

Un evidencialismo antiindividualista

RODRIGO LAERA

Universidad de Barcelona

rodrigolaera@gmail.com

Resumen: El objetivo de este artículo es proponer una alternativa antiindividualista para el evidencialismo. Dicha alternativa sostiene que los estados doxásticos se constituyen en evidencias a partir de la aceptación de la comunidad epistémica en la que se presentan. En primer lugar, se explica qué problemas surgen cuando se intenta vincular al fiabilismo con la convicción propia de la evidencia. En segundo lugar, se sugiere que tales problemas pueden solucionarse si el evidencialismo incluye la idea de que los estándares de evaluación de la comunidad epistémica determinan lo que puede ser una evidencia. Por último, se intenta tanto resaltar las virtudes como fijar el alcance del evidencialismo antiindividualista.

Palabras clave: evidencialismo, justificación, fiabilidad, antiindividualismo

Abstract: The aim of this paper is to propose an anti-individualistic alternative to evidentialism. This alternative maintains that doxastic states constitute themselves as evidences on the basis of the acceptance of the epistemic community in which they arise. In the first place, the paper explains the problems that emerge when trying to link fiabilism to the conviction of evidence. In the second place, it suggests that those problems could be solved if evidentialism includes the idea that evaluation standards of the epistemic community establish what is evidence or not. Finally, it emphasizes the virtues of anti-individualistic evidentialism and seeks to determine its extent.

Key words: evidentialism, justification, reliability, anti-individualism

1 . Introducción

En general, lo que se entiende por “saber que *p*” se deriva de lo que se entiende por “estar convencido de que *p*”, pues si el conocimiento excluyera la convicción, entonces los estados cognitivos no se diferenciarían de los estados doxásticos. En este sentido, si hay dos creencias verdaderas justificadas, sólo la que fuera conveniente para el sujeto se transformaría en conocimiento para *S*. Por consiguiente, la atribución de conocimiento para un enunciado del tipo “*S* sabe que *p*” implica que, en un contexto determinado, *S* esté convencido de que *p* es verdadero.¹ Asimismo, la convicción puede concebirse como una característica necesaria de la evidencia, de modo que *E* resulta evidente para *S* si y sólo

¹ Según esta posición, la convicción también puede entenderse como consecuencia de la justificación. Es decir, que las creencias justificadas son más convincentes para *S* que las creencias que no están justificadas.

si E es convincente para S .² No obstante, la evidencia puede relacionarse con el conocimiento tanto desde el punto de vista internista (p.ej., Audi 2001, BonJour 1999, Conee y Feldman 2004) como desde el externista (p.ej., Goldman 1986, Williamson 2000).³ Desde el punto de vista internista, que dos sujetos tengan la misma evidencia de que p se debe a que ambos poseen estados internos idénticos que los convencen de ello. En cambio, según el externista, dos sujetos pueden tener la misma evidencia de que p es el caso y estados internos distintos. Supóngase dos gemelos idénticos (S y SG) que poseen la misma experiencia interna o la misma representación mental, y que S se encuentra frente al objeto en el mundo real, mientras que SG es un cerebro en una cubeta. El externista sostendrá que no poseen la misma evidencia, pues la fuente que proporciona el conocimiento no es la misma, aunque sí proporcione convicciones idénticas. Por el contrario, el internista sostendrá que poseen la misma evidencia porque no hay diferencia entre el estado mental de S y el de SG . Por un lado, la evidencia externa es causa de conocimiento independientemente de las convicciones personales. Por otro lado, la convicción es una experiencia interna en sí misma: la de un estado mental que identifica una fuente y la transforma en evidencia para la obtención de conocimiento, sin importar finalmente qué factores externos la causan.

Ahora bien, el evidencialismo sostiene que la justificación epistémica es una función de la evidencia, la cual está determinada por la calidad de la evidencia del sujeto. Así, la justificación epistémica de cualquier actitud doxástica hacia una proposición en un tiempo t superviene fuertemente en la evidencia que posee el sujeto en t (Conee y Feldman 2004). Esta idea de supervenencia fuerte interpreta la evidencia en términos de accesibilidad, pues la justificación se considera una función de lo que es accesible reflexivamente al sujeto.⁴ Por ello las evidencias dependen más de los estados mentales que de los procesos aparentemente fiables.

Recientemente, Goldman 2011 ha rechazado la idea de accesibilidad

² Para evitar confusiones es importante tener en cuenta la distinción entre “tener evidencias acerca de la creencia de que p ” y “presentar evidencias en apoyo de la creencia de que p ”. La primera acepción se refiere a un objeto o a una creencia consumada, aceptada y etiquetada como evidencia que justifica a otra creencia. En cambio, la segunda acepción se refiere a que un objeto o una creencia se presenta para apoyar otra creencia, sin que todavía se acepte y etiquete como tal.

³ En el sentido de que, según Williamson, nuestra evidencia proposicional es lo que sabemos.

⁴ Véase Pritchard 2011, para quien la tesis mentalista implica accesibilidad.

y ha sugerido que puede haber creencias justificadas que carezcan de evidencias del mismo modo que puede haber creencias injustificadas que tengan evidencias. Por ejemplo, cuando olvidamos la evidencia que en su momento apoyó a una determinada creencia o cuando la elección de una evidencia se fundamenta a partir de algún prejuicio teórico y provoca que el conocimiento sea injustificado. El problema en estos casos consiste en determinar cómo entendemos el concepto de evidencia en relación con la convicción que ella misma conlleva. Para ello resulta imprescindible que el evidencialismo responda tres preguntas: (a) ¿qué es tener una evidencia? (b) ¿cuál es el beneficio epistémico de tener evidencias?, y (c) ¿cómo se relacionan las evidencias con los estados doxásticos sin caer en la arbitrariedad del solipsismo epistemológico? El presente trabajo se dedica, sobre todo, al análisis de (c) mediante el desarrollo de la idea de una epistemología antiindividualista. Por lo tanto, los objetivos de este escrito serán dos: (1) explicar cuáles son los problemas cuando se intenta vincular el fiabilidad con la convicción propia de la evidencia, y (2) sugerir que tales problemas pueden solucionarse si tanto la fiabilidad de los procesos como la evidencia se tratan de forma antiindividualista.

La siguiente sección busca explicar los problemas que surgen cuando se intenta conciliar el fiabilidad con el evidencialismo. En la tercera sección se exponen las virtudes del evidencialismo antiindividualista y se argumenta que un objeto se transforma en evidencia si y sólo si respeta los estándares de evaluación de la comunidad epistémica en cuestión. En la cuarta y última sección se explica que el evidencialismo antiindividualista tiene que convivir con una teoría del conocimiento *a priori*, del conocimiento básico y con el irracionalismo. Esto quiere decir que el evidencialismo antiindividualista es una teoría *sobre mínimos*: si bien no explica ni el conocimiento *a priori* ni los conocimientos básicos, una teoría que las explique debiera ser compatible con el evidencialismo antiindividualista. Respecto de la convivencia con el irracionalismo, solamente será preciso destacar que, para un trato cotidiano eficiente con el mundo, las evidencias no necesitan revisarse. De manera tal que mucho de lo que aceptamos como conocimiento tiene una base irracional, y que está bien que así sea siempre y cuando la alternativa conduzca a un intelectualismo excesivo.

2. Evidencialismo y fiabilidad

De acuerdo con Silins 2005, el externismo evidencial sostiene que es posible que *S* y *SG* no tengan la misma evidencia aun cuando sean

gemelos idénticos. De este modo, si las evidencias dependen de manera decisiva de que las condiciones del entorno se ajusten al enunciado que hace referencia a los objetos de ese entorno, entonces puede haber evidencias sin convicción (y viceversa). Por ejemplo, si S está en el desierto y ve un oasis, y si suponemos que ese oasis existe, S puede estar inseguro acerca de sus percepciones, pues él también sabe que muchas veces en los desiertos se ven espejismos. Por el contrario, S puede tener la convicción de que ganará la lotería sin tener ninguna evidencia de que eso sucederá. En consecuencia, el divorcio entre la convicción y la evidencia parece sostenerse por el hecho de que la evidencia es causada por un proceso distinto del que causa una convicción.

El divorcio externista entre la convicción y la evidencia parece implicar una versión fuerte del fiabilismo, la cual sostiene que S sabe que p sólo cuando una creencia verdadera resulta de un proceso fiable. Así, la fiabilidad del proceso sería una evidencia suficiente para afirmar que S sabe que p es el caso.⁵ Según esta concepción fiabilista, la evidencia funciona como guía hacia la verdad: E es una evidencia si es el signo de una creencia verdadera, como cuando en una corte se dice que hay evidencias concretas que señalan a S como culpable. En este tipo de casos, el proceso fiable legitima la manera de obtener la evidencia pues, de no existir tal legitimación, sólo habría *evidencias ciegas* que carecerían de una reflexión consciente, juzgando igual de valioso una evidencia revisada que otra evidencia no revisada —y que, a fin de cuentas, podría ser arbitraria—. Sin embargo, una de las principales ventajas de este fiabilismo es que S puede saber que p sin conocer el proceso o la fuente de su creencia que funciona como evidencia para p . Dicho de otra manera, el beneficio epistémico del fiabilismo radica en que permite que S pueda tener un conocimiento de primer orden acerca de lo que lo rodea, sin conocer explícitamente las evidencias que dieron lugar a esa creencia de primer orden. Aunque este beneficio da cuenta de nuestras intuiciones sobre los estados doxásticos propios de la vida diaria, abre una brecha entre el conocimiento de la evidencia y el conocimiento de lo que se toma como evidente, pues el primero requiere de la inspección del sujeto, mientras que el segundo no. Es más, como una evidencia no siempre es evidente, el fiabilismo ocuparía un espacio distinto del evidencialismo internista, en el sentido de que los procesos fiables harían evidentes las evidencias.

⁵ Hay que tener en cuenta que el fiabilismo y el evidencialismo son históricamente teorías rivales. Véase Goldman 1999. No obstante, Comesaña 2010 ha destacado que el fiabilismo puede aportar elementos para superar el evidencialismo mentalista, transformándolo en un fiabilismo evidencialista.

Con todo, las anteriores ventajas convergen en una variación del problema de la generalidad. Si se sostiene que la convicción es la función de una evidencia causada por un proceso fiable, entonces tiene que haber un proceso relevante en comparación con otros que simplemente cooperan causalmente. De lo contrario, la evidencia sería el producto de una multiplicidad de procesos de igual pertinencia que servirían indistintamente de justificación o de razón para las convicciones propias: alguien podría decir, por ejemplo, que le duele la mano porque está vivo como una razón igual de pertinente que si dice que le duele porque se golpeó. En cambio, ambas razones se apoyan en evidencias distintas que conllevan convicciones también distintas. Por lo tanto, ¿cómo saber que se tiene el conocimiento que se debe tener? O dicho de otra manera, ¿cómo individuar el cuerpo de evidencias relevantes que se incluye al afirmar correctamente que se sabe?

Un intento por solucionar lo anterior consiste en sostener que la identificación de la evidencia pertinente se alcanza simplemente a través de su impacto causal en el sujeto, lo que lleva a considerar que el mismo proceso formador de creencias podría ser fiable en un entorno sin serlo en otro, lo que a su vez introduce la pregunta de cómo podemos saber si las convicciones son el producto de evidencias que corresponden a entornos adecuados. Piénsese en la conocida situación de los graneros falsos: *S* conduce su auto por la carretera. A lo lejos, ve algo que parece ser un granero. Ante esta percepción, cree que está viendo un granero. Sin embargo, desconoce que en la región existe la costumbre de construir graneros falsos, que sólo tienen la fachada que se ve desde la carretera. Pese a todo y por casualidad, lo que *S* vio era en realidad uno de los pocos graneros auténticos de la zona. En situaciones como la anterior, la fiabilidad de los procesos no constituye un conocimiento, pues *S* considera evidente el contenido de su percepción e ignora la información pertinente que socava la evidencia inicial. Por lo tanto, el impacto de la evidencia “percibo un granero” no es suficiente para sostener que “sé que hay un granero”. Los casos al *estilo Gettier* —casos que incluyen circunstancias impredecibles que incluyen el azar— rompen la conexión externista entre el impacto que produce en el sujeto una fuente fiable y el impacto que produce la evidencia cuando la verdad se presenta de forma aleatoria al ignorar información pertinente. Si la fiabilidad de los procesos cognitivos depende, en determinadas circunstancias, sólo de que se tenga en cuenta el conjunto de evidencias pertinentes para los sujetos, dejando de lado conjuntos pertinentemente posibles, entonces las creencias verdaderas estarían justificadas por una evidencia y todas las creencias falsas estarían in-

Diánoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).

justificadas por carecer de evidencias. Sin embargo, esto es absurdo, pues hay creencias falsas que están justificadas por evidencias que las contradicen (*cfr.* Feldman 1988).

En respuesta al problema anterior se puede suponer que las descripciones de nuestras evidencias son menos específicas y simplemente sostener que la fiabilidad de un proceso es el producto causal de procesos psicológicos virtuosos. En este sentido, en el caso de los graneros falsos no habría una incapacidad del sujeto para determinar la evidencia correspondiente, pues cualquiera en su lugar hubiera considerado la percepción una evidencia adecuada, aunque sólo habría acertado al afirmar que hay un granero al costado de la carretera. No obstante, esta alternativa también conduce a la posibilidad de que la evidencia que se usa no sea la mejor disponible o que esté incompleta. Es más, como ya sostuvieron Foley y Fumerton 1982, *S* podría ser indolente o negligente y, aun sabiendo que su evidencia es insuficiente, no hacer nada para corregir su situación, pues podría decir que, al fin y al cabo, su creencia de que había un granero real era verdadera. Alguien puede conformarse con la evidencia presente y, a la vez, afirmar que sabe que *p*, pues se puede pensar que, en definitiva, todas las evidencias son falibles. En consecuencia, la virtud psicológica radicaría en no ser indolente hacia las evidencias disponibles, aunque no haya un límite preciso que indique hasta qué punto hay que aceptarlas (*cfr.* DeRose 2000, 2011).

Tal vez los procesos fiables sean una evidencia para *S* porque son irresistibles, del tipo que no podemos dejar de sostener o de afirmar. Esta idea resolvería el problema de cómo se llega a tener tal o cual evidencia y de cómo se llega a estar convencido de la verdad de ciertos estados doxásticos, diferenciando también lo que debemos creer de lo que no. Así, el evidencialismo requeriría no sólo que ciertos estados mentales posean un contenido específico, sino también que los contenidos tengan algún fundamento deontológico que les otorgue legitimidad —para poder distinguir entre una evidencia y una creencia que funcione como evidencia, sin que ésta sea arbitraria—. Pero la legitimidad deontológica depende más de un consenso implícito entre sujetos epistémicos que de los procesos fiables, ya que la evidencia de un sujeto para la creencia de *p* puede ser diferente de la evidencia usada por otros sujetos al evaluar *p*.

Incluso si *S* ignorara o careciera de las evidencias empleadas por otros, ello no implicaría aún que no sabe *p*, pues alcanzaría con que sus estados doxásticos estuvieran bien fundados (BF). Ahora bien, según Feldman y Conee 1985, el evidencialismo caracteriza la buena funda-

mentación de los estados doxásticos (*D*) de *S* hacia *p* de la siguiente manera:

BF: (I) tener *D* en relación con *p* está justificado por *S* en el momento *t*;

(II) *S* tiene *D* en relación con *p* sobre la base de algún cuerpo de evidencia *E*, tal que

- (a) *S* tenga a *E* como evidencia en *t*;
- (b) *D* tenga hacia *p* encaje con *E*;
- (c) no haya un cuerpo más inclusivo de evidencia *E'* que tenga *S* en *t* tal que tener *D* respecto a *p* no encaje con *E'*.

Si bien esta fundamentación se utiliza para evaluar los estados doxásticos del sujeto, independientemente de cómo se haya adquirido la evidencia, la justificación requiere que *S* deje de lado un cuerpo más inclusivo de evidencias *E'*, sea por los motivos que sea. Así, cuando se ignora *E'*, ya sea por negligencia o indolencia, entonces aparece un problema de irresponsabilidad epistémica, el cual no compete a la tesis descriptiva que pretende ser el evidencialismo, aunque el modo de obtener la evidencia tenga efectos sobre la evidencia que *S* evalúa para decidir qué actitud doxástica tomar respecto de *p*. Si dejamos de lado este posible problema, la pregunta de cómo *p* encaja con *E* es muy importante, pues de otro modo el evidencialismo sería una teoría incompleta. En el caso de los gemelos mentales, sólo uno de ellos tiene la experiencia de algo rojo delante de él causado por el hecho de que existe algo rojo delante de él, mientras que el otro sujeto es un cerebro en una cubeta. Sin embargo, en ambos casos *p* encaja con *E*, a pesar de que tienen causas distintas, porque viven en mundos distintos.

Dado que hay muchas causas de un mismo estado, ¿cómo saber cuál es la más adecuada? Un proceso siempre puede reemplazarse por otro que resulte más fiable y ambos pueden conducir a un mismo resultado. Supóngase que *S* es un científico que contrasta una hipótesis con un procedimiento actual y *SG* es un científico que contrasta la misma hipótesis con un procedimiento obsoleto. Como ambos obtienen el mismo resultado, es decir, el mismo estado doxástico, no hay diferencia epistémica entre ellos. Como ambos estados doxásticos encajan con la evidencia disponible para *S* y *SG*, es decir, están bien fundados, tanto *S* como *SG* poseen conocimiento, y, aunque éste sea un problema metodológico, no por eso debe menospreciarse a la hora de evaluar conocimientos. En consecuencia, para que una creencia tenga valor de

verdad resulta indispensable que el proceso en el que se fundamenta sea fiable.⁶

Quizás el fiabilismo y el evidencialismo se pueden conciliar si se especifica el alcance de ambos conceptos, reemplazando la noción de *ajuste* por la de *proceso fiable*.⁷ Considerese otro caso típico de percepción. En la vida diaria la percepción suele ser un proceso fiable para la formación del conocimiento. Esta fiabilidad hace que si *S* ve una mesa roja delante suyo sepa que hay una mesa roja delante de él. Ahora bien, para el evidencialismo, este tipo de conocimiento perceptual presupone que la percepción es un proceso fiable, que el proceso más su contenido es una evidencia de que hay una mesa roja y que el estado doxástico encaja con la evidencia. Y, justamente, encaja porque la evidencia es el contenido del proceso fiable que es también un estado doxástico en un tiempo *t*. Así, la condición que debe satisfacer una evidencia es que el proceso sea fiable. En otras palabras, los procesos fiables serían lo que comparte toda evidencia. Sin embargo, un proceso puede ser fiable para *S* sólo porque *S* intenta eludir la realidad. Éste es el caso de la disonancia cognitiva, cuando se alteran o distorsionan los conocimientos existentes de procesos fiables para introducir otros nuevos que hagan coherente el sistema de creencias del sujeto. Con la disonancia cognitiva no sólo se altera la fiabilidad, sino también el ajuste de las evidencias con los estados doxásticos. Por lo tanto, para poder determinar la distorsión del razonamiento de *S*, se precisa confrontar el proceso distorsionado con lo que sería el proceso no distorsionado, y la única manera de hacerlo es mediante los estándares propios de la comunidad epistémica.

En síntesis, hay tres objeciones posibles contra el anterior punto de vista: (1) la fiabilidad no es necesaria para tener evidencias; (2) la

⁶ Como sugiere Goldman 2011, tampoco ayuda demasiado asignarle un grado de fuerza epistémica a las creencias en función del grado de apoyo o de probabilidad de la propia evidencia total. Por ejemplo, supóngase que *S* no determina muy bien las relaciones de confirmación de sus creencias, pues cuando reflexiona sobre la confirmación de sus hipótesis normalmente se queda en blanco. Con todo, *S* le asigna un grado de probabilidad a su creencia de 80 %. Ahora bien, *SG* es un experto a la hora de confirmar sus hipótesis, esto es, reflexiona agudamente sobre ellas y obtiene el mismo resultado que *S*. Así, por su gran habilidad, *SG* considera que la probabilidad de su creencia es de 80 %. Pese a la diferencia en la aptitud de cada uno, ambos tendrían la misma evidencia y, por lo tanto, el mismo grado de justificación.

⁷ De hecho, se puede intentar explicar la noción de *ajuste* interpretándola como una respuesta adecuada a la experiencia, aunque, como señala Goldman 2011, la idea de “respuesta adecuada” sería una mera paráfrasis de “ajuste”.

noción de fiabilidad y de evidencia es circular y, por lo tanto, alguna de las dos es superflua; y (3) la noción de fiabilidad, tal como se usa en la epistemología externista, no puede ajustarse con la noción de evidencia, tal como se usa en la epistemología internista.

Para analizar estas objeciones, considérese el famoso “caso Norman” (BonJour 1980, 1985): Norman es habitualmente, y en ciertas condiciones, un clarividente completamente fiable con respecto a ciertos asuntos. No posee ninguna evidencia en favor de la posibilidad general de dicha facultad cognoscitiva, ni en favor de la tesis de que él la posee. Un día, Norman llega a creer que el presidente se encuentra en Nueva York, a pesar de que no tiene ninguna prueba ni a favor ni en contra de sus creencias. De hecho, la creencia es verdadera y los resultados de su poder clarividente son completamente fiables en circunstancias semejantes. Intuitivamente parece que Norman no está justificado, porque no tiene ninguna razón para creer que el presidente está en Nueva York. Pero ¿tener una razón es tener una evidencia? Es decir, ¿reflexionar acerca de las razones que se posee implica buscar evidencias?

Con respecto a (1), Norman tiene la capacidad especial de la clarividencia en relación con determinados sucesos, pero no razona ni en favor ni en contra de la legitimidad de su poder cognitivo, pues no considera este poder un proceso fiable desde una concepción externista, en la que la evaluación de las creencias la conduce el punto de vista de un observador omnisciente. Por el contrario, Norman incluso puede llegar a creer que la clarividencia es una consecuencia de la imaginación. Sin embargo, posee para sí mismo la evidencia de que el presidente se encuentra en Nueva York. En consecuencia, la evidencia no precisa de ningún proceso fiable para justificar la creencia de Norman.

Con respecto a (2), si se sostiene que Norman sabe que el presidente estará en Nueva York porque la clarividencia es un proceso fiable para él, aunque no lo sea para los demás, entonces, ¿cómo se sabe que un proceso es confiable sin recurrir a la evidencia que hace que lo sea? Una respuesta posible es que un proceso es confiable por inducción: mediante la clarividencia, Norman ha tenido muchas creencias que resultaron ser verdaderas. Luego, Norman puede anticipar que, muy probablemente, su próxima creencia será verdadera. Es decir, puesto que sus creencias suelen ser verdaderas, su poder de clarividencia es altamente confiable. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que cada aportación para incrementar la probabilidad de la verdad de la inducción puede ser una evidencia en favor de que el proceso es fiable. De la misma manera, cada aportación para incrementar la probabilidad de la verdad de la inducción puede estar influida por otro proceso

que resulte fiable, como la percepción. Pero esto es circular, pues la conclusión de que F es un proceso fiable se basa en premisas que, en definitiva, dependen de F . Si para obtener F necesito E , entonces E no puede basarse en F . Es decir, se presenta el problema de la circularidad propio del fiabilismo (p.ej., Fumerton 1995, Vogel 2000)⁸ se extiende hasta la evidencia. Por eso, según el fiabilismo, Norman no precisa saber que el proceso de la clarividencia es fiable.⁹ Si el proceso fiable contiene evidencias y no se necesita conocer el proceso, entonces tampoco se necesita conocer las evidencias. En conclusión, la noción de evidencia parece espuria o superflua. Podría bastar con que las creencias de Norman sean evidencias suficientes para saber que el presidente se encuentra en Nueva York, lo cual se ajusta a lo que el propio Norman espera de sí mismo. Ello implica que la creencia esté bien fundada sólo en relación con Norman, aunque en casos como éste tener evidencias no tiene un gran mérito epistémico, porque si no hay diferencia epistemológica entre las creencias perceptuales cotidianas y las creencias de un clarividente, entonces ambas deberían evaluarse de la misma manera (véase Feldman y Conee 1985).

Con respecto a (3), puesto que en el evidencialismo se destaca un aspecto fuertemente internista y en el fiabilismo se destaca un aspecto fuertemente externista, parecen ser *prima facie* dos teorías irreconciliables. No obstante, siguiendo a Comesaña 2010, se puede caracterizar una especie de fiabilismo evidencialista (FE) del siguiente modo:

FE: S cree que p está justificada si y sólo si:

(I') S tiene una evidencia E .

(II') La creencia de p que tiene S se basa en E , de manera tal que

(a') E no incluya cualquier creencia, sino que el tipo de producción de la creencia p , en el que está basada la evidencia E , sea realmente fiable.

(b') E incluya otras creencias de S ; que todas esas creencias estén justificadas y que el tipo de producción de creencias de p esté basado en alguna evidencia que sea condicionalmente fiable.

La idea general es que una creencia está justificada si la causa un proceso fiable que incluya alguna evidencia. Si bien esta estrategia para

⁸ Cfr. Bergmann 2004, para quien la circularidad no es necesariamente un problema.

⁹ Aun con el riesgo de obtener conocimiento muy fácilmente. Véase Cohen 2002.

conciliar el evidencialismo y el fiabilismo no implica una contradicción, no explica cómo *S* adquiere su evidencia mediante un proceso fiable sin apelar a otra evidencia, lo que conduciría a una *petición de principio*. En efecto, si la noción evidencialista de *ajuste* se reemplaza por la de *fiabilidad* como ocurre con (a') y (b'), entonces la producción de una creencia hace que *p* esté bien fundada y la fiabilidad parecería *ajustarse* a la evidencia.¹⁰ De este modo, el FE no elude el problema de la circularidad, pues si se piensa en (a'), ¿qué otra cosa sería una evidencia sino algo fiable? Por el contrario, cuando se sostiene que el tipo de producción de creencias de *p* siempre puede basarse en alguna evidencia que no sea fiable, entonces se puede preguntar por qué alguien debería basarse en evidencias para obtener conocimiento. Sin embargo, que nuestras evidencias sean falibles no quiere decir otra cosa que es posible, en un futuro, encontrar una evidencia contraria que sea más convincente que la anterior. Por lo tanto, que algo sea menos fiable por haber fallado no implica que no pueda presentarse como evidencia. Piénsese otra vez en el caso de los graneros falsos: que la percepción de los graneros sea un proceso fiable es lo mismo que decir que la percepción de los graneros es una evidencia para la creencia de *S* de que hay graneros reales al costado de la carretera. Aunque esta evidencia sea falible en este caso, *S* actuará de la misma manera en otros casos de graneros, pensando indistintamente en términos de fiabilidad o en términos de evidencia. Por lo tanto, se puede fijar la evidencia en términos de fiabilidad (y viceversa).

Dejando este problema de lado, el fiabilismo evidencialista excluye la posibilidad de que haya conocimiento sin evidencia, con lo que también excluye la posibilidad de tener un conocimiento innato. La capacidad vidente de Norman puede ser parte de un conocimiento innato y el FE no podría dar cuenta de él. En efecto, si se acepta que el conocimiento consiste en una creencia verdadera más alguna otra condición *x*, el internista sostendrá que *x* debe ser algo accesible a la mente del sujeto de conocimiento, mientras que el externista lo negará. En consecuencia, desde este punto de partida, no hay reconciliación posible. Si el contenido del externismo es incompatible con la justificación internista, entonces la convicción en una creencia dependerá o de procesos independientes del sujeto convencido o de las evidencias propias del sujeto sin importar qué las causa o sin que importe lo que los sujetos identifican como causa.

¹⁰ Aunque, según Conee y Feldman 2004, la noción de ajuste parece ser más objetiva que subjetiva.

3 . *Evidencialismo antiindividualista*

Volvamos al caso de los gemelos mentales: *S* y *SG* tienen estados mentales idénticos, pero el estado de uno está causado por una percepción real, mientras que el del otro no. La respuesta desde el evidencialismo mentalista es que ambos tienen la misma evidencia, puesto que la justificación de una creencia superviene fuertemente en los estados mentales. Por lo tanto, los dobles mentales, que se encuentran en diferentes mundos posibles, tienen las mismas actitudes epistémicas.

A las objeciones presentadas en el apartado anterior deben añadirse tres más:

1. *Solipsismo*. Si lo que importa es cómo perciben *S* o *SG* el mundo que los rodea y no cuáles son sus conexiones con otras mentes o la realidad externa, entonces la conclusión mentalista corre el riesgo de transformarse en una tesis solipsista y, por lo tanto, en arbitraria. En efecto, para el solipsista epistémico, *S* percibe el mundo de una manera en la que encuentra evidencias para sus estados doxásticos y no importa cómo lo perciban los demás sujetos. Mientras esas evidencias sean coherentes con el propio sistema de evidencias, no importa si son coherentes con el comportamiento epistémico de los demás. Así, cuando *S* considera arbitrariamente que una creencia está justificada, entonces dicha creencia está justificada. Lo mismo sucedería con *SG* en su mundo, con lo cual no es de extrañarse que también suceda si se comparan las creencias de *S* con las de *SG*, donde uno estaría justificado arbitrariamente y el otro no.
2. *Evidencia perdida*. Si se sostiene que la evidencia de los sujetos debe ajustarse a sus estados doxásticos para que la creencia de que *p* esté bien fundada, entonces la conclusión del evidencialismo mentalista contrasta con el fenómeno de la “evidencia perdida” (p.ej., Goldman 1999, 2011). En efecto, si tanto *S* como *SG* sólo aceptan como evidencia aquello que se les presenta a la mente, entonces ¿qué ocurre cuando *S* dice saber que *p* sin recordar la evidencia que, en su momento, justificó la creencia de que *p*? Por ejemplo, *S* aprendió de niño que la población de la India es mayor que la de Brasil en alguna fuente que presentó evidencias de ello. Sin embargo, por las limitaciones de la memoria, *S* no puede recordar cómo obtuvo ese dato, ni tampoco se le han presentado evidencias de que ese dato sea falso. A pesar a ello, *S* dice que sabe intuitivamente que la población de la India es mayor que la

de Brasil. Por supuesto, el evidencialismo mentalista, *prima facie*, afirmaría que S no está justificado en creerlo.

3. *Escepticismo respecto al ajuste.* Si una de las condiciones para que una creencia esté bien fundada es que la evidencia se ajuste al estado doxástico, entonces ¿cómo se puede saber si el ajuste es el adecuado? El ajuste que hace que una creencia esté bien fundada siempre puede fallar, pues puede parecer adecuado y no serlo. Puede haber un genio maligno que nos engañe cuando la creencia se ajusta a la evidencia, de la misma manera que siempre nos puede engañar haciendo que un proceso parezca fiable sin serlo.

¿Hay alternativas al evidencialismo mentalista que no recurran al fiabilidad? Ya se ha sugerido que cuando se combina el evidencialismo con el fiabilidad los problemas parecen multiplicarse. Por lo demás, la exclusión del fiabilidad también permite plantear el evidencialismo de otra manera. Un planteamiento posible consiste en atenuar la fuerza de la evidencia mentalista para reducir del mismo modo la fuerza de las objeciones. Esta estrategia conduce a una especie de protoevidencialismo que es el evidencialismo antiindividualista (EA). A grandes rasgos, el EA considera que la evidencia debe complementarse con algún tipo de conocimiento pragmático que incluya a la comunidad epistémica. Así, el evidencialismo antiindividualista puede reformularse específicamente de la siguiente manera:

EA: S cree que p está justificado si y sólo si:

- (I) S tiene una evidencia E que se ajusta a p
- (II) La evidencia E se ajusta a p , de tal manera que
 - (a) E no incluye cualquier creencia, sino aquellas que son aceptadas por la comunidad epistémica en cuestión,
 - (b) la aceptación de la comunidad epistémica está en relación con p en un tiempo t ,
 - (c) E incluye otras creencias de S que están justificadas por la comunidad epistémica en t .

El evidencialismo antiindividualista sostiene que, para que una evidencia tenga efecto en una creencia, deben colaborar los sujetos epistémicos que estén relacionados con dicha creencia. Sin embargo, esto no quiere decir que en todos los casos la evidencia debe ajustarse a su

correspondiente creencia. Al contrario, si el conocimiento es el resultado de la evidencia y el conocimiento implica tener una creencia, entonces la creencia debe también ajustarse a la evidencia. De la misma manera, la creencia de que p está bien fundada cuando no hay otra creencia que acepte la comunidad epistémica como evidencia de $\neg p$. Así, el EA enfatiza la relación y la cooperación entre individuos para la formación de conocimiento, evitando la malinterpretación solipsista del evidencialismo mentalista.

Quizás se pueda pensar que EA es demasiado fuerte. Supóngase que S cree haber comido demasiado porque se comió una pata de jamón a solas; nadie, a excepción de S , sabe que S se comió una pata de jamón. Así, S cree justificadamente que ha comido demasiado y su evidencia para esa creencia es que se comió una pata entera de jamón. Sin embargo, si S es el único que cree que se ha comido una pata de jamón, ¿puede eso ser, según EA, la evidencia que tiene S para creer que ha comido demasiado? La respuesta es que sí, pues en casos como éste la actitud de S es conservadora: S cree que ha comido demasiado sobre el presupuesto de que cualquier sujeto perteneciente a su comunidad epistémica que estuviera en la misma situación aceptaría lo que S acepta. Es decir, si una gran cantidad de sujetos le dijera a S , desde su más tierna infancia, que comerse una pata entera de jamón no es comer demasiado, seguramente S no hubiera creído que comió demasiado.

Volviendo al ejemplo de Norman, su capacidad como clarividente cumple con las condiciones que el evidencialismo mentalista pide para producir conocimiento pues, justamente, su creencia de que el presidente está en Nueva York está bien fundada: Norman posee evidencias y su creencia se basa en esas evidencias. Por el contrario, el evidencialismo antiindividualista no sólo sostiene que la creencia debe ajustarse a los estándares epistémicos para concebirse como evidencia, sino también que las características psicológicas de Norman deben responder a una comunidad epistémica que las acepte para que sea un potencial portador de conocimiento. Por lo tanto, como Norman no cumple con ningún compromiso pragmático con lo que la comunidad epistémica acepta como evidencia (o como proceso fiable), su creencia no puede juzgarse como un caso de conocimiento.

Conviene aclarar que la noción de *comunidad epistémica* no se identifica con cualquier sector que posea conocimiento, sino simplemente con el que influye directa o indirectamente en los estados doxásticos del sujeto. De este modo, para que haya evidencias debe haber alguien que las reciba y una comunidad que las acepte como tales. Así, la creencia de Norman basada en su experiencia como clarividente debe ser con-

vincente, de lo contrario aquello que Norman presenta como evidencia sobre la base de este poder no será aceptada como tal y se considerará ilegítima. En otras palabras, el EA no sostiene únicamente que los sujetos por sí solos conforman evidencias; pide además la influencia de la comunidad para la producción de sus creencias individuales.¹¹

La fuerza del evidencialismo antiindividualista radica en que, al tener en cuenta la convicción de las evidencias en la comunidad epistémica a la que se dirige, puede replantear los problemas del evidencialismo e indagar sobre soluciones que sean inclusivas. Que una creencia se encuentre bien fundada implica que la “buena” o “mala” fundamentación depende de los estándares de evaluación del contexto epistémico al que pertenece la creencia. En este sentido, se puede decir que el EA es también, aunque con reservas, una tesis contextualista, pues acepta que la evidencia es susceptible a la variación de los estándares de evaluación requerida para la verdad de las atribuciones de conocimiento. Si Norman viviera en una sociedad en la que la clarividencia se aceptara como una forma de acceso al conocimiento, entonces poseería la creencia bien fundada de que el presidente está en Nueva York. No se precisa apelar al recurso de los mundos posibles para explicar que el entorno de los sujetos es determinante; basta con recordar el valor epistémico del oráculo en el mundo griego antiguo. En efecto, las creencias basadas en el oráculo estaban bien fundadas, pues funcionaban como evidencias. Al dejar de producir evidencias en los tiempos modernos, el caso del oráculo es análogo al de la clarividencia de Norman.

Ahora bien, es importante observar cómo se desenvuelve el EA en relación con los problemas planteados anteriormente. Éstos eran: la interpretación solipsista, la evidencia perdida, el nuevo genio maligno y las evidencias contradictorias. No son los únicos problemas sobre los que el EA tiene algo que decir, pero para el objetivo del artículo sí son los más relevantes.

1. *Solución posible al problema del solipsismo.* El solipsismo epistémico no es algo deseable, pues si la máxima autoridad para legitimar una creencia es el sujeto, entonces el conocimiento puede ser el resultado de la arbitrariedad de ese sujeto. Dado que la noción misma de *justificación* tiene una connotación deontológica, este tipo de solipsismo puede suavizarse transformándolo en una variante del subjetivismo in-

¹¹ Incluso se puede pensar que, como sostiene Burge 2003, 2010, las funciones representacionales primitivas también descansan sobre una teoría antiindividualista acerca de los tipos de percepción, la cual implica la legitimación (*entitlement*) perceptual.

dividual. El subjetivismo individual sostiene que si S tiene una evidencia E , entonces es racional/está justificado para S creer que p , si y sólo si S es lo suficientemente reflexivo para que S crea que el argumento que va de E a p es suficientemente probable que preserve su verdad. Ya Foley 1993 sostenía que los sujetos sólo pueden aspirar a una “racionalidad egocéntrica” para justificar sus estados doxásticos, pues este tipo de racionalidad simplemente requiere de una satisfacción intelectual profunda e individual. A grandes rasgos, el problema de la concepción consiste según Foley en que la satisfacción intelectual de S podría no ajustarse a estándares epistémicos. Así, aceptar el subjetivismo individual implica que los estados doxásticos son racionales sólo porque se ajustan a la voluntad o al deseo del creyente, sin importar cuán extraña o equivocada sea su interpretación de las normas epistémicas. Siempre existen sujetos muy obstinados, que nunca cambian sus creencias, aunque haya evidencias en contra de ellas. Pero no por eso debemos renunciar al entendimiento del otro y abandonarnos al solipsismo. Desde este punto de vista, la racionalidad egocéntrica resulta profundamente irracional.

En consecuencia, el EA evita la arbitrariedad al proponer que las evidencias propias también deben ser aceptadas por otros sujetos. Si la aceptación es una condición para que las creencias alcancen el estatus de conocimiento, entonces la convicción es la fuerza epistémica que tienen las evidencias para apoyar una creencia, y tanto la aceptación como la convicción tienen sentido en una comunidad epistémica y de acuerdo con unos estándares epistémicos. De este modo, si S comparte con SG el contenido mental junto con la claridad y la intensidad de sus estados doxásticos respecto de p , entonces ambos están justificados en creer que p , siempre y cuando la comunidad de S y la de SG acepten las evidencias presentadas en favor de p .

2. *Solución posible al problema de la evidencia perdida.* El EA también tiene una estrategia para respetar la intuición de que sabemos que p aunque nos hayamos olvidado de su correspondiente evidencia. Por supuesto, quizás se puedan tomar medidas drásticas y negar la tesis conservadora que sostiene que estamos justificados en mantener nuestras creencias hasta que se presente una evidencia para rechazarlas. Sin embargo, rechazar el conservadurismo epistémico no es tarea fácil, pues para ello debe presentarse una alternativa. Las alternativas son el intelectualismo desmedido o el irracionalismo desmedido, que no son sino distintas caras de la misma moneda. En relación con el intelectualismo, se puede sostener que las creencias sólo están justificadas si

la evidencia se encuentra a disposición de quienes la soliciten, con lo cual muy pocas creencias estarían justificadas y la mayor parte de nuestro conocimiento sería irracional. En relación con el irracionalismo, se puede afirmar que no se necesita que la evidencia esté a disposición de quienes la soliciten, con lo cual casi cualquier creencia puede pasar por conocimiento. La cuestión es: ¿cómo equilibrar ambas posiciones?

Harman 1986, 1999, sostiene que estamos justificados en aceptar algo si no hay una razón especial para no hacerlo. Sin embargo, si hay una razón, ésta debe ser convincente, de modo que nos haga volver a evaluar la creencia y cambiar nuestro punto de vista. Así, el trato con el mundo cotidiano es muy conservador. Sin embargo, también hay un trato reflexivo con las creencias que se reserva para contextos en los que los estándares de evaluación y aceptación son más elevados. La estrategia del antiindividualismo consiste en establecer un contexto, como el de la vida diaria, en el que la comunidad epistémica no cuestione la fuente de las evidencias —ni exija que se aporten constantemente evidencias para saber algo— y otro contexto, como el reflexivo o el intelectual, en el que la calidad de las evidencias aceptadas se revise constantemente —por supuesto, de acuerdo con las exigencias de la comunidad epistémica en cuestión—. Es decir, que en un contexto no seamos irrationales al sostener una creencia cuya evidencia hemos olvidado y que en otro contexto sí lo seamos (o por lo menos que seamos dogmáticos) depende de cuáles sean los estándares de evaluación de la comunidad epistémica. Asimismo, hay que destacar que no se refuta una creencia arguyendo que se ha olvidado cuál es su fuente o la evidencia que la apoya, aunque sí se pueda dudar por ello de su credibilidad. Por lo tanto, en la vida diaria, el conservadurismo se encuentra muy cerca de la posición mooreana: no es necesario para *S* mostrar las evidencias que le hacen saber que tiene dos manos, pues la comunidad epistémica en cuestión no se lo exige. En otras palabras: no hace falta dar cuenta de las evidencias que llevan a alguien a saber que *p* mientras la comunidad epistémica acepte *p*. Así, el fenómeno de las evidencias perdidas, lejos de ser una desventaja, tiene la inmensa ventaja de permitir la acumulación de conocimiento, y esto es también porque el olvido de una evidencia no implica olvidar que la creencia es digna de confianza o que está bien fundada. *S* se puede acordar de que su creencia de que la población de la India es mayor que la de Brasil está bien fundada al recordar que, en su momento, tuvo evidencias de ello, aunque no recuerde cuáles eran o en qué consistían.

3. *Solución posible al problema del nuevo genio maligno.* Recuérdese la situación de *S* y *SG* en que ambos son gemelos mentales pero en la que *S* vive en este mundo (*M*), mientras que *SG* vive en un mundo ficticio o virtual (*M_v*), engañado por un genio maligno cartesiano. De estos personajes se puede decir lo siguiente: *S* tiene evidencias de que tiene dos manos y estas evidencias lo orientan hacia la verdad, mientras que *SG* tiene las mismas evidencias, pero lo dirigen hacia la falsedad. Sin embargo, lo que hace a una proposición verdadera en *M* hace a una proposición falsa en *M_v* y viceversa: lo que hace a una proposición verdadera en *M_v* hace a una proposición falsa en *M*. Luego, la expresión “tengo dos manos” tiene un significado para *S* y otro para *SG*, aunque sus estados mentales sean idénticos. La cuestión de fondo radica precisamente en preguntarse cuál es el mundo real, si el que habitamos (independientemente de la posibilidad del genio maligno) o si existe o no existe el genio maligno. Para explicarlo mejor, si el conjunto de referencias de *S* se encuentra en *M*, entonces su proposición se ajustará a la evidencia que posee en *M* —del mismo modo que el conjunto de referencias de *SG* se encuentra en *M_v*—. Supóngase que, sin que se den cuenta, *S* y *SG* intercambian mundos. Ellos no distinguirían ninguna diferencia en el uso referencial de sus proposiciones ni en el ajuste de sus evidencias a sus estados doxásticos.¹² Así, ambos cambian su referencia cuando afirman que tienen dos manos: para *S* tener dos manos significa tenerlas en *M_v* con el apoyo de la evidencia que suministra *M_v*, junto con la aceptación de la comunidad epistémica de *M_v*. La virtualidad del mundo se transforma en su realidad. ¡Y lo mismo le sucedería a *SG*! La idea es que no se cambia de realidad epistémica sólo por cambiar de realidad metafísica. Lo que cambia son las referencias que suministra el mundo, tanto respecto a las proposiciones como a la noción misma de *saber*. En efecto, la noción de *saber* se refiere a “saber *p* en el mundo en el que se está”; para *S* es saber que tiene dos manos en *M* y para *SG* es saber que tiene dos manos en *M_v*. Lo mismo sucede con la noción de *evidencia*. Luego, el comportamiento epistémico de quienes son portadores de conocimiento no cambia de un mundo a otro, porque las relaciones evidenciales son las mismas. Simplemente, desde un punto

¹² Foley 1985 ya sostenía que este mundo puede ser tan racional para *S* como el mundo del genio maligno lo es para *SG*. Esto es porque una creencia racional se define como una creencia apropiada para el sujeto dada su perspectiva. Sin embargo, mientras que Foley 2004 considera que la noción de perspectiva debe explicarse en términos de reflexión, en el presente escrito queda claro que la noción de perspectiva depende de la interacción práctica del sujeto con el mundo y con la comunidad epistémica.

de vista teórico, a un mundo se le agrega el adjetivo de real y al otro el de virtual. En consecuencia, puesto que los comportamientos y las convicciones de *S* y de *SG* son los mismos en relación con su trato con el mundo y con su comunidad epistémica, se puede decir que ambos saben, por ejemplo, que tienen dos manos.

4. *Solución posible al fenómeno de las evidencias contradictorias.* Supóngase que *S* lee una noticia en un periódico que afirma que *p* es el caso, pero días después lee otra noticia en otro periódico igual de convincente que afirma que *no p* es el caso. Ante esta situación, *S* tiene tres opciones: continuar con su primera creencia, cambiar su creencia o suspender el juicio. Desde el punto de vista del EA, las tres actitudes están justificadas. De seguir el principio conservador, *S* está justificado en mantener su creencia, pues no hay una evidencia lo suficientemente convincente como para abandonarla. Pero este principio conservador, aplicado al contexto de la vida diaria, no es lo único que el EA debe tener en cuenta.

Por un lado, *S* no sólo puede cambiar su creencia original si considera que una evidencia contraria es lo suficientemente convincente; también puede cambiarla justificadamente si la creencia posterior se repite en varias ocasiones, adquiriendo mayor convicción epistémica. La repetición constante de *E* hace a *E*, y a la creencia a la que se ajusta *E*, más convincente. Por otro lado, hay casos en los que la evidencia posterior tiene mayor convicción sólo por ser posterior, pues los sujetos pueden presuponer que hubo una actualización en el estado de cosas. Por ejemplo, al leer la segunda noticia, *S* puede pensar que en la primera se produjo un error o, incluso, que ha sido actualizada, aunque ambas presenten, cada una en su momento, evidencias igual de convincentes. Esto se intensifica si ha pasado mucho tiempo entre una y otra evidencia: la evidencia posterior gana fuerza simplemente por estar presente.

Finalmente, también se está justificado en suspender el juicio cuando hay evidencias contrapuestas, sobre todo cuando se presentan simultáneamente. Lo mismo sucede cuando hay desacuerdos entre pares epistémicos y un tercero que evalúa. Dicho brevemente, hay casos en que lo correcto, o lo más racional, sería no cambiar de opinión, pero existen otros en que, por el contrario, lo correcto es cambiar de opinión¹³ y suspender el juicio o dividir la diferencia. Supóngase que hay dos personas igual de confiables *S*₁ y *S*₂; supóngase además que usted

¹³ Esta posición es semejante a la de Kelly 2005, 2010.

es un ateo convencido. Así, S_1 le ofrece argumentos en favor de su ateísmo y S_2 le ofrece argumentos igualmente convincentes en contra de su ateísmo. En casos como éste, y a partir de la intuición conservadora explicada antes, resulta racional que usted continúe creyendo cómo creía antes. En cambio, supóngase que usted no tiene una opinión del todo formada sobre el asunto. Luego, S_1 afirma que el Barcelona ganó el domingo pasado y S_2 afirma que perdió. En casos como éste, resulta racional suspender el juicio, pues si alguien le preguntara cómo terminó el Barcelona, usted diría simplemente que no sabe el resultado —aunque anteriormente haya creído que ganó el Barcelona, ya que suele ganar cuando juega partidos de Liga—. Además, ocurre que si al querer pagar cada uno su parte de la cuenta de una cena S_1 calcula que el total es de 40 euros y S_2 calcula que es de 30 euros, lo más racional es que se repartan la diferencia, cada uno en 35 euros. Pero esto no sucede en el cálculo de la temperatura. Si el termómetro de S_1 es igual de confiable que el de S_2 y marcan temperaturas distintas, no es lógico que ni ellos ni usted dividan las diferencias al preguntárseles.

Finalmente, las tres posiciones son posibles siempre y cuando influyan de la misma manera en la comunidad epistémica, dependiendo de las circunstancias del contexto. La única condición que se mantiene en todos los casos es que se respeten los estándares epistémicos de la comunidad epistémica en cuestión en consonancia con lo expresado por el EA.

4. Conclusiones

A lo largo de este escrito se ha sostenido que la evidencia se presenta al sujeto en consonancia con la aceptación de la comunidad epistémica, y con ella se puede decidir si una creencia puede constituir un conocimiento. En este sentido, la evidencia tiene un papel en el razonamiento que requiere de las habilidades sociales con las que se articula. Según el evidencialismo mentalista, esta articulación se posterga y conlleva el peligro de volverse solipsista, sin que la evidencia esté disponible para el uso de las actividades sociales.

El discurso reflexivo o interno no tiene por qué excluir al discurso social. Todo lo contrario, el reflexivo es un reflejo del social y el social se alimenta del reflexivo. De hecho, las evidencias resultan adecuadas cuando las decisiones epistémicas tienen efectos. Si S no decide ajustar la evidencia disponible a su creencia, entonces su creencia no alcanzará el estatus de conocimiento. Si nadie lo hiciere, tampoco habría cono-

cimiento. Y si *S* decidiera ajustar evidencias a creencias equivocadas, entonces se quedaría solo en sus convicciones.

Ahora bien, el EA se presentó más como un esbozo que como una teoría ya constituida. Este esbozo deja la puerta abierta a una serie de interrogantes. Los tres más importantes son: cómo se relaciona con el conocimiento *a priori*, con las creencias básicas y con el irracionalismo.

Respecto al conocimiento *a priori*, alguien podría preguntarse cuál es la evidencia que se aporta, pues si por su naturaleza no se aplica a casos de evidencia, ¿deberíamos pensar que no hay tal cosa? ¿Acaso no es éste un tipo de conocimiento por derecho propio? Por supuesto, la justificación *a priori* debe ser independiente de la evidencia empírica, pero esto no quiere decir que no haya evidencias de este tipo de conocimiento ni que no sea revisable.¹⁴ En este sentido, se buscaría desarrollar una teoría en la que el conocimiento *a priori* fuera un complemento de la experiencia, de tal modo que haya evidencias *a priori* que lo justifiquen sin necesidad de apelar a la noción de intuición. Por consiguiente, hay una vía posible para desarrollar un empirismo moderado o, incluso, un racionalismo que sea coherente con el EA. Esto quiere decir que si bien el EA no puede explicar el conocimiento *a priori*, sí hay otras teorías compatibles con el EA que lo explican.

Otra limitación del EA yace en su relación con el conocimiento básico, en el que *S* sabe que *p* sin conocer las fuentes de su conocimiento. Esta limitación es compatible con el conservadurismo, pues en la vida diaria no se necesita tener presente todas las evidencias. Es decir, en el contexto de la vida diaria el conocimiento es esencialmente básico, mientras que, cuando los estándares de evaluación epistémica son elevados, el estatus de conocimiento no es alcanzable fácilmente. Supongamos que el conocimiento perceptual es epistémicamente básico. Una línea factible de investigación puede recurrir, siguiendo a Hume 2001, al conservadurismo fenoménico, con lo cual si *x* le parece a *S* como si *p*, entonces *S* tiene una justificación para creer *p*, siempre que no haya una evidencia contraria que haga sospechar de *p*. De este modo, la creencia de *S* tendría el soporte de la evidencia de su trato con el mundo y sería coherente con el EA. Dicho de otra manera, podemos guiar el EA hacia la idea de que el trato con los otros es una buena evidencia para saber cómo son las cosas en el mundo en que vivimos.

Por último, si en el contexto de la vida diaria la evidencia no necesita revisarse, el EA puede convertirse en un irracionalismo. No obstante, el

¹⁴ Véase BonJour 1998, quien ha defendido que un entendimiento *a priori* provee razones genuinamente convincentes para aceptar afirmaciones no analíticas acerca del mundo.

irracionalismo es en la práctica superior al intelectualismo que afirma que las evidencias deben revisarse. La razón es obvia: si todas las evidencias deben estar revisadas, entonces no sería posible la acumulación de conocimiento.¹⁵ Ante esta situación, se ha propuesto a lo largo del artículo que debemos separar los casos propios del conservadurismo de los de indolencia epistémica, pues hay evidencias que demandan un esfuerzo intelectual por parte del sujeto. Sin embargo, este esfuerzo es productivo cuando lo exige la comunidad epistémica. Así, la situación práctica del sujeto, su trato con el mundo, es decisivo para determinar qué es una evidencia, cuáles son los beneficios de poseerla y cómo se deben adecuar o ajustar a los estados doxásticos.*

BIBLIOGRAFÍA

- Audi, R., 2001, "An Internalist Theory of Normative Grounds", *Philosophical Topics*, vol. 29, no. 1, pp. 31–45.
- Bergmann, M., 2004, "Epistemic Circularity: Malignant and Benign", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 69, no. 3, pp. 709–727.
- BonJour, L., 1999, "Foundationalism and The External World", *Noûs*, vol. 33, no. 13, pp. 229–249.
- _____, 1998, *In Defense of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.
- _____, 1985, *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge.
- _____, 1980, "Externalist Theories of Empirical Knowledge", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 1, no. 5, pp. 53–74.
- Burge, T., 2010, *Origins of Objectivity*, Oxford University Press, Oxford.
- _____, 2003, "Perceptual Entitlement", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 67, no. 3, pp. 503–548.
- Cohen, S., 2002, "Basic Knowledge and the Problem of Easy Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 65, no. 2, pp. 309–329.
- Comesaña, J., 2010, "Evidentialist Reliabilism", *Noûs*, vol. 44, no. 4, pp. 571–600.
- Conee, E. y R. Feldman, 2004, *Evidentialism: Essays in Epistemology*, Clarendon Press, Oxford.
- DeRose, K., 2011, "Questioning Evidentialism", en Dougherty 2011, pp. 137–147.
- _____, 2000, "Ought We to Follow Our Evidence?", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60 no. 3, pp. 697–706.

¹⁵ Esto también se puede interpretar como una falacia *ad ignorantiam*: si *S* no tiene evidencia en favor de *no p* entonces es racional, está justificado, que *S* acepte *p*.

*Este artículo se realizó en el marco de las actividades del Proyecto de Investigación FFI2009-08557/FISO, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

- Dougherty, T. (comp.), 2011, *Evidentialism and Its Discontents*, Oxford University Press, Oxford.
- Feldman, R., 1995, "Authoritarian Epistemology", *Philosophical Topics*, vol. 23, no. 1, pp. 147–169.
- , 1988, "Having Evidence", *Philosophical Analysis*, vol. 39, pp. 83–104.
- Feldman, R. y E. Conee, 1985, "Evidentialism", *Philosophical Studies*, vol. 48, no. 1, pp. 15–34.
- Foley, R., 2004, *Intellectual Trust in Oneself and Others*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1993, *Working without a Net: A Study of Egocentric Epistemology*, Oxford University Press, Nueva York.
- , 1985, "What's Wrong with Reliabilism?", *The Monist*, vol. 68, no. 2, pp. 188–202.
- Foley, R. y R. Fumerton, 1982, "Epistemic Indolence", *Mind*, vol. 91, no. 361, pp. 38–56.
- Fumerton, R., 1995, *Metaepistemology and Skepticism*, Rowman and Littlefield, Maryland.
- Goldman, A.I., 2011, "Toward a Synthesis of Reliabilism and Evidentialism? Or: Evidentialism's Troubles, Reliabilism's Rescue Package", en Dougherty 2011, pp. 254–280.
- , 1999, "Internalism Exposed", *The Journal of Philosophy*, vol. 96, no. 6, pp. 271–293.
- , 1986, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge.
- Harman, G., 1999, *Reasoning, Meaning, and Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- , 1986, *Change in View: Principles of Reasoning*, MIT Press, Cambridge.
- Huemer, M., 2001, *Skepticism and the Veil of Perception*, Rowman and Littlefield, Lanham.
- Kelly, T., 2010, "Peer Disagreement and Higher Order Evidence", en A.I. Goldman y D. Whitcomb (comps.), *Social Epistemology: Essential Readings*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 183–217.
- , 2005, "Epistemic Significance of Disagreement", en T.S. Gendler y J. Hawthorne (comps.), *Oxford Studies in Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, vol. I, pp. 167–196.
- Pritchard, D., 2011, "Evidentialism, Internalism, Disjunctivism", en Dougherty 2011, pp. 235–253.
- Silins, N., 2005, "Deception and Evidence", *Philosophical Perspectives*, vol. 19, no. 1, pp. 375–404.
- Vogel, J., 2000, "Reliabilism Leveled", *The Journal of Philosophy*, vol. 97, no. 11, pp. 602–623.
- Williamson, T., 2000, *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press, Nueva York.

Recibido el 11 de septiembre de 2013; aceptado el 25 de septiembre de 2014.

Diánoia, vol. LIX, no. 73 (noviembre de 2014).