



La relevancia de la *pregunta normativa* para el enfoque responsabilista en epistemología de las virtudes y la posibilidad de una epistemología deontológica ¹

The relevance of the *normative question* to responsibilist Virtue Epistemology and the possibility of a deontological epistemology

Felipe Alejandro Álvarez Osorio  

Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Enviado: 22/08/2023

Evaluated: 22/08/2023

Aceptado: 28/10/2023

Editor: David Solís Nova

Como citar: Álvarez, F. (2024). La relevancia de la pregunta normativa para el enfoque responsabilista en epistemología de las virtudes y la posibilidad de una epistemología deontológica. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (1), 181 – 200. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.1.2232>

Resumen

En este artículo se cuestiona el desempeño del enfoque responsabilidad en epistemología de las virtudes para responder a la pregunta normativa. Para ello, se indica que el concepto de *virtud* no es suficiente para dar cuenta los motivos de nuestros actos epistémicos ni individual ni socialmente, por lo que se sugiere recurrir a una reconstrucción de la epistemología del testimonio kantiana para mostrar cómo la ética subyacente a dicha propuesta permitiría concebir una teoría del conocimiento basada en una alternativa que sí puede responder a la pregunta normativa. Así, se presenta como línea novedosa de investigación el analizar la posibilidad de una epistemología deontológica, es decir, una epistemología cuyo fundamento moral (y, por tanto, normativo respecto de todas las acciones que impliquen personas y no mero procesos en la adquisición y difusión de conocimiento) se sostiene por cuenta propia. De este modo, se concluye que es necesario considerar la propuesta

¹ Investigación adscrita a Beca ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/Año 2022 — 21220627.

kantiana como fundamento para investigaciones epistemológicas, cuestión que, tradicionalmente, no ha sido abordada en profundidad

Palabras clave: *epistemología de las virtudes; pregunta normativa; ética deontológica, testimonio, Kant.*

Abstract

In this article, I question the performance of the responsibilist approach in Virtue Epistemology to answer the *normative question*. To do this, I indicate that the concept of *virtue* is not enough to acknowledge the motivation for our epistemic acts neither individually nor socially. For this reason, I suggest drawing on the Kantian epistemology of testimony to show how the underlying ethic would allow us to conceive a theory of knowledge based on a proposal that can indeed answer the normative question. Thus, I present an alternative approach to analyze the possibility of a deontological epistemology, that is, an epistemology whose moral foundation (and therefore, normative respect to all actions that involve people and not mere processes in the acquisition and diffusion of knowledge) stands on its own. In this way, I concluded that it is necessary to consider the Kantian approach as a ground for epistemological research because it hasn't been taken seriously.

Keywords: *Virtue Epistemology, Normative Question, Deontological Ethics, Testimony, Kant.*

1. Introducción

En su artículo de 1912 titulado *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, H. A. Pritchard planteó que las teorías éticas constituyen un intento fallido por validar teóricamente los principios de la obligación moral pues las obligaciones se nos presentan como autoevidentes, de modo que no requieren de esa clase de fundamentación. Si esta tesis es correcta o no, por supuesto, es cuestionable, sin embargo, eleva lo que Christine Korsgaard llamó luego la *pregunta normativa*, a saber, una pregunta por los fundamentos de la moralidad cuya respuesta explique y, todavía más importante, *justifique*, las prácticas morales (2000, 22).

Al preguntarnos por la justificación de las teorías éticas buscamos comprender cómo es que las exigencias son capaces de hacer sentido a una pluralidad de agentes morales que bien podrían,

por diversos motivos, estar en desacuerdo con seguir dichos preceptos, de modo que la tarea de responder correctamente a la pregunta normativa es también la tarea de cualquier teoría ética de decirnos el motivo por el que debemos actuar del modo que plantean como el correcto.

Lo anterior denota la importancia de la pregunta normativa para la filosofía moral, sin embargo, debemos recordar que no solo la moral es normativa, sino que también lo es la epistemología. Si bien ambas disciplinas son *independientes*, el análisis puede ser extrapolado a la teoría del conocimiento sin mayores dificultades. Asimismo, a pesar de dicha independencia, ambas están estrechamente vinculadas en tanto que las prácticas epistémicas, en muchos casos, son también prácticas morales. Por ejemplo, si miento, fallo en ambos niveles pues impido a una persona el acceso al conocimiento que tendría en circunstancias estándar como, a su vez, la transgredo a través de una acción que es cuestionable moralmente por cuenta propia.

Ese último vínculo mencionado, entre otros motivos, es lo que ha llevado a algunas propuestas como la epistemología de las virtudes responsabilista (de ahora en adelante EVR) a fundamentar una teoría epistemológica en una teoría ética. En este caso se ha optado por la ética aristotélica, por lo que el concepto de virtud será aquel que pretenda dar respuesta a la pregunta normativa. Sin embargo, podemos ya divisar un problema al respecto: la EVR no deja claro en qué medida la *virtud* sería capaz de justificar que alguien haga lo que se debería hacer. Dada la vigencia de la EVR, este no es un asunto menor, sobre todo si pudiera haber propuestas similares en cuanto al gesto (el de emplear una teoría ética para fundamentar una teoría epistemológica) que sí cumplieran más evidentemente con lo requerido por la cuestión.

Como una contrapropuesta a la EVR, aquí se presentará a la epistemología del testimonio kantiana, mencionando que de ella se infiere un nexo claro entre las prácticas epistémicas y las prácticas morales, y su fundamentación. Así, se pretende presentar una alternativa a la EVR con el fin de pensar en la posibilidad de una epistemología *genuinamente* deontológica. Para ello, se comenzará examinando los componentes de la EVR y su relación con la pregunta normativa para luego dar cuenta de la epistemología del testimonio kantiana. Esto nos conducirá, por el presunto principio de aceptabilidad que se desprende de la última, a redirigir la mirada a la ética kantiana con el fin de dar cuenta del fundamento de la moralidad en dicha propuesta. Si el itinerario es

correcto, podemos asentir a la posibilidad de una epistemología deontológica como alternativa a una epistemología de las virtudes responsabilista.

2. La EVR y la normatividad

En *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Zagzebski define al conocimiento como

[...] un acto de virtud intelectual que surge de un componente motivacional de A, es algo que alguien con la virtud A (probablemente) haría en tales circunstancias, es exitoso en alcanzar el fin de A, y es tal que el agente adquiere creencias verdaderas (contacto cognitivo con la realidad) a través de estas características de la acción. (1996, 270)

Comentaré los componentes de esa definición para luego dar cuenta de su sustento normativo y comentar la posibilidad de una respuesta a la pregunta por el origen de la normatividad.

Si bien la definición mencionada posee cuatro aristas, el primer par se reduce a lo que podríamos llamar el *componente motivacional* y el segundo par a lo que podríamos llamar el *componente de fiabilidad*. El primero es caracterizado por Zagzebski de la siguiente manera:

Tal motivación incluye el deseo de tener creencias verdaderas y evitar las falsas, [...] tal motivación conduce a una persona a seguir reglas o procedimientos de formación de creencia que son conocidos por una comunidad epistémica como conducentes a la verdad. La motivación por el conocimiento también conduce a su poseedor a adquirir los componentes distintivos de las virtudes intelectuales individuales: apertura de mente, ser justo al juzgar, flexibilidad intelectual, entre otras. Y esa motivación para ser, por ejemplo, abierto de mente, conducirá a adquirir los patrones de comportamiento característicos de la apertura de mente; la motivación para ser justo al juzgar conducirá a adquirir los patrones de comportamiento característicos de la justicia intelectual; y así con el resto. (176)

De acuerdo con esto, la *motivación epistémica* es una clase especial de móvil en que conduce al agente a la formación de estados doxásticos alécticamente adecuados por medio de la implementación de los mecanismos propicios para ello, siendo esto realizado por el genuino interés del agente de alcanzar dichos estados. Así, si yo tuviera la motivación epistémica para aprender en qué consiste la materia oscura, esa motivación me conduciría a emplear los mecanismos convencionalmente aceptado para llegar al entendimiento de esa materia (e.g. consumir divulgación

científica, estudiar una licenciatura en astronomía, consultar expertos, etc.). Asimismo, generaría una disposición del carácter tal que me permita, cohesivamente, interiorizar los datos adquiridos por los mecanismos empleados (e.g. evitando presentar resistencia a la evidencia, evitar el prejuicio hacia las instituciones científica, el descartar por racismo la palabra de los expertos de una etnia distinta, etc.)

Esa motivación, como bien ha visto Abrol Fairweather, puede ser definida de modo tal que no implique simplemente la formación de un estado doxástico en un momento determinado, sino también la revisión de su estatuto epistémico. Así, podemos señalar que “una persona tiene una motivación epistémica si y solo si, tiene un deseo (o un estado emotivo de algún tipo similar) por la verdad o por estados cuyo valor se deriven de la verdad, y este deseo efectivamente dirige y controla el proceso de formación y revisión de creencias de las personas.” (2001, 72). En resumidas cuentas, podemos decir que esa clase de motivación conduce al agente a identificar de qué manera puede lograr adquirir creencias verdaderas² de un modo eficaz y, en el mejor de los casos, eficiente³.

En segundo lugar, tenemos el componente de fiabilidad, el cual se deriva de la motivación epistémica. De acuerdo con Zagzebski, “uno tiene que ser consciente de cómo y por qué el propio proceso de formación de creencias es justificado, o al menos cómo y por qué es fiable y en qué grado de fiabilidad” (1996, 184). Esto es fundamental para evitar lo que podría ser llamado un *coleccionista de creencias verdaderas*. Podría yo, siguiendo el ejemplo anterior, tener motivación epistémica para aprender sobre la materia oscura y formarme una serie de creencias verdaderas siguiendo los mecanismos estandarizados para ello, desarrollando en el proceso (o teniendo) una disposición acorde con la tarea mencionada. Sin embargo, bien que puedo hacer todo eso sin *comprender* absolutamente nada de lo leído y simplemente memorizar todos los datos para luego recitarlos cada

² En este caso podríamos decir, además de 'adquirir', 'difundir', pues si bien la epistemología de las virtudes responsabilista no es por defecto una epistemología social, no hay incompatibilidad alguna que le impida serlo al margen de que el tratamiento en la propuesta de Zagzebski y seguidores hasta hace unos años haya sido principalmente individualista. En la actualidad podemos encontrar variados ejemplos (Cf. Alfano et al, 2022) de cómo estos preceptos pueden ser empleados para realizar una epistemología de las virtudes social (si lo quisiéramos llamar así), de modo que no supondría esto un problema luego al compararla con una propuesta social como la interpretación de la epistemología del testimonio kantiana de Gelfert.

³ La idea de eficacia y eficiencia en epistemología de las virtudes parece ser una idea extraña o, al menos, sin explorar bajo en la vertiente responsabilista. A modo de crítica, se podría decir que ello supone una reducción de la propuesta a los resultados, mas no veo por qué eso debiera ser incompatible con lo ya dicho pues la identificación de los mecanismos adecuados implica que estos sean más eficaces y eficientes por sobre otros disponibles para llegar al mismo fin.

vez que quiera compartir esa información. Al hacer eso, colecciono creencias verdaderas en vez de interiorizar el fundamento por el que esas creencias verdaderas son conocimiento y no solo un conjunto de información bien organizada. En este sentido, se requiere que uno como agente epistémico tenga motivación respecto del conocimiento pero que, a su vez, esa motivación conduzca a la *comprensión* de los motivos por los cuales las creencias adquiridas son, de hecho, verdaderas y no otra cosa.

Lo anterior es fundamental para la adquisición/difusión de conocimiento y el aprendizaje. Dado que la EVR se supone como una propuesta postgettierana, no puede admitir la posibilidad de que haya justificaciones azarosas pues esto implicaría que uno podría tener 'conocimiento' sin ningún esfuerzo cognitivo genuino o un contacto cognitivo con la realidad. Como ella señala, "el valor de una verdad obtenida por un proceso fiable en ausencia de cualquier estado de consciencia que se sepa la conexión entre el comportamiento del agente y la verdad que él adquiere no es más valioso que un golpe de suerte" (304). Sin embargo, que el componente de fiabilidad suscite la *comprensión* de por qué las creencias que tengo son verdaderas también suscita que uno sea exitoso en alcanzar dichas verdades debido que se posee nociones acerca de las causas que las derivan a ellas como consecuencias, de modo que puedo replicar los procesos con una alta probabilidad de éxito. Uno podría argüir que esto también implicaría en cierta forma el gettierismo, pero la EVR no suscribe al concepto de justificación como tal en tanto que debiéramos tener *razones racionales para nuestra creencia que p*, sino que supone que uno cree que *p* porque hay una virtud intelectual que conduce a esa creencia. De este modo, se espera una relación cohesiva entre el comportamiento del agente y la verdad adquirida, siendo el conocimiento un estado que el agente *produce* y no un estado que al agente *le sucede* como se aprecia en las teorías predecesoras a Gettier.

Ya que la definición dada plantea a la virtud intelectual como elemento central (y los componentes descritos, en su conjunto, apuntan a la formación de actos virtuosos intelectualmente), podemos decir que esta es la noción base de la propuesta descrita. Sin embargo, es requerido hablar acerca de otra noción esencial antes de hablar de la virtud intelectual: a saber, la *prudencia* (*phronēsis*). La EVR plantea una serie de virtudes intelectuales específicas diferenciables entre sí por su objeto y su campo de aplicación. De este modo, tenemos la humildad intelectual,

las virtudes de la enseñanza, entre otras⁴; sin embargo, todas ellas parecen requerir de la prudencia para su correcta ejecución. Como señala Zagzebski, la prudencia es necesaria teóricamente por tres motivos: en primer lugar, es aquella que determina el *medio* en el momento de la acción siendo que las virtudes gobernadas por ella son virtudes en el sentido aristotélico (es decir, de *medio* entre el exceso y el defecto). En segundo lugar, las virtudes individuales aplican a diversas áreas de la vida que se suponen de formas diversas, lo cual implica que se requiera mediación entre cómo aplicarlas; finalmente, la prudencia coordina diversas virtudes en una sola acción o línea de pensamiento (220-224). En consecuencia, no podría haber conocimiento si no es por medio de la mediación de una virtud intelectual prioritaria como lo es la prudencia, pues la articulación entre diversas virtudes intelectuales individuales solo se da en la medida de que se cumplan los puntos mencionados anteriormente. De este modo, no podemos pensar la *apertura de mente*, por ejemplo, sin mediar en qué grado debemos tenerla, en qué aspecto de nuestras vidas debemos aplicarla y cómo eso se debe relacionar con otras virtudes intelectuales como lo podría ser la *humildad intelectual* o la *habilidad para reconocer la pericia*⁵.

Todo lo anterior suena bien como propuesta epistemológica. Sin embargo, podemos preguntarnos el siguiente punto: ¿en qué medida la EVR se encuentra normativamente fundamentada? ¿Puede responder a la *pregunta normativa*? La respuesta no es del todo clara o, al menos, no parece admitir un último tope. Para ilustrar este punto, imaginemos un diálogo como el siguiente, donde A es alguien que pregunta acerca de la EVR y B alguien que la defiende:

A: "¿Por qué debiera ser abierto de mente?"

B: "Porque eso es bueno en cuanto al conocimiento".

A: "¿Por qué debiera yo ser bueno en cuanto al conocimiento?"

B: "Porque es virtuoso".

A: "¿Por qué debiera yo ser virtuoso?"

⁴ Para un catálogo más detallado, véase 104.

⁵ Brevemente, la apertura de mente puede entrar en conflicto con la humildad intelectual en tanto que el aceptar cualquier pieza de testimonio podría suscitar no evaluar correctamente el estatuto epistémico de las propias creencias. Asimismo, podría entrar en conflicto con la habilidad para reconocer la pericia si, siendo poco abierto de mente niego al otro como un experto. Mucho más se puede decir respecto de cómo la prudencia puede mediar estos conflictos, pero dado que el objetivo de trabajo no es ese, bastará con lo dicho en esta nota.

B: "Porque es lo que se espera de los agentes epistémicos".

A: "¿Por qué yo debiera querer seguir lo que se espera de los agentes epistémicos?"

B: "Porque de lo contrario se dificulta participar de las comunidades de conocimiento".

A: "¿Por qué yo debiera querer participar de esa comunidad de conocimiento?"

...Y así constantemente. Como se podrá ver, no parece haber una respuesta final a la pregunta acerca de por qué un agente debiera aceptar esta conceptualización del conocimiento y seguirla en la práctica. Un candidato para ello podría ser la noción de prudencia como reguladora entre el resto de las virtudes intelectuales individuales, pero la prudencia también es definida en términos de 'virtud', de modo que si alguien me pregunta por qué debiera actuar con prudencia, la respuesta sería nuevamente 'porque es virtuoso', al menos en cuanto se concibe preliminarmente por la sabiduría práctica por la EVR. En consecuencia, podemos señalar que esta propuesta, al margen de ser una propuesta epistemológicamente sensata (y a la cual, inclusive, puedo suscribir), no es capaz de mostrar *en principio* por qué uno debiera ser epistémicamente virtuoso y no acrático respecto del conocimiento⁶. En otras palabras, no es capaz de dar cuenta de por qué sería normativamente adecuada.

3. Epistemología del testimonio kantiana de acuerdo con Gelfert

Considerando la descripción realizada respecto de la EVR, en lo que resta del trabajo propongo contrastarla con una propuesta complementemente distinta, pero, según pretendo hacer mostrar, mejor fundamentada normativamente: la epistemología del testimonio kantiana, de acuerdo con la caracterización que realiza Axel Gelfert de ella. Esto podría sonar como una comparación injusta entre ambas propuestas, pero como mencionamos (nota 1 de este trabajo), no hay mayores impedimentos en pensar que la EVR pueda tener su vertiente, *mutatis mutandis*, social.

⁶ Cabe hacer un par de salvedades muy importantes: en primer lugar, lo dicho no quiere afirmar que la propuesta aristotélica en la que se basa primordialmente la EVR no sea capaz de responder a dicha pregunta, sino que la EVR no se ha preocupado ella misma de encontrar esa respuesta en la propuesta sobre la que se sostiene o, al menos, no le ha dado la importancia correspondiente a la pregunta normativa a la luz de las prácticas en torno al conocimiento y de posibilidad, por cierto no menor, de la *akrasia epistémica* (sobre todo si consideramos que vivimos en un mundo donde los rumores malintencionados, los chismes, las *fake news*, las teorías conspirativas, entre otros, se vuelven cada vez más recurrentes); en segundo lugar, y considerando lo anterior, bien que puede hacerse un trabajo para mostrar ese nexo, pero dado el contexto de producción de este manuscrito no se ha optado por ello (aunque es tarea pendiente).

Asimismo, mi interés en considerar a la epistemología del testimonio kantiana radica simplemente en explorar la posibilidad de una epistemología que pueda responder a la pregunta normativa adecuadamente empleando el mismo juego conceptual realizado por la EVR, i.e, emplear una teoría moral para fundamentar normativamente los conceptos epistemológicos. Si eso llegase a ser posible, podríamos pensar en una propuesta epistemológica alternativa⁷ o, en el peor de casos, simplemente poner en la palestra la importancia filosófica de ser capaz de responder a esa pregunta para las teorías que empleen ese juego conceptual (asunto cuestionable para la EVR como dijimos en el segundo apartado). Por consiguiente, señalaré en qué consiste la reconstrucción de la epistemología del testimonio kantiana por Gelfert.

Gelfert resume la postura de Kant señalando que el testimonio, en primer lugar, no puede ser eliminado como práctica; en segundo lugar, puede dar cuenta del conocimiento empírico con certeza; en tercer lugar, presuntamente establece un principio de aceptabilidad en relación con él; y, finalmente, el conocimiento que se derive de él es simétrico al conocimiento derivado de la experiencia. Para objeto de este trabajo nos interesa por sobre todo el tercer punto porque es el que entraña las cuestiones normativas más relevantes. Sin embargo, debemos abordar los puntos anteriores en conjunto para tener una visión más precisa de la propuesta.

En cuanto al primero, se identifica al testimonio como una de las prácticas necesarias para llevar a cabo el ideal de la *ilustración* y, por tanto, la realización de una comunidad en la que las personas puedan tener la libertad de hacer uso público de su razón íntegramente con el fin de emanciparse de la tutela ajena (Kant, 2013). Contrario a lo supuesto por la interpretación superflua del lema de 'pensar por uno mismo' (la cual, sin el cuidado pertinente, puede conducir al *egoísmo lógico*, es decir, al ser indiferente respecto de los juicios de los demás en relación con mis propios juicios), la *autonomía intelectual* requiere de la validación de nuestros propios juicios por medio de la *posibilidad* de contrastarlos con los juicios de los demás. Para esto, señala Gelfert, se hace patente

⁷ En epistemología se habla de propuestas deontológicas en un sentido laxo (solo por emplear conceptos deónticos), pero no se suele hacer referencia, al menos hasta donde sé, a una epistemología deontológica en el sentido de depender de la moral kantiana para su fundamentación. Dado que las propuestas *veritistas* surgen como epistemología 'utilitarista' en algún sentido y que tenemos la ya mencionada EVR como análoga a la propuesta aristotélica, no podemos dejar de lado la posibilidad de pensar en una epistemología *genuinamente* deontológica.

considerar la noción de *sensus communis* introducida por Kant en la *Crítica del juicio*, de acuerdo con la cual:

[...] debe entender la idea de un sentido *comunitario*, esto es, de una facultad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención en el pensamiento (*a priori*) al tipo de representación de todos los demás para, *por así decirlo*, atener su juicio a la razón humana global y sustraerse así a la ilusión que -a partir de las condiciones subjetivas privadas, que fácilmente podrían considerarse objetivas- tendría una influencia perjudicial sobre el juicio. (Kant, KU, B157)⁸

De esta noción, se desprenden tres máximas a seguir: pensar por uno mismo, pensar en la posición de todos los demás, y siempre pensar acorde con uno mismo (*ibid.*). De ellas nos interesa principalmente la segunda, pues es aquella según la cual evitamos el prejuicio. Si somos capaces de pensar en la posición de todos los demás, entonces sometemos nuestro juicio a la interpelación de posibles posturas contrarias, procurando con ello la reflexión sobre nuestra propia posición. Así, como menciona Gelfert a través de Onora O'Neill, el pensar por sí mismo presupone el participar en una comunidad epistémica en la que podría compartir mis juicios con otros y otros conmigo (642). Esta idea de la *comunicabilidad* de los propios pensamientos, es decir, en tanto que posibilidad, no pareciera implicar la introducción del testimonio dentro de la ecuación. Sin embargo, la comunicabilidad, como señala Gelfert, no se entiende sin la idea de *comunicación*:

Es importante darse cuenta de que la concepción kantiana de la comunicabilidad como piedra de toque o criterio de verdad requiere tanto que la comunicación de nuestros propios pensamientos es posible bajo ciertas circunstancias y que exhibimos cierta disposición general para aceptar los testimonio de otros, dado que es a través del testimonio que aprendemos sobre los juicios ajenos. (644)

El segundo punto lo trataremos en detalle al hablar acerca del presunto principio de aceptabilidad esbozado por Kant, pero es importante recalcar con lo ya dicho que la imposibilidad de eliminar el testimonio como práctica epistémica se hace patente por el vínculo entre la

⁸ Citado a su vez por Gelfert en 640.

comunicabilidad y la comunicación, y el vínculo de esos conceptos con el cumplimiento del ideal de la ilustración⁹.

El paso siguiente tras haber demostrado el porqué es necesario el testimonio, es elucidar qué es lo que podemos comunicar (y conocer) a través de él. Para esto quisiera englobar dos puntos en uno por mor de la exposición, en específico, el punto 2 y 4 de Gelfert: el testimonio puede dar cuenta del conocimiento empírico con certeza y el conocimiento testimonialmente fundado es *simétrico* con el derivado de la experiencia. De acuerdo con Gelfert, el testimonio para Kant presenta una *continuidad* con la experiencia no solo en el *contenido*, sino también en el *tipo*, por lo cual no habría diferencia entre uno y otro (cuestión que veremos fundamentada también en el presunto principio de aceptabilidad del testimonio). Esto levanta de inmediato la crítica respecto de la diferencia que suscita la *inmediatez* como criterio para diferenciar el *tipo* del *contenido*. Sin embargo, como menciona Gelfert, para Kant es irrelevante la comparación entre el que percibamos un estado de cosas, con el que nos digan acerca de ese estado de cosas, en cuanto al estatuto epistémico del enunciado conducente al conocimiento (2006, 636).

Ahora bien, esto no significa que todo sea comunicable a través del testimonio. La tesis de la simetría entre el conocimiento testimonial y el conocimiento experiencial directo (porque el testimonio es conocimiento experiencial, pero indirecto) refiere solo a lo que Kant llama el testimonio en *términos materiales*, por oposición al testimonio en *términos formales*: por una parte, el primero refiere a cualquier testimonio cuyo contenido es contingente y que, por la imposibilidad epistémica de acceder al hecho dadas mis limitaciones físicas (espaciales o temporales), requiero de la palabra de otros para conocerlo: mientras que el segundo refiere al testimonio que pretende, aunque Kant negará esta posibilidad, comunicar verdades derivadas de la mera razón (*Vernunftwahrheiten*). Así, como menciona Gelfert,

[...] en materias que son del dominio de la razón (como la moralidad o las verdades universales), cada uno de nosotros puede, y es su deber hacerlo, pensar cosas por sí mismo, así como en asuntos

⁹ Hasta aquí, uno podría suponer que el testimonio es solo una suerte de herramienta para tener un contraste y así (re)formar mi propio juicio, de modo que no habría lugar para la dependencia epistémica. Sin embargo, como señala Koch (2010), la idea de razón pública, la necesidad del testimonio y (como veremos luego) el presunto principio de aceptabilidad, hacen sensato depender de otros *inclusive* si eso no suscita una nueva evaluación del estatuto epistémico de las propias creencias.

contingentes empíricamente (como hechos históricos y geográficos) debemos depender de las experiencias de las otras personas por la simple razón de que, típicamente, no estamos en el momento adecuado como para ‘repetir’ la experiencia por nosotros mismos. (637)

De lo anterior se desprenden ya nociones normativas como lo que *tenemos que hacer* en relación con el testimonio, de modo que habiendo señalado ya su necesidad y el modo en que opera como un dispositivo epistémico (delimitando aquello que permite comunicar y lo que podemos conocer a través de él), ahora corresponde hablar acerca del principio que subyace al intercambio testimonial en la propuesta kantiana.

Como menciona Gelfert, Kant establece un paralelo entre el modo de confiar en asuntos epistémicos como no epistémicos, en el cual se vincula la noción de *fidelidad* y el no ser *incrédulo* sin motivo. Para ello se toma del parágrafo §206 de la *Lógica Blomberg*:

La fidelidad siempre es requerida en lo que refiere a aquel que promete algo, de modo que se compromete con lo prometido; la creencia, en cambio, es requerida en relación con aquel al que algo le es prometido, a saber, de modo que acepte como verdadero que el otro cumplirá su promesa. Los dos deben estar combinados mutuamente [...] Esto también indicaría un muy mal modo de pensar en el que uno no confiase nunca en nadie respecto de nada, pero en cambio quisiera ver siempre aquello que es prometido y acordado con él como presente y completado” (AA 245-246)¹⁰

Asimismo, la distinción entre incredulidad como *ungläubisch* e incredulidad como *ungläubig*: por una parte, la primera refiere a la actitud sostenida por una persona que desconfía del testimonio de los otros a menos que *sea suficientemente confirmado para ser conocimiento*; mientras que, la segunda, refiere a la actitud sostenida por una persona que desconfía del testimonio a menos que haya una base teórica conclusiva para creer en él (2006, 634-635). Este paralelo permite establecer un vínculo entre las prácticas epistémicas y las prácticas morales, principalmente porque la primera se fundamenta en la segunda. La incredulidad como *ungläubisch* suscita una sospecha tal que socaba el sentido de los asuntos públicos porque inhibe la confianza necesaria para ello, impidiendo el testimonio como parte de las prácticas con las que llevamos a cabo esos asuntos públicos. Sin embargo, incredulidad como *ungläubig* va un paso más allá pues, como menciona

¹⁰ Citado a su vez por Gelfert en 634. La traducción del inglés es mía.

Gelfert, ese grado de incredulidad suscitaría una carencia de interés moral, el cual resulta en una autoviolación de la dignidad humana pues esta reside, precisamente, en la moralidad (635). En otras palabras, el intercambio testimonial supone un principio de aceptabilidad fundamentado en que lo correcto, (o lo que se debe hacer), tanto moralmente como epistémicamente en consecuencia, es confiar en lo que los demás nos dicen sin elevar, con ello, una actitud de sospecha a la pieza particular de testimonio como al testimonio en general¹¹.

4. Ética kantiana y el fundamento de la normatividad

Habiendo descrito en qué consiste la epistemología del testimonio en la interpretación de Gelfert, ahora corresponde examinarla a partir de la pregunta normativa para mostrar si es capaz de fundamentar el principio de aceptabilidad esbozado en el punto anterior. De ser esto posible, podríamos encontrar un freno que nos permita asegurar que la obligación desprendida de la norma es tal que impera inclusive al margen de la discusión de los motivos por lo que uno podría, luego, evaluar si hacer tal y tal acción. Procederemos a examinar esa cuestión.

Como dijimos antes, el testimonio tiene que ver con la autonomía y, por tanto, con la libertad¹²: para pensar por mí mismo, requiero someter a evaluación mis juicios con los juicios de los demás. Estos juicios sobre asuntos de la experiencia son tan válidos como la experiencia misma si el hablante no es deshonesto¹³, de modo que puedo fiarme de ello. Esa confianza radica en que solo son posibles los asuntos públicos en la medida de que los agentes no sean incrédulos, de modo

¹¹ Digo pieza de testimonio y testimonio en general porque pareciera haber un paralelo también entre el reduccionismo local y el reduccionismo global en la propuesta kantiana, correspondiéndose la incredulidad como *ungläubisch* con el primero y la incredulidad como *ungläubig* con el segundo. Esto, a su vez, sugeriría que Kant sería, por el contrario, un antireduccionista del testimonio. Sin embargo, Alexandra Newton ha mostrado, como también se infiere del artículo de Gelfert, que Kant es un pionero de las posturas híbridas del testimonio puesto que establece un principio de aceptabilidad en relación con la palabra del otro junto con la idea de simetría entre el conocimiento experiencial y el testimonio (2014, 283)

¹² Aquí debemos tener la siguiente salvedad respecto de la polisemia de la expresión ‘autonomía’: por una parte, la autonomía implicaría independencia (como fue señalado a partir de *¿Qué es la ilustración?* y el texto de Gelfert), pero también implicaría el ser determinado internamente por una ley como argüeremos a partir de la GMS. A esto se suma un tercer elemento que no alcanzamos a tratar pero que es igualmente relevante: el ser capaz de participar del reino de los fines, el cual se vincula directamente con el actuar moral en tanto que se respeta la dignidad de las personas al no emplearlos como cosas para mis fines.

¹³ El principio de aceptabilidad en Kant no supone un principio de *credulidad*, esto es, ser ingenuo respecto del testimonio porque creemos en absolutamente todo lo que se nos dice. Tal y como se ha señalado, el valor del testimonio se relaciona con la autonomía, de modo que no se debe concluir que Kant estaría de acuerdo con pensar el testimonio en términos de *credulidad*. Cfr. Gelfert, 635.

que si no asumo ese principio de aceptabilidad no podría cumplir con el requerimiento de someter mis juicios a evaluación para evitar el egoísmo lógico. Por tanto, si tengo autonomía *en los juicios*¹⁴ y libertad al actuar, no puedo sino depender de los demás para conocer aquello a lo que no tengo acceso desde la perspectiva de la primera persona y así contrastar así mis propios juicios, donde el no hacerlo suscita socavar las prácticas sociales que permiten la interacción unos con otros y transgredirme a mí mismo moralmente en cuanto a mi posibilidad de adquirir la autonomía necesaria para ser libre.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver la libertad en todo esto? Hablemos de la ética kantiana para llegar a ello. En dicha propuesta, *grosso modo*, lo único genuinamente bueno sería una *buena voluntad*, pues ella es incondicionada. Esa buena voluntad conduciría al agente moral a actuar por *mor del deber* en contraposición a actuar *conforme al deber*: el primero, por una parte, supone actuar al margen de las inclinaciones inmediatas que pueda tener respetando con ello la *ley moral*; mientras que el segundo suscita actuar en relación con lo que se esperaría de nosotros por el mandato moral, pero de manera condicionada, es decir, siguiendo nuestras inclinaciones inmediatas. El primero es preferible por sobre el segundo porque el valor moral de las acciones reside en el *principio formal del querer* y no en las consecuencias que de ello se derive. Asimismo, porque sustraída de todo principio material, mi máxima debiera ser capaz de (y así quisiera quererlo yo también) ser adoptada como una máxima por cualquier sujeto racional, de modo que sea *universalizable*. La importancia de esto se aprecia en el ejemplo de la *falsa promesa* que, como se intuirá, está estrechamente relacionado con lo ya dicho acerca de la incredulidad como *ungläubig*:

¿Acaso me contentaría con que mi máxima (librarme de un apuro gracias a la promesa ficticia) debiera valer como una ley universal (tanto para mí como para los demás), diciéndome algo así como: ‘¿Cualquiera puede hacer una promesa hipócrita, si se haya en un apuro de lo que no puede salir de otro modo?’ En seguida me percató de que, si bien podría querer la mentira, no podría querer en modo alguno una ley universal del mentir; pues con arreglo a una ley tal no se daría propiamente ninguna promesa [...] con lo cual mi máxima, tan pronto como se convirtiera en ley universal, tendría que autodestruirse”. (GMS. AA IV 403)

¹⁴ El énfasis va para captar el primer sentido de autonomía señalado en la nota 11.

De esto se siguen dos cosas: en primer lugar, que una máxima en este sentido no puede ser contraria al deber porque esta misma suscitaría su autodestrucción plantear una acción que no es universalizable (como sucede en el caso de la promesa como también sucedería en el testimonio si todos fuéramos incrédulos); y, en segundo lugar, que actuar moralmente y, por tanto, ser un buen agente moral, implica seguir una clase específica de mandato de la razón el cual sea compatible con ese criterio de universalización. Ese mandato será el *imperativo categórico* (IC).

El IC posee tres definiciones interrelacionadas, pero nos quedaremos con la tercera por motivos de la exposición pues es aquella que refiere a las personas¹⁵: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (AA IV 429)¹⁶. Esto significa que el actuar moralmente incluye el reconocimiento de la imposibilidad de reducción de la persona a la categoría de cosa despojándola de su dignidad, de modo que la libertad no suscitaría, según el vocablo común del término, ‘hacer lo que se quiere según la propia inclinación’ como si uno pudiera usar al resto o a uno mismo como un medio para un fin, sino más bien el verse determinado por un principio o ley del que uno es tanto autor como, a su vez, autolegisador.

Lo anterior es lo que se considera como la autonomía de la voluntad, por contraposición con la heteronomía de causas que nos determinan. La voluntad humana es tal que es capaz de autodeterminarse por medio de una ley que surge de sí misma y no de otra cosa. Así, aunque haya leyes naturales que expresen *necesidad natural* (es decir, causalidad entre seres irracionales en el que una causa eficiente da lugar a otra causa eficiente), el ser humano, como ser racional que se impone una ley moral, es libre pues “una voluntad libre y una voluntad sometida a leyes [*sus leyes*]¹⁷ son la misma cosa” (AA IV 447). Sin embargo, esto no significa que el ser humano no sea parte de la

¹⁵ La primera formulación dice: “Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”; mientras que la segunda dice: “Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley de la naturaleza” (GMS. AA IV 421-422). Nos interesa la tercera por la continuidad que suscitaría en relación con las prácticas sociales en la que se manifiesta, dada la exposición anterior sobre el testimonio.

¹⁶ Al introducir esta noción, uno podría argüir que Kant no está pensando en ninguna clase de acción en particular, de modo que no sería conmensurable la pregunta normativa con aquello que intenta realizar en la GMS, a saber, mostrar cómo opera y es posible dicha formulación. Ahora bien, *indirectamente* podría servir para ello, por lo que, en lo particular, considero no es equivoco plantear el fundamento de la moralidad en conceptos como la ley moral en tanto que expresan, como se verá en la conclusión también, parte de lo que somos como entidades racionales.

¹⁷ El injerto es mío.

causalidad de las leyes naturales como parte del mundo sensible. El ser humano participa de ambos mundos, pero solo por la *razón* que es capaz de distinguir esa dualidad y comprender así su sometimiento tanto a las leyes naturales en tanto que heterónomo como a las leyes fundadas en la razón en tanto que autónomo. Por lo tanto, como perteneciente al mundo inteligible, requiere de la idea de libertad para poder pensar en la causalidad de la voluntad sin tener que reducirla a la causalidad de las leyes naturales (AA IV 453).

Ya señalado esto, podemos ir con la pregunta normativa aplicada al caso de la ética kantiana. Si nos preguntamos el porqué del actuar moral, podemos recurrir a la dualidad mencionada indicando que el reconocerse como *inteligencia*, es decir, como partícipe del mundo inteligible (aunque también se participe del mundo sensible) lo cual supone, a su vez, el reconocimiento y sometimiento a la *razón*, derivando de sus mandatos los deberes que nos conducen al actuar moral (AA IV 454). De este modo, si alguien nos pregunta “¿Por qué debiera aceptar el testimonio ajeno?” uno podría responder con un ‘porque eso es lo que dicta la ley moral’. Como con todo, esa persona puede volver a alzar la pregunta diciéndome “¿por qué debería hacerle caso a la ley moral (es decir, por qué no debería actuar por inclinación contrario al deber)?”, a lo que yo podría decirle “porque inclusive actuando así, eres capaz de reconocerla, de modo que si no la sigues actúas contra un mandato de tu propia razón la que *no es otra cosa que tú mismo* en cuanto ser racional”. Me imagino que esto puede poner fin a la cadena causal pues una respuesta que reitere la pregunta normativa no sería sino la terquedad del agente de simplemente insistir o de admitir que no es racional y que, por lo tanto, la respuesta anterior no aplica a él (lo cual es absurdo). Por lo tanto, podemos afirmar que tenemos aquí un cimiento sólido sobre el cual se desprende la normatividad que permea nuestras prácticas morales. Dado que ellas, como vimos en el apartado anterior, subyacen a las epistémicas, entonces, *ceteris paribus*, esto también es un fundamento para la epistemología kantiana (del testimonio o a secas) o para cualquier otra postura que pretenda emplear los preceptos de la moralidad kantiana para fundamentar una teoría epistemológica.

5. ¿Hacia una epistemología deontológica?

Lo dicho anteriormente parece ser prometedor para defender la idea de una epistemología deontológica, es decir, una teoría del conocimiento basada en el concepto de deber por sobre otros

conceptos normativos como el de virtud. Sin embargo, defender una teoría de este tipo como propuesta alternativa también tiene que darnos luces respecto de cómo analizar conceptos epistemológicos complejos que, igualmente, se analizan en otras propuestas epistemológicas como la EVR. A continuación, me refiero a un par de ellos para complementar lo indicado en párrafos anteriores.

Si bien en este artículo se ha hablado en específico del testimonio, eso no significa que esta propuesta no pueda extrapolarse a distintos fenómenos epistémicos sociales interrelacionados. En un artículo reciente (2023), mencioné que la *akrasia* epistémica (a saber, creer que p cuando se tienen motivos de orden epistémico para sostener que $\neg p$) respecto de las teorías conspirativas es una forma de incredulidad en el sentido descrito de *ungläubig*. Esa incredulidad, a su vez, se encontraría fundamentada en el autoengaño de tomarse por bueno haciendo algo que se sabe está mal hacer. Explicar la *akrasia* epistémica en estos términos pondría darnos luces de cómo abordar el problema que suscita el defender esta clase de relatos tan propios de nuestro tiempo en tanto que pone énfasis en la educación moral de los individuos antes de suponer una deficiencia de orden epistémica en ellos. El problema no radicaría, si seguimos lo dicho en este trabajo, en un mero error o falla del carácter, sino en un intento de hacer una acción inadecuada suponiéndola como correcta. Esto parece ser propicio para describir la difusión de teorías conspirativas pues, raramente, nos encontramos con divulgadores que admiten hacer un mal con sus acciones, sino más bien parece ser todo lo contrario: se quieren tener por buenos agentes morales y epistémicos, a pesar de tener buenos motivos para lo contrario. Sin embargo, si se preguntase ese individuo por qué hace lo que hace (nuestra pregunta normativa), a pesar de cualquier cuento que se quisiera contar a sí mismo (y luego a nosotros), reluciría en su conciencia moral la falta de rectitud al no seguir lo que indica la ley.

Algo similar puede ser dicho respecto de la falta de credulidad que se deriva de los prejuicios que se tienen sobre la identidad de una persona (e.g. raciales, de género, entre otros). A esta forma de discriminación se le ha llamado en la literatura como *injusticia testimonial*, la cual es una de las tantas formas de injusticia epistémica que se pueden ejercer en sociedad (Fricker, 2007; 2017). Al preguntarnos acerca del porqué de nuestros prejuicios, si bien podemos intentar razonarlos a través de diversos argumentos, tenemos conciencia moral de que cualquier respuesta posible constituye la

instrumentalización de la persona ajena. Cuando buscamos razones para desconfiar de la gente, les reducimos a meros dispositivos epistémicos que se evalúan desde una perspectiva veritista en la cual solo poseen valor si me dan como *output* creencias verdaderas (tal cual un termómetro es un buen termómetro si me da la temperatura exacta). No obstante, el proceso inverso (preguntarse el porqué de confiar en otros al margen de sus identidades sociales, es decir, lisa y llanamente sin prejuicios) revela una directriz que permite el desarrollo de la confianza en la sociedad y el florecimiento de las relaciones interpersonales, a saber, que ello solo es posible considerándoles primero como fines en sí mismos antes que como medios para fines.

Ante esto, una propuesta basada en el concepto de virtud no podría evitar ser casuística respecto del proceso de análisis en torno a qué tan prudente es depositar nuestra confianza en cierto grupo social determinado. Si bien eso no tendría que suponer un problema por *per se*, el mero acto de dudar podría ser ofensivo para ciertos grupos sociales sistemáticamente discriminado como malos testigos. Así, tal y como señala Hazlett (2017), hay, en principio, una clase de insulto especial relativo a la duda en torno al testimonio en tanto que uno, al cuestionar la palabra de otros, no duda del hecho contenido en la proposición como tal, sino de la credibilidad del otro como testigo; se duda de su fiabilidad y sinceridad como agente epistémico. Este problema podría ser evitado de antemano asumiendo un principio de credulidad que, si bien podría mostrar ingenuidad respecto del contenido de la proposición (lo cual es una consecuencia importante también a evitar), al menos no mostraría una mala disposición moral frente al conocimiento adquirido a partir de otros.

Los dos ejemplos mencionados son una muestra de cómo se podría analizar un problema de este tipo a partir de lo esbozado en estas páginas. Como se podrá entrever, esto no se encuentra limitado solo a la *akrasia* epistémica ni a la injusticia testimonial, sino que argumentos similares pueden ser aplicados a otros actos comunicativos relativos al testimonio como lo pueden ser las *fake news*, los rumores, los chismes, el *bullshit*, entre otros. Todos ellos, con sus diferencias y semejanzas, son parte del conjunto de dificultades con los que nos encontramos día a día en la búsqueda de información socialmente transmitida. Sin embargo, a pesar de sus complejidades, podríamos dar una explicación epistemológicamente consistente si exploramos la posibilidad de una teoría del conocimiento basada en los principios normativos de la ética kantiana.

6. Conclusiones

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la teoría de la virtud basada en la motivación (primordialmente aristotélica, por cierto) que subyace a la EVR *tal como se aprecia* en la formulación de esta última por Zagzebski como fundadora de la vertiente, no responde a la pregunta normativa. Sin embargo, esto no significa que la propuesta aristotélica no pueda ser examinada en detalle para encontrar esa respuesta. Es más, debiera hacerse eso si como epistemólogos nos interesa tener una propuesta bien fundamentada normativamente.

Ahora bien, se mostró que podemos pensar en teorías alternativas para ello a través del examen de la epistemología del testimonio kantiana y cómo a través de ella podemos inferir, dado los elementos que la componen, la dependencia a la ética deontológica que el mismo autor propone. Examinando, a la vez, la segunda, pudimos notar que la primera se encuentra bien fundamentada normativamente pues es capaz de responder a la pregunta normativa sin caer en respuestas circulares o insatisfactorias. Esto nos conduce a pensar si la predominancia de la epistemología de las virtudes, hasta donde sé, en ausencia de una genuina epistemología deontológica, se debe solo a su prioridad temporal o a si debiéramos seguir desarrollando ese camino actualmente. Quizás, y ese es el punto de esta conclusión, podría ser provechoso mirar hacia la posibilidad de una epistemología deontológica.

Los motivos por los cuales concluyo lo dicho se pueden extraer por la exposición, pero si no se hiciera evidente quisiera recalcar un asunto no menor de lo esbozado en este trabajo: la normatividad, en el caso de la propuesta kantiana, se extrae de *lo que somos* como seres humanos. Imagino que esto también puede ser dicho en parte de la propuesta aristotélica que subyace a la EVR obteniendo una respuesta por el estilo, pero al margen de cuál conceptualización resultaría la correcta (si determinar eso fuera posible), en cualquier caso, no podemos pensar una teoría moral (y su correlativa epistemológica) sin atender a nuestra propia naturaleza como personas que hacen filosofía para preguntarse precisamente por esas cuestiones y que buscan encontrar, en el mejor de los casos, alguna respuesta satisfactoria a las interrogantes que nos apremian. En este sentido, explorar la posibilidad de una epistemología deontológica podría contribuir a encontrar soluciones más satisfactorias que las ya dadas por la EVR, aunque dicha tarea requiere de mayor profundidad y nivel que el breve esbozo presentado en este trabajo. Espero que este trabajo haya servido para

mostrar lo que nos puede aportar Kant y su filosofía en la tarea pensar acerca de los alcances y límites de la epistemología contemporánea.

7. Referencias

- Ifano et al. (2022). *Social Virtue Epistemology*. Routledge.
- Álvarez, F. (2023). Epistemología del testimonio kantiana y la akrasia (moral) epistémica. *Otrosiglo. Revista de filosofía* 7 (2): 6-28.
- Code, L. (2020). *Epistemic Responsibility*. State New York University Press.
- Fairweather, A. (2001). “Epistemic Motivation”. Fairweather y Zagzebski. (eds.). *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. OUP.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowing*. OUP.
- Fricker, M. (2017). “Evolving concepts of epistemic injustice”. En Kidd, Medina y Pohlhaus. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge.
- Gelfert, A. (2006). Kant on testimony. *British Journal for the History of Philosophy* 14 (4): 627 – 652.
- Hazlett, A. (2017). On the special insult of refusing testimony. *Philosophical Explorations* 20 (1): 37-51.
- Kant, I. (2012). (GMS). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza.
- Kant, I. (2004). The Blomberg Logic. En *Lectures on Logic*. CUP.
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la ilustración?* Alianza.
- Kant, I. (2020). (KU). *Critica del discernimiento*. Alianza.
- Koch, K. (2010). Testimony and Kant's idea of Public Reason. *Res Publica* 16: 23–40
- Korsgaard, C. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. UNAM.
- Montmarquet, J. (2013). *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Rowman & Littlefield.
- Newton, A. (2014). Kant on Testimony and the Communicability of Empirical Knowledge. *Philosophical Topics* 42 (1): 271-290.
- Pritchard, H. A. (1912). Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?. *Mind* 21 (81): 21-37
- Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. CUP.