

¿Podemos salvar las razones en la justificación epistémica?

José Ángel Gascón
Centro de Investigación en Educación y Desarrollo (CIEDE)
Universidad Católica de la Santísima Concepción (UCSC)
Concepción, Chile
jgascon@ucsc.cl

Resumen

Tradicionalmente, las razones han desempeñado un papel central en la justificación epistémica. Sin embargo, los hallazgos realizados durante las últimas décadas por la psicología del razonamiento parecen mostrar que no podemos fiarnos de las razones que los sujetos presentan para justificar sus creencias. Sobre la base de estos descubrimientos, Hilary Kornblith rechaza la idea de que las razones tengan una importancia fundamental en la justificación epistémica. En lugar de ello, sostiene, el conocimiento requiere creencias producidas por mecanismos fiables. El análisis que hace Kornblith de los problemas que involucra la justificación sobre la base de razones es acertado y supone un desafío para los defensores de las razones. Sin embargo, argumentaré que, si buscamos una caracterización de la justificación epistémica que no pierda de vista nuestras prácticas reales de atribución de conocimiento, el fiabilismo que propone Kornblith no es viable. El papel de las razones, aunque se conciba de manera más informada, es necesario.

Palabras clave: argumentación, conocimiento, Kornblith, racionalización, sesgos cognitivos.

Introducción

Tradicionalmente, las razones han ocupado un papel central en la teoría del conocimiento. Para que una creencia verdadera pudiera ser considerada como conocimiento, era necesario que el agente epistémico tuviera razones para sostener esa creencia. Aunque no siempre se haya utilizado el término “razones”, la idea de que las creencias deben ser apoyadas por otras creencias era común. Al igual que la terminología, la naturaleza del vínculo entre las razones y la creencia que estas apoyan también ha variado a lo largo de la historia: desde el vínculo estrictamente deductivo de Descartes hasta la consideración del apoyo inductivo en John Stuart Mill. Sin embargo, la idea de que el verdadero conocimiento requiere que apoyemos nuestras creencias con razones siempre ha estado presente.

Hasta que Edmund Gettier (1963) puso en cuestión la definición tradicional de conocimiento con sus famosos contraejemplos, la mayoría de las teorías del conocimiento lo definían como una creencia verdadera y *justificada*. En sus contraejemplos, de hecho, Gettier asumió que sus protagonistas estaban justificados en creer lo que creían, y la manera más evidente de interpretar tal asunción es considerar que tenían *razones* para sus creencias.

Solo muy recientemente, en la segunda mitad del siglo XX –y como reacción a los contraejemplos de Gettier–, han surgido teorías epistemológicas que prescinden del requisito de las razones para el conocimiento. Se trata de los enfoques denominados *externistas*, que sustituyen el criterio de la justificación en la definición de conocimiento por otro del que el agente epistémico puede no ser consciente. Las teorías externistas se centran en la causa de la creencia. De este modo, puede que el agente tenga conocimiento aunque no sea consciente de ninguna razón que apoye su creencia, siempre y cuando esa creencia haya sido causada

de la manera adecuada. Dos ejemplos destacados son la teoría causal, según la cual una creencia debe ser causada por el hecho que la hace verdadera (Goldman, 1967), y el fiabilismo, que exige que una creencia debe ser causada por un mecanismo cognitivo fiable en un contexto determinado (Goldman, 1976).

Por el contrario, las teorías *internistas*, que son las que caracterizan a la epistemología tradicional, establecen que el agente epistémico debe ser consciente de aquello que justifica sus creencias. El enfoque epistemológico clásico es el fundacionalismo –cuyo máximo exponente es Descartes–, según el cual nuestras creencias se deben apoyar en otras creencias formando una estructura que finalmente se sostiene sobre unas creencias fundamentales que constituyen conocimiento sin necesidad de justificación inferencial. Pero también el más reciente coherentismo ha tendido hacia el internismo. De acuerdo con las teorías coherentistas, una creencia está justificada en la medida en que sea coherente con el sistema de creencias del agente epistémico. En principio, nada impide a los coherentistas ser externistas: el agente no tiene por qué ser consciente de tal coherencia. Sin embargo, el hecho es que los teóricos coherentistas han solido insistir en la importancia de que el agente sepa que su sistema de creencias es coherente. Bonjour (1985, p. 38), por ejemplo, rechaza el externismo porque permite que un agente esté epistémicamente justificado incluso aunque haya aceptado una creencia de manera irracional e irresponsable. La reflexión crítica sobre nuestras creencias, afirma (p. 42), forma parte de nuestros deberes epistémicos.

Las razones, por tanto, han ocupado un lugar central en la teoría del conocimiento a lo largo de toda la historia de la filosofía; y hoy en día, con la excepción de los enfoques externistas, se sigue reconociendo su importancia. La principal motivación detrás de las

teorías externistas era evitar los contraejemplos del tipo de los que planteó Gettier, que –debe admitirse– constituyen un tipo especial de casos que apenas se dan en el mundo real. Sin embargo, recientemente un defensor del fiabilismo, Hilary Kornblith, ha formulado fuertes objeciones al concepto de *razones* que no se basan en casos tan extraños. Las críticas de Kornblith afectan a todas nuestras prácticas habituales de atribución de conocimiento. Es más, se fundamentan en hallazgos firmemente establecidos de la psicología social. Por ello, creo que cualquiera que pretenda defender el papel de las razones en el conocimiento –como es mi caso– debe comenzar por responder a tales objeciones. Ese es el objetivo del presente artículo.

Las objeciones de Kornblith

Los argumentos de Kornblith van dirigidos principalmente al papel de la reflexión en nuestras prácticas epistémicas. Es una idea muy extendida, tanto dentro como (sobre todo) fuera de la filosofía, la de que una creencia que se mantiene de manera irreflexiva no es tan fiable ni tiene el mismo valor que una creencia sobre la que se ha reflexionado. Según esta idea, el conocimiento, o al menos el conocimiento humano –si se admiten otros tipos–, exige cierto grado de reflexión sobre los fundamentos y los méritos de nuestras creencias.

Vemos este enfoque, por ejemplo, en la epistemología de Ernest Sosa –uno de los blancos de las críticas de Kornblith–. En su versión de la epistemología de la virtud, Sosa considera dos tipos de conocimiento: conocimiento animal y conocimiento reflexivo. Sus caracterizaciones de ambos tipos de conocimiento han variado ligeramente a lo largo de la

carrera intelectual de este autor¹, pero, en líneas generales, para el conocimiento animal es suficiente con tener una creencia verdadera producida de manera fiable, sin necesidad de que el agente sea consciente de su fiabilidad, mientras que el conocimiento reflexivo requiere además una comprensión de esa fiabilidad. De este modo, al admitir dos tipos de conocimiento, Sosa reconoce los méritos tanto del externismo –que se corresponde con su conocimiento animal– como del internismo epistémico –que se ve reflejado en su caracterización del conocimiento reflexivo–.

Sin embargo, aunque Sosa considere que la fiabilidad es suficiente para el conocimiento animal, también ha sostenido que el conocimiento reflexivo es un tipo superior de conocimiento. Así, por ejemplo, afirma que la fiabilidad unida a su comprensión “tiene en general mayores posibilidades de ser correcta” y por tanto “el conocimiento reflexivo está mejor justificado que el conocimiento animal correspondiente”² (1991, p. 240). El conocimiento reflexivo, según Sosa (1997), nos proporciona “una captación más comprensiva de la verdad” (p. 421), es un “mejor conocimiento” (p. 422) y consiste no simplemente en el rastreo de la realidad sino que además requiere “ser consciente de cómo uno conoce, de una manera que excluye que las facultades propias sean poco fiables” (p. 427).

En *On Reflection*, Kornblith (2012) reconoce el atractivo de esta idea –que incluso parece de sentido común– pero argumenta que es falsa. La reflexión, según Kornblith, no proporciona un mejor conocimiento y no es más fiable que las creencias irreflexivas, de modo

¹ Aquí no me detendré en los detalles. Pueden verse sus propuestas iniciales en Sosa (1991) y otras más recientes en Sosa (2007).

² Aquí y en adelante, las traducciones de los textos originales en inglés son mías.

que la distinción de Sosa entre dos tipos de conocimiento –por no hablar del requisito del examen reflexivo que establecen otros autores para cualquier tipo de conocimiento– carece de sentido. Como él explica (p. 17):

Al igual que las creencias de primer orden que no se examinan pueden estar producidas de manera fiable o, por el contrario, ser el producto de procesos poco fiables, así también los procesos mismos con los que comprobamos reflexivamente nuestras creencias de primer orden pueden ser fiables o, en cambio, bastante poco fiables.

Esta no es una cuestión meramente teórica. Como acertadamente señala Kornblith, en filosofía a menudo se ha dado por hecho que la reflexión es un mecanismo fiable para detectar nuestros errores y mejorar la calidad de las creencias, pero lo cierto es que los datos empíricos de que disponemos indican más bien lo contrario. Si el objetivo de la reflexión es identificar el proceso de formación de una creencia y comprobar su fiabilidad, entonces parece bastante claro que el examen reflexivo es inútil. Muchos experimentos realizados en el campo de la psicología social han mostrado que (p. 23): “Los sujetos a menudo ignoran el auténtico origen de sus creencias, y la reflexión es, en muchos casos, incapaz de revelárselo.”

En su ensayo anterior sobre un enfoque fiabilista del conocimiento, *Knowledge and its Place in Nature*, Kornblith (2002) ya había desarrollado estas críticas. El capítulo 4 de esa obra está dedicado a revisar varios estudios psicológicos que muestran la existencia de sesgos cognitivos en nuestros razonamientos cotidianos. Los resultados de tales estudios ponen en cuestión el valor epistémico de la reflexión solitaria no solo porque nuestros razonamientos suelen estar sesgados sino también, y principalmente, porque no somos conscientes de esos

sesgos. El examen de nuestras creencias por medio de la introspección resulta inútil para detectar sesgos porque “no nos proporciona información exacta sobre la etiología de nuestros estados mentales” (p. 114). El proceso de formación de nuestras creencias, según han mostrado numerosos estudios, es en buena medida inconsciente. En consecuencia, concluye Kornblith (p. 115):

En casos como estos, la introspección no solo es incapaz de detectar los errores que cometemos sino que, al diagnosticar erróneamente el origen de nuestros juicios y de nuestras razones para la creencia, el apoyo en la introspección como herramienta de autoevaluación simplemente infunde una falsa sensación de seguridad en un agente que ya estaba equivocado.

Por tanto, concluye (p. 116): “La tendencia de apoyarse en la introspección en busca de la automejora epistémica muy probablemente llevará al agente a una falsa sensación de seguridad.” La reflexión sobre las razones que tenemos para nuestras creencias no es fiable, y por tanto las razones no deberían situarse entre las condiciones para el conocimiento.

La conclusión de que no tenemos acceso introspectivo a los procesos mentales de formación y cambio de creencias ya fue defendida hace varias décadas por Nisbett y Wilson (1977) y está hoy firmemente establecida (cf. Kunda, 1999). Nisbett y Wilson hicieron una revisión de multitud de experimentos en los que los participantes cambiaron de opinión o de actitud por causa de algún estímulo pero después esos mismos participantes no fueron capaces de identificar las causas de ese cambio en sus informes verbales. Además, llevaron a cabo estudios que mostraban que los participantes desconocían los verdaderos motivos para algunas de sus decisiones. En uno de esos estudios (p. 243) pidieron a los participantes que

evaluaran cuatro pares de medias y que eligieran las de mayor calidad. En realidad, los cuatro pares eran idénticos. La gran mayoría de los participantes escogió las medias situadas más a la derecha. Sin embargo, cuando se les pidieron las razones de su elección, ninguno de ellos mencionó la posición de las medias. De hecho, cuando se les preguntó directamente si la posición podía haber influido en su decisión, prácticamente todos lo negaron.

En otro experimento (p. 244), se prepararon dos vídeos en los que se entrevistaba a un profesor. En uno de los vídeos, el profesor respondía las preguntas de una manera agradable y con entusiasmo; en el otro vídeo, el profesor se mostraba despótico, intolerante y con desconfianza hacia sus alumnos. La mitad de los participantes vio uno de los vídeos y la otra mitad el otro. Después se les pidió a todos que valoraran tres atributos del profesor –que, naturalmente, eran los mismos en ambos vídeos–: su apariencia física, sus gestos y su acento. El resultado fue que la mayoría de los participantes que vieron el vídeo del comportamiento agradable consideraron que esas características del profesor eran atractivas, mientras que la mayoría de los participantes que vieron el otro vídeo valoraron esas características como irritantes. Es decir, la actitud del profesor influyó en sus valoraciones. Sin embargo, cuando se les preguntó por sus razones para tales valoraciones, todos negaron esa influencia, y algunos incluso afirmaron que la relación era la contraria: su valoración negativa de esos atributos hizo, según ellos, que el profesor no les gustara.

Lo que estos estudios empíricos parecen mostrar no es solo que la introspección es falible y de hecho falla en determinados casos. Tal conclusión no supondría un gran problema para los defensores de la reflexión. Por el contrario, los resultados de 50 años de investigación en el razonamiento humano demuestran de forma concluyente que la introspección y la reflexión

no solo fallan en casos especiales sino que de hecho son muy poco fiables. Nisbett y Wilson diseñaron sus experimentos con el objetivo expreso de que involucraran procesos cognitivos “de un tipo habitual que ocurren frecuentemente en la vida diaria” (1977, p. 242). El problema, pues, es generalizado.

La psicóloga Emily Pronin (2007) ha creado el término “punto ciego de los sesgos” (*bias blind spot*) para referirse al hecho, hoy suficientemente confirmado, de que somos incapaces de percibir nuestros propios sesgos –al mismo tiempo que somos propensos a exagerar la presencia de sesgos en los demás–. Entre las causas de la existencia de este punto ciego, explica Pronin (p. 38), está que, aunque una gran parte de nuestros juicios y nuestros actos es producida por procesos inconscientes, aun así tendemos a confiar en la introspección para examinar nuestro razonamiento. Dado que los sesgos actúan sobre mecanismos inconscientes, es muy improbable que la introspección los detecte, lo que causa la engañosa impresión de que somos “objetivos” (p. 40). Así que, tal como argumenta Kornblith, la reflexión no elimina los sesgos y produce una engañosa sensación de seguridad.

En consecuencia, la conclusión de Kornblith es contundente y devastadora para las teorías de la justificación epistémica que se apoyan en la reflexión (2002, p. 122):

El tipo de reflexión que típicamente tiene lugar en los agentes humanos reales no es, por tanto, el tipo de cosa que uno querría fomentar. No mejora su situación epistémica; no ayuda típicamente en el proyecto de obtener una comprensión correcta del mundo; en los casos en los que la mejora epistémica es necesaria, típicamente provoca que el agente epistémico esté más seguro

pero no menos equivocado. Sería claramente poco razonable sugerir que este tipo de proceso es un ingrediente esencial del conocimiento.

¿Debemos, entonces, rechazar la idea de que las razones cumplen una función importante en el conocimiento humano? En la siguiente sección argumentaré que, aunque las críticas de Kornblith son acertadas, el concepto de *razón* aún puede conservarse en epistemología.

Las razones como causas

Las objeciones que presenta Kornblith contra el papel de la reflexión en una teoría del conocimiento son, en mi opinión, muy certeras y necesarias. Es cierto que, a menudo, los filósofos han defendido una perspectiva de la reflexión demasiado ingenua que no concuerda con la información que tenemos hoy en día sobre el funcionamiento de nuestra mente. Descartes, en el siglo XVII, se podía permitir el lujo de conjeturar que la introspección y la reflexión solitaria son procedimientos que conducen a un conocimiento cierto y seguro. En la actualidad, sin embargo, después de 50 años de investigación sobre la cognición humana, tales teorías ya no son aceptables. Sabemos demasiado como para poder permitirnos un apoyo ingenuo en la reflexión.

Si la reflexión no nos lleva a una mejor comprensión de las razones de nuestras creencias, si a menudo lo que creemos que son nuestras razones en realidad no son más que “confabulaciones” (Kornblith, 2012, p. 24), ¿no deberíamos deshacernos completamente de la idea de razones y, en lugar de ello, teorizar a partir de –por ejemplo– el concepto de *fiabilidad*, como sostiene Kornblith? En esta sección intentaré mostrar que las razones pueden –y deben– conservarse, pero eso requiere un cambio en nuestra concepción de las mismas.

En primer lugar, conviene señalar que las críticas de Kornblith parten de la asunción de que las razones deben ser aquello que *causa* nuestras creencias. Lo que ha mostrado la investigación en psicología cognitiva es que no somos conscientes realmente de qué es lo que causa nuestras creencias y las razones que aducimos son racionalizaciones *a posteriori*. Por eso, si sostenemos un concepto de *razón* que implique que las razones deben identificar las causas de nuestras creencias y acciones, sin duda parece más conveniente desechar tal concepto. Pero existe otra alternativa. En lugar de concebir las razones como causas, podemos concebirlas como *apoyos epistémicos* para nuestras creencias.

Existen, de hecho, motivos independientes de los que nos ocupan aquí para descartar la concepción causal de las razones (Evans, 2013, pp. 2947–2949). Para empezar, pensemos en esos casos en los que se encuentran pruebas de la verdad de una creencia *después* de que dicha creencia haya sido formada. Esto ha sucedido con multitud de teorías científicas. La comprobación en 1919 por parte de Arthur S. Eddington de que los rayos de luz se curvan al pasar cerca del campo gravitatorio del sol sin duda proporcionó a Einstein una buena razón en favor de su teoría de la relatividad general, a pesar de que a Einstein ya se le había ocurrido su teoría *antes*. Según la concepción causal de las razones, los resultados del experimento de Eddington no deberían contarse entre las razones de Einstein. Otro problema de este enfoque se nos presenta si pensamos en que las razones pueden –y deben– *abandonarse* cuando se descubre que son defectuosas. Si yo sostengo una creencia *p* sobre la base de la razón *q*, y descubro que *q* es falsa, entonces debería –si soy racional– dejar de considerar *q* como una razón a favor de *p* –y, si *q* era mi única razón a favor de *p*, probablemente debería abandonar

mi creencia en p -. Pero, desde una concepción causal, esto no tendría sentido: las causas de mis creencias fueron las que fueron y yo no puedo cambiarlas posteriormente a voluntad.

Por tanto, hay diversas consideraciones por las que debemos desechar la idea de que las razones son las causas de nuestras creencias. Kornblith (2015, p. 237) es consciente de que, si eliminamos esta asunción, entonces sus críticas no muestran tan claramente que debemos abandonar el concepto de *razones*. Sin embargo, argumenta, desvincular las razones de las causas de nuestras creencias tiene consecuencias muy poco plausibles. Él presenta el siguiente ejemplo: Jim, que forma parte de un comité de contratación, decide rechazar a una candidata que los otros miembros del comité consideran idónea. Cuando le preguntan por qué propone rechazarla, ofrece varias razones por las que esa mujer no es aceptable como candidata. Jim, se supone, es completamente sincero cuando afirma que esas son sus razones. Sin embargo, sus compañeros llaman su atención sobre varios estudios psicológicos que muestran que existe un sesgo que nos lleva a valorar más los mismos méritos en hombres que en mujeres. Parece, pues, que parte de las causas de nuestra valoración es el género del candidato o candidata. Si desvinculamos las razones de las causas, concluye Kornblith, entonces Jim podría simplemente contestar que la etiología de su creencia es irrelevante, pues sus razones son simplemente las que ha manifestado y no tienen nada que ver con el género.

Me parece que, si estudiamos detenidamente el ejemplo de Kornblith y lo que puede concluirse a partir del mismo –así como lo que *no* puede concluirse–, descubriremos que no resulta tan poco plausible como aparenta a primera vista. Supongamos que le concedemos a Jim que, efectivamente, *esas* son sus razones en contra de la candidata. ¿Qué implica eso? No mucho. En concreto, aún no sabemos nada sobre si se trata de *buenas* razones o no. Para

que unas razones sean buenas, deben cumplir con unos estándares de calidad, entre los que parece muy plausible pensar que estará incluida la *coherencia*. Las buenas razones para una creencia deben indicar aspectos de la situación que sean epistémicamente pertinentes *en todos los casos similares*. El género, en este caso, no es epistémicamente pertinente, de modo que si Jim valora más negativamente a una candidata que a un candidato con los mismos méritos –como la psicología social muestra que tendemos a hacer– eso revelará un problema de *incoherencia*. La reacción apropiada ante esos estudios de la psicología social no es rechazar *cualquier* razón, buena o mala, en contra de una candidata –eso sería absurdo–. La reacción apropiada, creo yo, es moderar nuestra confianza en la calidad de nuestras razones y examinarlas más detenidamente, comprobando especialmente que sean coherentes con las razones que aducimos en casos similares.

Desvincular las razones de las causas, por tanto, no implica dar carta blanca a los agentes epistémicos para que defiendan sus creencias de cualquier manera. Las razones pueden ser evaluadas y criticadas sin necesidad de apelar a las causas psicológicas de nuestras creencias. Es más, considero que la identificación de las razones con las causas psicológicas de nuestras creencias, más allá de los problemas teóricos que conlleva –como ya hemos visto–, no sería una buena idea para nuestras prácticas epistémicas. Pensemos en el siguiente ejemplo. Yo, personalmente, no creo en la existencia del más allá, de otra vida después de la muerte. Probablemente haya muchas causas de esta creencia mía. Pero estoy bastante seguro de que una parte importante de la explicación de por qué no creo en el más allá es que nací y crecí a finales del siglo XX y me eduqué en la universidad a comienzos del siglo XXI, en un ambiente social en el que tales ideas religiosas o místicas estaban pasadas de moda.

Obviamente, tengo mis razones –que considero buenas– para sostener esa creencia, y tales razones no tienen nada que ver con esa explicación histórica. Sin embargo, si se entienden las razones como causas, entonces mis *auténticas* razones deberían incluir esos hechos sobre mi historia personal. Sobre esa base, no es difícil ver que tal enfoque nos llevaría a discusiones que se centrarían en argumentos puramente *ad hominem* en todos los ámbitos teóricos. De modo que las razones no deberían concebirse como aquello que causa nuestras creencias.

Una perspectiva argumentativa de las razones

Pero, ¿de qué sirven las razones si no identifican las causas psicológicas de nuestras creencias? Obviamente, su lugar natural no puede ser la reflexión solitaria y la introspección para evaluar el origen de lo que creemos. Como ha mostrado Kornblith convincentemente, la reflexión es muy poco fiable para examinar nuestras creencias. No obstante, queda un espacio para las razones al que, por lo general, las teorías de la justificación epistémica no han dado mucha importancia: la argumentación.

Adam Leite (2004) critica las perspectivas tradicionales en epistemología porque han tendido a centrarse en la cuestión de si un agente está o no justificado en una creencia. La justificación, desde esos enfoques, se ha concebido como un *estado* doxástico en el que el individuo se encuentra. Por supuesto, también existe la *actividad* de justificar una creencia ante otros, pero las principales teorías de la justificación epistémica suelen ver tal actividad simplemente como una manera de informar a los demás de que uno está justificado. Se trata de lo que Leite llama *la Concepción del Espectador*. Como él señala (p. 222):

La idea fundamental que comparten todas estas perspectivas es que estar justificado es algo que *le ocurre a uno*. De acuerdo con estas teorías, el estatus justificativo de la creencia de una persona está determinado por ciertos hechos que se dan antes de, e independientemente de, la actividad de justificar.

Desde tal concepción, no resulta extraño que la justificación epistémica solo se entienda como la reflexión de una persona sobre sus creencias –en perspectivas internistas como el fundacionalismo o el coherentismo– o desde la relación de la creencia con el mundo –en perspectivas externistas como el fiabilismo–. Rara vez se otorga un lugar importante al intercambio de razones con otras personas. En cambio, Leite propone que la justificación debe entenderse como algo que se produce *durante y como resultado de* la actividad argumentativa de justificar una creencia ante otros. Una persona está justificada en una creencia cuando presenta buenas razones para ella y cuando es capaz de responder a objeciones. En sus palabras (p. 239):

Desarrollar una justificación para una creencia propia supone intentar establecer o asegurar un estatus normativo positivo ofreciendo razones en su defensa, y justificar con éxito una creencia es más como lograr un jaque mate que como mostrar o notificar que uno ha ganado la partida.

El vínculo entre una creencia y las razones que uno presenta para defenderla, por tanto, no está determinado por una relación causal sino que se constituye durante la actividad argumentativa misma (p. 224). De este modo, la concepción de la justificación que propone Leite da cuenta mucho mejor que la concepción causal de lo que significa mantener una

creencia por una razón. Cuando alguien ofrece razones a favor de una de sus creencias, no está proponiendo una hipótesis sobre el origen causal de dicha creencia, sino que se está *comprometiendo* a sostener la creencia *por esas razones*. Eso implica, entre otras cosas, que esa persona se compromete a abandonar –o al menos poner en duda– su creencia si las razones resultan ser defectuosas, así como a tener en cuenta en situaciones similares razones que sean coherentes con aquellas.

En contra de lo que parecía suponer Kornblith, concebir el vínculo entre las razones y las creencias de este modo, como algo que se constituye mediante compromisos adquiridos públicamente por el agente epistémico, no reduce las posibilidades de crítica. Al contrario. Permite dar cuenta de la obligación que todos tenemos de revisar nuestras creencias si nuestras razones son rebatidas. Como señala Evans (2013, p. 2951): “Si una creencia de que p está realmente basada en una creencia de que q , entonces la respuesta a la pérdida de la creencia de que q es la revisión de la creencia de que p .” El proceso justificativo de dar razones y responder a objeciones puede llevar, en efecto, a retractaciones. La concepción causal de las razones, por el contrario, hace incomprensible la idea de comprometerse con unas razones.

Así, desde este enfoque, la idea de *tener razones para una creencia* no se basa en un proceso de reflexión o de introspección. Es más bien algo que se establece por medio de un diálogo argumentativo con otros. El lugar natural de las razones no es la reflexión sino la argumentación. Esta es, precisamente, la tesis de los científicos cognitivos Hugo Mercier y Dan Sperber (2017). De acuerdo con estos autores, lo que explica la evolución de la razón humana no es que mejore nuestras capacidades cognitivas individuales –pues en ese sentido

la razón es bastante deficiente— sino que su función principal es la argumentación. La razón no evolucionó para mejorar la reflexión solitaria —para adquirir un mejor conocimiento y para tomar mejores decisiones— sino como respuesta a problemas que surgen en las interacciones sociales. En concreto, Mercier y Sperber sostienen (p. 183):

La razón cumple dos funciones principales. Una función ayuda a solucionar un importante problema de coordinación al producir justificaciones. La otra función ayuda a resolver un importante problema de comunicación al producir argumentos.

Estas capacidades de producción de argumentos y justificaciones se desarrollaron, naturalmente, junto con una capacidad para evaluar las razones que recibimos de otros (p. 332). El contexto principal de uso de las razones, por lo tanto, no es la reflexión individual sino la interacción con otras personas. Existe, desde luego, el razonamiento solitario, pero lo que sucede cuando razonamos en solitario —afirman estos autores— es equivalente a un ensayo anticipado de futuras discusiones con otros; y tal vez, cuando detectamos que nuestras ideas entran en conflicto e intentamos resolverlo, equivale a una discusión con nosotros mismos (p. 168).

Si esta teoría argumentativa del razonamiento es correcta —y varios resultados de estudios en psicología cognitiva parecen respaldarla (Mercier, 2016)—, entonces eso explica, en mi opinión, la importancia del acto público de *comprometerse* con unas razones, que destacaba Leite. Mercier y Sperber (2017, p. 109) reconocen abiertamente que la mayoría de las razones que presentamos son racionalizaciones *a posteriori* —como advertía Kornblith—. De hecho, afirman que la principal función de las razones es “explicar y justificar *a posteriori* las

conclusiones a las que hemos llegado” (p. 112). Sin embargo, estas racionalizaciones cumplen una función fundamental en nuestras prácticas cognitivas y nuestras decisiones. Para entender por qué, debemos considerar seriamente las implicaciones que tiene el hecho de que el razonamiento individual sea principalmente una anticipación de la argumentación con otros.

El hecho de que el razonamiento tenga esa función implica, entre otras cosas, que con frecuencia las razones que adoptemos y las decisiones que tomemos cuando razonemos serán aquellas que *nos resulte más fácil justificar ante otros*. Incluso cuando razonamos en solitario, lo que a menudo hacemos es buscar razones que nos permitan justificarnos ante otras personas. Si estamos considerando una creencia o una acción y no somos capaces de encontrar razones que los demás puedan aceptar como justificación, es probable que revisemos nuestra creencia o nuestros planes de acción. En muchas ocasiones, el fin del razonamiento no es mejorar nuestras creencias y tomar mejores decisiones, sino adoptar las creencias y las decisiones que creemos que podremos justificar –que pueden ser las mejores o no–. Como explican Mercier y Sperber (p. 255):

Este fenómeno común se conoce como elección basada en razones: cuando las personas tienen intuiciones débiles o en conflicto, la razón las conduce hacia la decisión para la que es más fácil encontrar razones –las decisiones que pueden justificar mejor–.

Ahora pensemos en lo que implica comprometerse con unas razones. Cuando damos razones, explican Mercier y Sperber (pp. 185-186), reconocemos públicamente su fuerza normativa y nos comprometemos a que nuestro comportamiento futuro esté guiado por

razones similares. Es decir, nos vemos obligados a ser coherentes. Si en algún momento no lo somos, más nos vale tener alguna muy buena razón de otro tipo que justifique nuestra incoherencia. Eso nos da un buen motivo para ser coherentes *incluso en nuestro razonamiento solitario*, ya que –como hemos visto– este funciona de modo que nos lleva a las decisiones que podremos justificar.

El acto público de comprometerse con unas razones, por tanto, influye en nuestro razonamiento. Por el contrario, las razones que nunca se expresan o que simplemente se entienden como meras causas de nuestras creencias no nos comprometen a nada. No nos proporcionan una razón para guiarnos en el futuro por otras razones que sean coherentes con ellas. Así que, en conclusión, las razones pueden y deben ocupar un lugar destacado en epistemología, un lugar que no entra en conflicto con la información que nos proporciona la filosofía cognitiva –al contrario–. Solo debemos tener en cuenta las certeras críticas de Kornblith a la reflexión y situar las razones en el contexto que les corresponde: la argumentación.

Conclusiones

Desde mitades del siglo XX, varias teorías del conocimiento han puesto en cuestión la relevancia de las razones en la justificación epistémica. Aunque muchas de tales propuestas surgieron simplemente como reacción a casos muy específicos –los contraejemplos de Gettier–, recientemente Kornblith ha presentado una crítica sistemática y bien fundamentada que afecta a cualquier caso de justificación por medio de razones. Aquí he intentado mostrar que, a pesar de que las objeciones de Kornblith son muy acertadas y pertinentes, la solución no es abandonar por completo el concepto de *razón* en epistemología sino modificar nuestra

concepción de las razones. Kornblith ha mostrado que una teoría de la justificación epistémica que se apoye en la reflexión solitaria sobre las razones que originaron nuestras creencias es insostenible. Mi propuesta, en cambio, es que dejemos de identificar las razones con las causas de nuestras creencias, y que situemos las razones en un contexto más apropiado: la argumentación interpersonal. Esta propuesta no solo nos ayuda a evitar los problemas que señaló Kornblith sino que además está respaldada por los datos y las teorías que nos ofrecen las ciencias cognitivas.

Agradecimientos

Este trabajo fue posible gracias al proyecto CONICYT/FONDECYT de Postdoctorado n° 3190149 del gobierno de Chile.

Referencias

- Bonjour, L. (1985). *The structure of empirical knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Evans, I. (2013). The problem of the basing relation. *Synthese*, 190(14), 2943–2957.
- Gettier, E. L. (1963). Is justified true belief knowledge? *Analysis*, 23(6), 121–123.
- Goldman, A. I. (1967). A causal theory of knowing. *Journal of Philosophy*, 64(12), 357–372.
- Goldman, A. I. (1976). Discrimination and perceptual knowledge. *Journal of Philosophy*, 73(20), 771–791.
- Kornblith, H. (2002). *Knowledge and its place in nature*. New York: Oxford University Press.
- Kornblith, H. (2012). *On reflection*. Oxford: Oxford University Press.
- Kornblith, H. (2015). The role of reasons in epistemology. *Episteme*, 12(2), 225–239.

- Kunda, Z. (1999). *Social cognition: Making sense of people*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Leite, A. (2004). On justifying and being justified. *Philosophical Issues*, 14, 219–253.
- Mercier, H. (2016). The argumentative theory: Predictions and empirical evidence. *Trends in Cognitive Sciences*, 20(9), 689–700.
- Mercier, H. y Sperber, D. (2017). *The enigma of reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nisbett, R. E. y Wilson, T. D. (1977). Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes. *Psychological Review*, 84(3), 231–259.
- Pronin, E. (2007). Perception and misperception of bias in human judgment. *Trends in Cognitive Sciences*, 11(1), 37–43.
- Sosa, E. (1991). *Knowledge in perspective: Selected essays in epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, E. (1997). Reflective knowledge in the best circles. *The Journal of Philosophy*, 94(8), 410–430.
- Sosa, E. (2007). *Apt belief and reflective knowledge: A virtue epistemology* (Vol. 1). New York: Oxford University Press.