reduccionismo es cierto, entonces los casos de conocimiento testimonial descritos por el reduccionismo pueden expandirse. Por ejemplo:

HERMANO: Cristina tiene un amigo, digamos Alex, que es sumamente mentiroso, no es confiable en muchos temas, continuamente bromea sobre muchas cosas sin aclarar que son broma y Cristina sabe todo esto. Es decir, es un emisor sumamente desconfiable. Alex afirma en cierta ocasión que tiene un hermano de 10 años (Cristina nunca lo ha visto). Sin embargo, Cristina decide suspender el juicio porque en una ocasión que la madre dejaba en la universidad a Alex, ésta le dijo que quería que estuviera puntualmente a su salida, ya que tendría que ir por Omar. Es decir, María tiene revocadores no revocados sobre dicho testimonio en turno (porque Alex es sumamente desconfiable) pero también indicadores de que esta vez Alex está probablemente diciendo la verdad (según lo que ha escuchado de la madre). Cristina, entonces decide investigar preguntándole a la madre si es cierto o no lo que le ha dicho Alex. Su madre lo confirma en una ocasión que visita su casa, le muestra fotos de su hijo Omar de 10 años y además le presenta a Omar quien confirma que es hermano de Alex, con quien comparte visiblemente muchos rasgos físicos.

En este caso, aun cuando Cristina puede suspender el juicio con base en su sensibilidad o conocimiento de la actitud de Alex (es decir, el no reduccionismo puede muy bien explicar por qué Cristina no debería formar la creencia correspondiente), llega a saber que p a través

y sólo través de razones positivas que ha formado a partir de la plática que tuvo con la madre de Alex sin requerir relevantemente de ningún proceso externo o social para la fundamentación de la creencia en turno. El lector podrá percatarse que el proceso que tiene que llevar a cabo Cristina es uno amigable con sus limitantes cognitivas y que la contribución de los procesos externos o sociales son insuficientes para la fiabilidad del testimonio, ya que el testimonio de Alex no es fiable (razones por las cuales Cristina hace bien en suspender el juicio). Alguien podría decir que, en este caso, sus razones positivas están en deuda con el testimonio mismo, pues al final depende de dos testimonios más: el de la madre y el de Alex. Pero nótese que estos testimonios, *en primer lugar*, están lejos de ser confirmados, incluso por Alex, su hermano mismo, ya que difícilmente alguno de ellos presencié el parto. *En segundo lugar*, decíamos en el apartado 2.2.1.1 que las razones positivas pueden ser un testimonio siempre y cuando no están en última instancia basadas testimonialmente y el caso de los testimonios de la madre de Alex y de Omar son de una fuente directa. Además, Cristina tiene evidencia del parecido físico de Alex, lo que agrega plausibilidad al testimonio tanto de la madre como de Omar.

Si **HERMANO** es un caso plausible, ya que no hay ninguna condición del no reduccionismo y, a pesar de esto, podemos decir que Cristina tiene conocimiento testimonial, entonces el reduccionismo es nuevamente correcto porque parece describir adecuadamente que hay conocimiento testimonial en este caso específico.

Podría decirse también que estos casos son nuevamente idealizados. No obstante, creo que son lo suficientemente cercanos a casos del mundo real, cuya estructura está presente y puede moldearse según sean las características del contexto en el que se profiere el testimonio, que es justo lo que intento argumentar a partir de ellos. Uno puede agregar o quitar información, uno puede describir un caso del mundo real y notará que en algunos de ellos esta estructura está presente.

Pero el reduccionismo no sólo puede cubrir casos en donde el esfuerzo que se le pide al receptor sea mínimo, sino también en aquellos en donde éste haga un *esfuerzo máximo*. Piense el lector, por ejemplo, en los científicos que han confirmado la teoría de la relatividad de Einstein. Ellos han recibido un testimonio verdadero de las publicaciones del mismo Einstein, pero han hecho un esfuerzo incansable por probar su veracidad, lo cual consiste en buscar un conjunto de razones positivas a favor de la teoría y de la revocación de potenciales revocadores de la misma. Sin todo este esfuerzo máximo, que resultó en estas razones positivas, nunca podría haberse probado la teoría.

Bajo esta línea, uno podría pensar que la misma teoría híbrida tiene cabida en mi propuesta. Y de pensar esto, el lector no estaría equivocado. Porque en ciertos contextos, distintos a los de grupos de colaboración epistémica en donde el procedimiento es unívoco como el del CERN, la necesidad de razones positivas resulta necesaria. ¿Qué casos? Los casos mismos, por ejemplo, que menciona Jennifer Lackey: las redes sociales junto con los *bots* existentes en ellas. Uno podría aceptar sin problema alguno que el internet es una fuente amplia y pertinente de conocimiento testimonial. Pero también podría aceptar fácilmente lo contrario: que es una fuente de información falsa o engañosa. Ante la probabilidad de que este contexto sea igualmente engañoso que adecuado para la obtención de conocimiento testimonial, parece pertinente no sólo que se cumplan las condiciones del no reduccionismo, sino también agregar el papel de las razones positivas para evitar la irracionalidad. Sin las razones positivas, sería justamente irracional creer, por ejemplo, en la sección de noticias en la primer columna a la que se le dé clic o al primer comentario en Twitter respecto a un hecho que ha sucedido en otra parte del mundo. Nótese la diferencia del contexto de las redes

sociales y el del CERN, que es un grupo de colaboración epistémica. Mientras que el proceso del CERN es uno altamente exigente y con los más altos estándares de revisión —es decir, es un proceso fiable por sí mismo—, las bases epistémicas de mucha de la información de las redes sociales es defectuosa.

Para que esto quede más claro, imagine el lector un caso en el que alguien obtenga conocimiento testimonial vía redes sociales, como Twitter, Facebook o Instagram. Imagine que un sujeto x llegue a leer que «el presidente de México tiene Covid-19». Supongamos que se cumplen todas las condiciones que dicta el no reduccionismo, pero, como hemos visto, dada la probabilidad de que sea información falsa —sobre todo porque se trata de asuntos políticos— lo racional y pertinente sería revisar en más de una fuente de información. Entonces la propuesta que pongo sobre la mesa también considera que la teoría híbrida tiene cabida con las siguientes condiciones ya antes enunciadas:

CT/Thíbrida: para todo emisor, **A**, y receptor, **B**, **B** tiene conocimiento testimonial sobre la base del testimonio p o θ de **A** sólo si:

(**BT**): **B** cree apropiadamente que p o q con base en el contenido del testimonio de **A**.

(**V**): p o θ es verdadero.

(**CV**): El testimonio p o θ es fiable o conductor a la verdad.

(**E**): El entorno en el que **B** recibe el testimonio p o θ de **A** es adecuado (el entorno contribuye apropiadamente a su fiabilidad).

(**RP**): **B** tiene razones positivas adecuadas para aceptar el testimonio de **A**.

(**Rev**) No hay presencia de revocadores no revocados.

Dada estas condiciones podrían existir dos posibles réplicas. La primera de ellas podría señalar que la teoría híbrida no es del todo adecuada para describir casos de conocimiento testimonial en contextos de redes sociales, porque no se cumple con **E**, pues el entorno o contexto de redes sociales es uno en el que el medio no parece contribuir adecuadamente al proceso. Ante esto respondo que **E** puede cumplirse en función del tipo de contenido que uno está consumiendo en redes sociales. Es decir, el entorno se acorta cuando, por ejemplo, uno revisa noticias. En este sentido es un más fácil que se cumpla **E** que si uno toma como referencia la totalidad de las redes sociales. Y las razones positivas siguen siendo necesarias aunque se acorte el entorno, porque dicho entorno sigue formando parte de un contexto que cuenta con muchas noticias falsas o engañosas.

La segunda réplica retoma la crítica que le he hecho la teoría híbrida, a saber: que la necesidad de razones positivas está fundada en un razonamiento circular. A esto respondo que en el caso de redes sociales no surge la circularidad debido justamente a la razón por la que uno puede decir que un agente llega a ser irracional. En ALIEN —caso que propone Lackey— el receptor es irracional si no hay razones positivas. Pero en el caso de las redes sociales, el receptor llega a ser irracional dada la probabilidad de que se encuentre con información falsa. Así, la única forma de aminorar o eliminar dicha probabilidad es ofreciendo razones positivas. En otras palabras, el problema del argumento de Lackey es el ejemplo o experimento mental que utiliza, en el que la única justificación de por qué el receptor es irracional es que no hay razones positivas.

Si todo lo dicho hasta aquí es correcto, la conclusión de *que las razones positivas no son necesarias, sino que a veces contribuyen a la fiabilidad de la creencia testimonial, y otras no*, parece pertinente. Nótese que esta conclusión es adecuada para explicar el rechazo,

aceptación o suspensión del juicio del testimonio. Su rechazo o suspensión del juicio puede darse si el receptor cuenta con una sensibilidad proactivamente educada, o si cuenta con razones positivas y, asimismo, su aceptación. Es decir, hay diversas formas, reduccionistas y no reduccionistas, para responder adecuadamente al problema del testimonio.

3.3.4 Posibles críticas y respuestas a las mismas

Enseguida me dispongo a exponer algunas potenciales críticas a la postura que he propuesto. Asimismo, ofreceré algunas respuesta a las mismas.

Una primera crítica podría ser que mi teoría parece ser relativista, ya que no ofrezco un conjunto de condiciones que expliquen *todos* los casos concretos de conocimiento. Ante esto respondo que no se trata de una teoría relativista, sino de una que va contra teorías generales del testimonio. Esto significa, como ya adelantaba que, no propongo una sola teoría para explicar *todos* los casos de conocimiento testimonial. Significa, en otras palabras, que reconozco la complejidad social-humana y la diversidad contextual. Del mismo modo, esta teoría no es relativista, ya que las condiciones que explican la existencia de conocimiento testimonial son condiciones, que, como decía en la introducción general, ofrezcan una justificación objetiva¹³⁰. Uno puede observar todas las condiciones y que con ellas busco describir el proceso, objetivamente hablando, fiable y disponible para un emisor falible¹³¹.

Una segunda crítica sería señalar que el papel que le atribuyo a las razones positivas en casos como CERN, el hecho de que de cualquier manera funcionan como justificación *social* ante el cuestionamiento de un tercero¹³², refleja un papel más importante del que de hecho le estoy dando, ya que si me vuelvo incapaz de responderle a un tercero el por qué creo lo que dice el líder del CERN, podría decirse que no sé a partir del testimonio en cuestión. Ante esto respondo que ciertamente parece necesario que sea capaz de responder ante el cuestionamiento de un tercero para que alguien más me atribuya conocimiento testimonial, pero eso no elimina el hecho que antes del cuestionamiento yo sabía que *p*. Es decir, se trata de dos momentos temporales distintos. En un momento *T1*, cuando he recibido el testimonio del líder del CERN yo sé porque no tenía a la mano revocadores no revocados. Pero en un momento *T2* ante el cuestionamiento de un tercero podría llegar a tener revocadores (dudas) no revocados, lo que bloquearía mi adquisición de conocimiento. Es necesario insistir o señalar nuevamente que es importante la calidad de los revocadores no revocados en *T2*, pues podrían ser dudas o creencias falsas, lo que igualmente bloquearía la adquisición de conocimiento testimonial, pero podrían no ser un obstáculo de ser ignorados o desatendidos, dada su injustificación. Por ejemplo, que alguien llegue y nos diga que no debo creer en el testimonio del líder del CERN porque es un invento del gobierno para crear un hoyo negro y eliminar a la población no deseada.

Una tercera preocupación sería señalar que en casos como CERN no es claro quién más, aparte del receptor, posee conocimiento. Por ejemplo, una epistemología comunitarista podría decir que hay conocimiento grupal en CERN, el cual *no* se reduce al conocimiento

¹³⁰ Véase página 16.

¹³¹ Si alguien insiste en que se trata de una teoría relativista, podría aceptar su punto, pero se trataría de una teoría intermedia entre un relativismo *nihilista* (que no cree que existan criterios objetivos para el conocimiento) y una teoría objetivista robusta (que considera que existe sólo un conjunto de condiciones o criterios exclusivos para la obtención de conocimiento). Lo que, por ejemplo, Goldman (2014: 95-97) llama un relativismo basado en el objetivismo.

¹³² Véase página 94.

particular de los individuos que componen a la red social¹³³. Ante esto respondo que no defiendo ninguna clase de comunitarismo. La tesis que defiendo, en cualquier caso, es un anti-individualismo epistemológico, pero no así un anti-individualismo *ontológico*. Creo, en otras palabras, que los únicos entes que pueden tener conocimiento son agentes individuales con mentes. Esto puede defenderse bajo dos frentes. El primero siguiendo la tesis de generación que he propuesto en la introducción general¹³⁴. En ella decíamos que lo importante son las palabras, más que los estados mentales del emisor o, en el caso de CERN, de quienes constituyen el grupo de colaboración epistémica, para la generación o transmisión de conocimiento testimonial. Así, los datos, la información o el testimonio que sea producto de un grupo de colaboración epistémica pueden llegar a ser creídos por el líder del CERN, por algunos, quizás por todos, los que forman parte del grupo de colaboración epistémica y, sobre todo, por cualquier receptor que escuche y llegue a creer en el testimonio en turno. El segundo frente por el que puede defenderse un individualismo *ontológico* es argumentar que no hay propiedades agrupables del agente grupal que permitan individualarlo. Si existiera y además tuviera mente podríamos identificarlo a partir de su propia constitución física. Los únicos seres existentes que cuentan con mente son seres corporales, físicamente

¹³³ Fue Margaret Gilbert (1989) quien ofreció el argumento de irreductibilidad. Gilbert argumenta que no es ni necesario ni suficiente que los miembros de un grupo crean que p para que el grupo, como un todo, lo crea. De este modo, la atribución de una creencia a una entidad grupal, no indica que se le atribuya a cada uno de los miembros de la entidad. Las votaciones son un claro ejemplo en el que, a pesar de que se emita un resultado global sobre la «elección» del pueblo, se puede afirmar que esta decisión no expresa la creencia de algunos, de todos o de la mayoría. Gilbert intenta señalar algo principalmente: que las actividades y creencias de un sistema cognitivo se encuentran distribuidas entre los individuos, por lo que es imposible su individuación. Y puesto que esto es así, el conocimiento general no se reduce a las creencias de los integrantes. Por tanto, al parecer existe un agente grupal. Asimismo, el proyecto de Palermos, O. & Pritchard (2013), puede ser un claro ejemplo de esta propuesta. Ambos nos dicen que: (1) los grupos colectivos se componen a partir de agentes individuales que adquieren conocimiento en *virtud* de un carácter cognitivo común que consiste, primeramente, en una habilidad cognitiva distribuida y (2) que dicha habilidad cognitiva surge a causa de la interacción (socio-epistémica) mutua de los miembros, «que no es reducible a las habilidades cognitivas que poseen los miembros individualmente, permitiéndonos así hablar de un agente colectivo en sí mismo» (2013: 10). Esta permisión es importante, agregan Pritchard y Orestis, porque nos da la opción de abordar el problema desde una posición (epistémica) individualista, que está colectivamente producida y que es distintivamente social. Un argumento parecido al de Pritchard y Orestis es expuesto por Alexander Bird en «When is there a group that knows?» (2014). Ahí, argumenta que la distribución cognitiva, entendida en términos de labor cognitiva, en la que cada individuo tiene una sub-tarea respecto a una tarea global, es la responsable de formar a un agente socio-epistémico. Por ejemplo, cuando decimos que los japoneses son capaces de elaborar una bomba nuclear nos referimos a una entidad social que la conforma un conjunto de individuos que colaboran en la tarea general con sus respectivas sub-tareas, tanto prácticas como cognitivas. Sin embargo, la versión del argumento de Bird se extiende hacia un objetivo más amplio. Él nos habla sobre «la ciencia global» (*wider science*), la cual es el conjunto de todos los conocimientos obtenidos a través de la historia; y que, según Bird, es una entidad social existente, que el modelo de distribución cognitiva es capaz de explicar, por medio de la labor distribuida, principalmente por la labor cognitiva.

¹³⁴ Ésta dice lo siguiente:

T-T&G: Un receptor, **B**, sabe o cree que p con justificación / garantía sólo si: La afirmación o declaración del emisor **A** que p es fiable o conductora a la verdad; y un receptor, **B**, no tiene revocadores no revocados para el testimonio de un emisor, **A**.

Y para el caso de redes sociales:

T-T&G/RS: Un receptor, **B**, sabe o cree que p con justificación / garantía sólo si: (1) la afirmación o declaración del emisor **A** que p es fiable o conductora a la verdad, (2) un receptor, **B**, no tiene revocadores no revocados para el testimonio de un emisor, **A** y (3) existe un proceso fiable o conductor a la verdad que vaya más allá de lo que el emisor y receptor pueden o lleguen a realizar.

identificables. La mente, en este sentido, es identificable a partir de un proceso físico-químico. En consecuencia, el agente grupal no tiene mente y no existe y, por tanto, difícilmente posee consciencia e intencionalidad, mucho menos conocimiento. Creo en todo caso, al igual que Giere (2002), que la motivación de esta asunción —la existencia de una entidad grupal y la atribución de mente a la misma— es debido a la psicología folk que es individualista y que asume que saber algo requiere un sujeto con una mente. La psicología folk no se encuentra en un error, no obstante, pues es verdadero que son requisitos necesarios para que exista conocimiento. Sin embargo, como ya lo había señalado, de ello no se sigue que exista una entidad grupal con mente y, por tanto, con intenciones, creencias y conocimiento.

Una cuarta y quizás última crítica tiene que ver con la asunción de una noción fiabilista de conocimiento. Algunos críticos no estarán de acuerdo con que se asuma o elija una noción fiabilista del conocimiento testimonial, por lo que las descripciones que ofrezco del mismo no parecen estar justificadas en el fondo. Ante esto respondo que si bien una teoría fiabilista tiene problemas, esto no minan su plausibilidad para describir el conocimiento testimonial. Una de las razones principales la encuentro en casos como **ENOJO 2**, que, como veíamos mostraba que el trabajo interno al agente no es suficiente. Parece que lo que falta es un apoyo externo a la mente del agente. Y no encuentro otra forma para entender el error en este caso, más que pensar que tiene que haber un proceso que fundamente adecuadamente la relación entre la creencia testimonial con la verdad, es decir, que hace falta un proceso fiable. Asimismo no encuentro otra razón por la cual explicar la intuición de que en un caso como **CERN**, u otros casos de la vida cotidiana, llegamos a tener conocimiento, sino es asumiendo que se trata de un proceso fiable.

3.4 Resumen del capítulo

En este capítulo he dicho que la teoría híbrida es falsa porque:

- [1] Las razones positivas, **RP**, contrario a la teoría híbrida teoría y al reduccionismo, no son necesarias en casos como **CERN**, testimonio producto de grupos de colaboración epistémica.
 - a. En todo caso su papel es uno menor en casos como estos: la presencia de una justificación subjetiva que serviría para
 - i. Reafirmar la creencia en un testimonio y así preservar el conocimiento testimonial.
 - ii. Una justificación social ante el cuestionamiento de un tercero.

He afirmado, asimismo, que a causa de esto, parece que la posibilidad restante, el hecho de que las razones positivas sean intermitentes en la adquisición de conocimiento testimonial, es pertinente. Porque parece que los casos expuestos hasta aquí (**ENOJO 1 y 2**, **ROPA**, **CERN**, **HERMANO**, entre otros) dan como última posibilidad la presencia variable de las mismas, puesto que en ciertos casos el reduccionismo es una explicación más plausible del conocimiento testimonial, y el no reduccionismo en otros. Pero no sólo eso, he argumentado que la misma teoría híbrida tiene cabida en mi propuesta, permitiéndonos concluir que no existe una sola teoría que abarca y explique *todos* los casos de conocimiento testimonial.

Conclusión general

A través de la presente tesis he tratado de desarrollar una respuesta al problema de razones positivas, que se pregunta si las razones positivas, no testimoniales, son necesarias para la adquisición de conocimiento testimonial. Mi respuesta ha sido negativa. Pero ello no significa (significó) que asumiera una postura no reduccionista. Más bien, he dicho que los contextos de los intercambios testimoniales parecen jugar un papel determinante en una correcta descripción de lo que es el conocimiento testimonial. Si se le quiere poner una etiqueta, podríamos llamarle una *aproximación anti-individualista*, porque considera, en términos generales, que el individuo-receptor no es el único responsable ni contribuyente en la fiabilidad de la creencia testimonial que puede llegar a ser conocimiento testimonial, sino que existen una gama de posibilidades, entre ellas otros individuos o procesos externos a la mente del receptor. No estoy *tan* satisfecho en etiquetarla de ese modo, pero por razones prácticas lo he hecho. Sin embargo, hay una parte de mí que cree que es correcta llamarla así, porque hay diferentes formas que una postura anti-individualista puede presentarse y no de una sola forma como sí lo hacen el reduccionismo o no reduccionismo. En específico, mi idea lo que es un anti-individualismo en epistemología del testimonio es simplemente reconocer que en muchos casos el conocimiento testimonial depende de factores más allá de la mente del individuo.

Esta visión individualista da como resultado una *intermintencia*, por decirlo de alguna forma, de las razones positivas. Y creo que las razones positivas no son más que una representación de cómo funciona la razón en los intercambios testimoniales. De este modo, creo que el papel que juega de la razón en el testimonio es sólo una muestra de cómo funciona en otros casos. Si revisáramos un tanto más las teorías competidoras en otras fuentes de conocimiento como lo es la percepción y la memoria podríamos encontrar diversas formas de entender la obtención del conocimiento. Creo, en resumidas cuentas, que la razón tiene una presencia no clara y otras deja verse totalmente desnuda. Esta idea, en absoluto, es novedosa. La podemos encontrar en diferentes partes de la filosofía: desde una especie de pluralismo [explicativo]¹³⁵, o como una especie de filosofía (o, en el presente caso, epistemología) aplicada¹³⁶, hasta, como he intentado mostrar, una des-idealización de la filosofía (epistemología) e, incluso, existe un lugar para llamarlo como naturalización de las prácticas filosóficas (epistemológicas).

En mi caso, encuentro inspiración no sólo en la corriente naturalista de la filosofía, sino también en lo que se ha denominado epistemología [social] aplicada. En específico, la

¹³⁵ Véase, por ejemplo, Jackson & Petit (1992).

¹³⁶ Véase, por ejemplo, Coady & Chase (2018), o más recientemente Lackey (2021).

idea que ronda en la presente tesis surge de dos fuentes. La primera de ellas es el libro titulado *Las andanzas de la razón. Escepticismo y racionalidad en el pensamiento de Stanley Cavell* (Gensollen 2006). En él, el autor defiende el vagabundeo —como él mismo lo llama— de la razón para la obtención del conocimiento. La segunda es la idea que Mark Platts ha plasmado en su idea de una teoría general de la ética. Cree que no existe ninguna teoría que logre explicar ni guiar en totalidad el modelo de conducta moral. En general, Platts advierte que debemos tener cuidado con los *-ismos*, ya que estos tienden a generalizar la realidad, cuando ella es mucho más compleja que nuestras descripciones teóricas¹³⁷.

Es por esto que creo que el problema del testimonio, del *conocimiento* testimonial, no debería escapar a estas ideas. Debería apegarse en lo posible a la realidad, sin romper por completo con las herramientas de análisis que nos brinda la tradición (pues al fin y al cabo creo que son las mejores herramientas lógicas que tenemos y que nos permite analizar la complejidad social). En resumidas cuentas, vuelvo a abogar por una des-idealización de la epistemología del testimonio y de la filosofía en general.

Por último, creo que el fenómeno testimonial es uno que progresará y se presentará distinto con las nuevas tecnologías y nuevos contextos. Como veíamos al final del capítulo uno¹³⁸, la presencia de nuevos sistemas operativos y dispositivos inteligentes, ya exige una explicación sobre lo que es el testimonio; por lo que no dudo que en un futuro podría exigir distintas respuestas al problema del conocimiento testimonial. Sin embargo, creo que si mantenemos esta actitud hacia una epistemología *des-idealizada*, que se preocupe por la información que brindan los contextos y revisamos constantemente nuestra evidencia, podremos enfrentar y resolver dichos problemas.

¹³⁷ Esta otra de las razones por las que soy un tanto reticente a ponerle la etiqueta de *anti-individualismo*. Los *-ismos* a veces tienden a la generalización.

¹³⁸ Véase páginas 46-50.

Referencias

- Abad, C.S. (2019). La primera Fake News de la historia. *Historia y Comunicación Social*, 24 (2), 411-420.
- Achinstein, P. (1978). Concepts of Evidence. *Mind*, 87, 22–45.
- Adams Locke, R. (1975). *The Moon Hoax: Or, A Discovery That the Moon Has a Vast Population Of Human Beings*. Boston; MA: Gregg Press.
- Adler, J. (2002). *Belief 's Own Ethics*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Andersen, L.E., Andersen, H. & Sørensen, H.K. (2020) The role of testimony in mathematics. *Synthese*. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02734-9>.
- Audi, R. (1997). The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification. *American Philosophical Quarterly*, 34, 405–22.
- Audi, R. (1998). *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London: Routledge.
- Austin, J. (1979). Other Minds. En: *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press.
- Babbage, C. (1832). *On the Economy of Machinery and Manufactures*. London: Charles Knight.
- Bird, A. (2014). When is There a Group that Knows? En Lackey, J. (ed.), *Essays in Collective Epistemology*. New York: Oxford University Press, pp. 43-63.
- Boyer, P. (2018). *Minds Make Societies. How Cognition Explains the World Humans Create*. U.K.: Yale.
- Buller, D. B. and Burgoon, J. K. (1996). *Interpersonal Deception Theory, Communication Theory*, 6(3), 203–42..
- Burge, T. (1993). Content Preservation. *The Philosophical Review*, 102(4), 457-488.
- Burge, T. (1997). Interlocution, Perception, and Memory. *Philosophical Studies*, 86, 21-47.
- Callahan, L. (2020). Moral Testimony. En: M. Fricker, P. Graham, D. Henderson and N. Pedersen (eds.). *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, 1 ed. New York: Taylor & Francis, pp. 123-134.
- Chaiken, S. (1979). Communicator Physical Attractiveness and Persuasion. *Journal of Personality and Social Psychology*, 37(8), 1387–97.
- Chomsky, N. (1959). *A Review of B.F. Skinner's Verbal Behavior*. *Language*, 35(1).
- Chomsky, N. (2016). *What Kinds of Creatures Are We?*. New York: Columbia University Press.
- Chrisman, M., Pritchard, D. & Richmond, A. (2013). Should you believe what you hear?, en: *Philosophy for everyone*, New York & London: Routledge, pp. 74-88.
- Cialdini, R. (2007). *Influence: The Psychology of Persuasion*. New York: HarperCollins.
- Coady, C.J.A. (1992). *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Oxford University Press.
- Coady, D. & Chase, J. (eds.). (2018). *The Routledge Handbook of Applied Epistemology*. New York: Routledge.
- Cullison, A. (2010). On the Nature of Testimony. *Episteme*, 7(2), 114-127. doi:10.3366/E1742360010000857.
- de Hipona, Agustín. (1948). De la utilidad de creer. En: *Obras de San Agustín, Vol. IV, Obras apoloéticas*, Madrid: BAC.
- DePaulo, B. M. and Pfeifer, R. L. (1986). On-the-Job Experience and Skill at Detecting Deception. *Journal of Applied Social Psychology*, 16(3): 249–67.
- Dion, K., Berscheid, E. and Walster, E. (1972). What is Beautiful is Good. *Journal of Personality and Social Psychology*, 24(3), 285–90.

- Dunbar, R (1993). Coevolution of neocortical size, group size and language in humans. *Behavioral and Brain Sciences*, 16 (4): 681-735.
- Dunbar, R. (1997). *Grooming, Gossip, and Evolution of Language*. USA: Faber and Faber Limited.
- Dunbar, R. (1998). *The social brain hypothesis*. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 6(5), 178–190. doi: [10.1002/\(SICI\)1520-6505\(1998\)6:5<178::AID-EVAN5>3.0.CO;2-8](https://doi.org/10.1002/(SICI)1520-6505(1998)6:5<178::AID-EVAN5>3.0.CO;2-8).
- Ekman, P. & O’Sullivan, M. (1991). Who Can Catch a Liar?. *American Psychologist*, 46(9), 913–20.
- Ekman, P., O’Sullivan, M. and Frank, M. G. (1999). A Few Can Catch a Liar. *Psychological Science*, 10(3), 263–6.
- Elgin, C. (2002). Take it from me: the epistemological status of testimony, *Philosophy and Phenomenological Research*, 65, (2), 291–308.
- Ellis, C. (2016). Grandson Shares Nan’s Polite Google Search. *BBC News* (June 15). <http://www.bbc.com/news/uk-36538356>.
- Faulkner, P. (2000). The Social Character of Testimonial Knowledge. *The Journal of Philosophy*, 97(11), 581-601.
- Faulkner, P. (2011). *Knowledge on Trust*. New York: Oxford University Press.
- Freiman, O. & Miller, B. (2020). Can Artificial Entities Assert?. En: *The Oxford Handbook of Assertion*, Sanford Goldberg (ed.), 413-434.
- Fricker, E. (1994). Against Gullibility. En: B. K. Matilal & A. Chakrabarti (eds), *Knowing From Words*. Dordrecht: Kluwer Academic, 125–61.
- Fricker, E. (1995). Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony. *Mind*, 104, 393–411.
- Fricker, E. (2006). Testimony and Epistemic Autonomy. En: J. Lackey & E. Sosa (eds.). *The Epistemology of Testimony*, New York: Oxford University Press, pp. 225–51.
- Gelfert, A. (2014). *A Critical Introduction to Testimony*. India: Bloomsbury Academic.
- Gelfert, A. (2019). Beyond The ‘Null Setting’ The Method of Cases in the Epistemology of Testimony. *Epistemology & Philosophy of Science*, 56(2), 60-76. <https://doi.org/10.5840/eps201956230>.
- Gensollen, M. (2004). ¿Es moralmente reprochable sostener o adoptar creencias religiosas?. *Tópicos*, 27, 167-185.
- Gensollen, M. (2006). *Las andanzas de la razón. Escepticismo y racionalidad en el pensamiento de Stanley Cavell*. México: Los libros de Homero.
- Gettier, E. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23(6), 121–123, <https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>.
- Giere, R. (2002). Scientific Cognition as Distributed Cognition. En: Carruthers, P., Stich, S. & Siegel, M. (eds.), *The Cognitive Basis of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilbert, M. (1989). *On Social Facts*. New York: Routledge.
- Goldberg, S. (2007). *Anti-Individualism: Mind and Language, Knowledge and Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldberg, S. (2012). Epistemic Extendedness, Testimony, and the Epistemology of Instrument-Based Belief. *Philosophical Explorations* 15 (2), 181–197.
- Goldberg, S. (2015). Recent work on assertion. *American Philosophical Quarterly*, 52(4), 365-380. Retrieved August 10, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/24475427>.

- Golberg, S. (2018). *To the Best of Our Knowledge. Social Expectations and Epistemic Normativity*. United Kingdom: Oxford University Press.
- Goldman, A. (1976). Discrimination and Perceptual Knowledge. *The Journal of Philosophy*, 73 (20), pp. 771-791.
- Goldman, A. (1979). What is Justified Belief?. En: Pappas G.S. (ed.) *Justification and Knowledge. Philosophical Studies Series in Philosophy*, vol 17. Springer: Dordrecht. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-9493-51>
- Goldman, A. (1999). *Knowledge in a Social World*. New York: Oxford University Press.
- Goldman, A. (2014). Relativismo epistemológico y desacuerdo razonable. En Arroyo et al (comps.). *Explorando el desacuerdo: epistemología, cognición y sociedad* (pp. 95-124). Madrid: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Graham, P. (1997). What is Testimony?. *The Philosophical Quarterly*, 47, 227–32.
- Graham, P. (2000). Conveying Information. *Synthese*, 123, 365–392, <https://doi.org/10.1023/A:1005162716568>.
- Graham, P. & Bachman, Z. (2020). Counterexamples to Testimonial Transmission. En: M. Fricker, P. Graham, D. Henderson and N. Pedersen (eds.). *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, 1 ed. New York: Taylor & Francis, pp. 61-77.
- Greco, J. (2010). *Achieving knowledge. A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. New York: Oxford University Press.
- Grice, P. (1967). Lógica y conversación. En Valdés Villanueva, L.M. (ed.). *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos.
- Griffin, A. (2018). Google Duplex: Why People Are So Terrified by New Human-Sounding Robot Assistant. *The Independent* (May 11). <http://www.independent.co.uk/life-style/gadgets-and-tech/news/google-duplex-why-explained-controversy-objections-ai-artificial-intelligence-robot-a8347566.html>
- Grundman, T. (2011). Defeasibility Theory. En: Sven Bernecker & Duncan Pritchard (eds.), *The Routledge Companion of Epistemology*. Routledge. pp. 156-166 (2011).
- Harari, Y. (2014). *Sapiens. de Animales a Dioses*. México: Debate.
- Henderson, D. (2008) Testimonial beliefs and epistemic competence. *Noûs*, 42, 190–221.
- Hills, A. (2009). Moral Testimony and Moral Epistemology. *Chicago Journals*, 120(1), 94-127.
- Hills, A. (2013). Moral Testimony. *Philosophy Compass*, 8, 552-559.
- Hopkins, R. (2007). What is Wrong with Moral Testimony. *Philosophical and Phenomenological Research*. 74, 611-634.
- Hopkins, R. (2011). How to Be a Pessimist about Aesthetic Testimony. *The Journal of Philosophy*, 108 (3), 138-157.
- Hume, D. (1988/1748). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hurtado, G. (2006). Notas sobre Utilitate Credendi. *Tópicos*, 31, 135-146.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Jackson, F. & Pettit, Ph. (1992). In defense of explanatory ecumenism. *Economics and Philosophy*. 8, 1-21.
- Kahneman, D. (2017). *Pensar rápido, pensar despacio*. Barcelona: DeBolsillo.
- Kenyon, T. (2015). Oral History and The Epistemology of Testimony. *Social Epistemology*. Publicado online: 9 de marzo del 2015. Doi: <https://doi.org/10.1080/02691728.2014.971912>.

- Kohnken, G. (1987). Training Police Officers to Detect Deceptive Eyewitness Statements: Does it work?. *Social Behavior*, 2(1), 1–17.
- Kornblith, H. (2002). *Knowledge and its Place in Nature*. New York: Oxford University Press.
- Lackey, J. (2006a). It Takes Two to Tango. En: J. Lackey & E. Sosa (eds.). *The Epistemology of Testimony*, New York: Oxford University Press, pp. 160–89.
- Lackey, J. (2006b). Learning from Words. *Philosophy and Phenomenological Research*, 73, 77–101.
- Lackey, J. (2007). Why we don't deserve credit for everything we know. *Synthese*, 158:345–361.
- Lackey, J. (2008). *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. New York: Oxford University Press.
- Lackey, J. (ed.). (2021). *Applied Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Lackey, J. (*por publicarse*). False Confessions and Testimonial Injustice.
- Laetz, B. (2008). A Modest Defense of Aesthetic Testimony. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 66(4), pp. 355–363, <https://doi.org/10.1111/j.1540-6245.2008.00316.x>.
- Lipton, P. (1998). The Epistemology of Testimony. *Studies in History and Philosophy of Science*, 29 (1), 1-31.
- Lipton, P. (2007). Alien Abduction. *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 4(3), 238-51.
- Lynch, P. (2016). *The Internet of Us. Knowing More and Understanding Less in the Age of Big Data*. New York: Liveright Publishing Corporation.
- Mackie, J. (1969). The Possibility of Innate Knowledge. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 70, 245–57.
- Mascaro, O. & Sperber, D. (2009). The moral, epistemic, and mindreading components of children's vigilance towards deception. *Cognition*, 112(3), 367–380. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2009.05.012>
- McDowell, J. (1994). Knowledge by Hearsay. En: Bimal Krishna Matilal & Arindam Chakrabarti (eds.), *Knowing from Words*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, pp. 195-224.
- McShane, P. (2017). Moral Testimony and Moral Understanding. *Journal of Moral Philosophy*, 1-27.
- Mercier, H. (2020). *Not Born Yesterday: The Science of Who We Trust and What We Believe*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Mercier, H. & Sperber, D. (2011). Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory. *Behavioral and Brain Sciences*, 34(2), 57-74. doi:10.1017/S0140525X10000968.
- Mercier, H. & Sperber, D. (2017). *The Enigma of Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Michaelian, K. (2008). Testimony as a Natural Kind. *Episteme*, 5(2), 180-202. doi:10.3366/E1742360008000312.
- Michaelian, K. (2013). The evolution of testimony: receiver vigilance, speaker honesty and the reliability of communication. *Episteme*, 10(1), 37-59. doi:10.1017/epi.2013.2.
- Moran, R. (2006). Getting Told and Being Believed. En: Jennifer Lackey & Ernest Sosa (eds.). *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press, 272–306.
- Naftulin, D. H., Ware, J. E. & Donnelly, F. A. (1973). The Dr. Fox Lecture: A paradigm of Educational Seduction. *Journal of Medical Education*, 48(7), 630–35.

- Nichols, S. & Stich, S. (2003). *Mindreading: An Integrated Account of Pretence, Self-Awareness, and Understanding Other Minds*. Oxford: Oxford Cognitive Sciences Series.
- Nickerson, R. (1998). Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises. *Review of General Psychology*, 2, 175-220.
- O'Connor, C., & Weatherall, J. (2019). *The Misinformation Age: How False Beliefs Spread*. New Haven; London: Yale University Press.
- Origgi, G. (2018). *Reputation. What it is and why it matters*. United Kingdom: Princeton University Press.
- Origgi, G. (2020). Trust and reputation as filtering mechanism of knowledge. En: M. Fricker, P. Graham, D. Henderson and N. Pedersen (eds.). *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New York: Taylor & Francis, pp.78-86.
- Palermos, O. & Pritchard D. (2013). Extended Knowledge and Social Epistemology. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 2, 105-120.
- Paul, L. A. (2014). *Transformative Experience*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198717959.001.0001.
- Pinker, S. (1995). Language Acquisition. En: L. Gleitman, M. Liberman & D. Osherson (Eds.), *An Invitation to Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 199-238.
- Pinker, S. (2018). *Enlightenment Now. The Case For Reason, Science, Humanism, and Progress*. New York: Penguin Books.
- Pinker, S., & Jackendoff, R. (2005). The faculty of language: what's special about it? *Cognition*, 95, pp. 201-236.
- Platts, M. (2015). Reflexiones y Réplicas. En: Ortiz Millan, G. & Cruz Parceró, J.A. (eds.) *Lenguaje, Mente y Moralidad. Ensayos de Homenaje a Mark Platts*. México: UNAM, 382-393.
- Pollock, J. & Cruz, J. (1999). *Contemporary Theories of Knowledge*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Pritchard, D. (2004). Testimony. En: Duff et al (eds.), *Trial on trial workshop*. University of Edinburgh.
- Putnam, H. (1975). The Meaning of 'Meaning'. *Philosophical Papers, Vol. II: Mind, Language, and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reid, T. (2010/1785). *Essays on The Active Powers of Man*. Editado por Knud Haakonssen & James A. Harris. Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Reid, T. (2014/1785). *Ensayos sobre los poderes activos de la mente humana*. Madrid: Tecnos.
- Roberts, S. & Dunbar, R. (2010). The costs of family and friends: an 18-month longitudinal study of relationship maintenance and decay. *Evolution and Human Behavior*, 32: 186–197. <http://dx.doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2010.08.005>
- Roberts, S., Dunbar, R., Pollet, T. & Kuppens, T. (2009). Exploring variation in active network size: Constraints and ego characteristics. *Social Networks*, 31: 138-146. <http://dx.doi.org/10.1016/j.socnet.2008.12.002>
- Roberts, S., Wilson, R., Fedurek, P. & Dunbar, R. (2008). Individual differences and personal social network size and structure. *Personality and Individual Differences*, 44: 954-964. <http://dx.doi.org/10.1016/j.paid.2007.10.033>
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Shieber, J. (2012). Against Credibility. *Australasian Journal of Philosophy*, 90(1), 1–18.

- Shieber, J. (2015). *Testimony. A Philosophical Introduction*. New York & London: Routledge.
- Shieber, J. (2020a). Socially Distributed Cognition and the Epistemology of Testimony. En: M. Fricker, P. Graham, D. Henderson and N. Pedersen (eds.). *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New York: Taylor & Francis, pp.87-95.
- Shieber, J. (2020b). *Theories of Knowledge. How to Think About What You Know*. USA: THE GREAT COURSES.
- Sosa, E. (1991). *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, E. (2010). *Knowing Full Well*. New Jersey: Princeton University Press.
- Sperber, D. (2001). An Evolutionary Perspective on Testimony and Argumentation. *Philosophical Topics*, 29(1/2), 401-413.
- Sperber, D. (2013). Speakers are honest because hearers are vigilant. Reply to Kourken Michaelian. *Episteme*, 10(1), 61-71. doi:10.1017/epi.2013.7.
- Sperber, D. et al. (2010). Epistemic Vigilance. *Mind & Language*, 25(4), 359–393. doi:10.1111/j.1468-0017.2010.01394.x.
- Sunstein, C. (2014). *On Rumors: How Falsehoods Spread, Why We Believe Them, and What Can Be Done*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Thagard, P. (2005). Testimony, Credibility, and Explanatory Coherence. *Erkenntnis*, 63, 295–316. <https://doi.org/10.1007/s10670-005-4004-2>.
- Tomasello, M. (2009). *Why We Cooperate*. Cambridge: The IMT Press.
- Van Cleve, J. (2006). Reid on the Credit of Human Testimony. En: J. Lackey & E. Sosa (eds.). *The Epistemology of Testimony*, New York: Oxford University Press, pp. 50-74.
- Vida, I. (2012). The "Great Moon Hoax" of 1835. *Hungarian Journal of English and American Studies (HJEAS)*, 18(1/2), 431-441.
- Walker, P. (2020). *¿Por qué dormimos? La nueva ciencia del sueño*. México: Paidós.
- Wason, P. C. (1960). On the failure to eliminate hypotheses in a conceptual task. *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 12, 129-140.
- Wason, P. C. (1966). Reasoning. En B. M. Foss (Ed.), *New horizons in psychology I*, Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin.
- Wason, P. C. (1977). On the failure to eliminate hypotheses....—A second look. In P. N. JohnsonLaird & P. C. Wason (Eds.), *Thinking: Readings in cognitive science* (pp. 307-314). Cambridge, England: Cambridge University Press. (Original work published 1968)
- Weiner, M. (2003). Accepting Testimony. *The Philosophical Quarterly*, 53: 256–64.
- Wheeler, B. (2017). Giving Robots a Voice: Testimony, Intentionality, and the Law. En: *Androids, Cyborgs, and Robots in Contemporary Culture and Society*, Steven John Thompson (ed.), 1–34. Hershey, PA: IGI Global.
- Zuckerman, M., Koestner, R. & Alton, A. O. (1984). Learning to Detect Deception. *Journal of Personality and Social Psychology* 46(3), 519–28.