

Testimonio moral y epistemología del testimonio

NICOLÁS LO GUERCIO
Universidad de Buenos Aires

—
I 47

Resumen: El objetivo del trabajo es poner de manifiesto la relevancia de las categorías presentes en el debate epistemológico sobre el testimonio para el problema del testimonio moral. Notablemente, ambos debates se desarrollan actualmente de manera aislada. Consideramos, sin embargo, que la comunicación entre ambos puede redundar en un beneficio mutuo. Para eso mostraremos, por un lado, la importancia de la epistemología del testimonio a la hora de analizar ciertas sospechas pesimistas respecto del testimonio moral y, por el otro, su relevancia para evaluar el éxito de argumentos concretos, en particular, el de una línea argumentativa en favor del optimismo que opera bajo una presunta analogía entre el testimonio y el consejo.

Palabras clave: epistemología del testimonio, testimonio moral, consejo moral.

Abstract: The purpose of this article is to bring out the importance of the epistemology of testimony for the problem of moral testimony. Notably, both issues remain separated nowadays in the literature. However, we consider that both fields of research could benefit from each other. In order to attain this goal we will show, on the one hand, that the epistemology of testimony is relevant for assessing some pessimists suspicions regarding moral testimony, and on the other, that the success of some concrete arguments depends on the stand one takes concerning the epistemology of testimony; in particular, we will assess an argument in favor of optimism that operates under an analogy between moral testimony and moral advice.

Key-words: epistemology of testimony, moral testimony, moral advice.

1. Introducción

48 |

Es un hecho que formamos una gran cantidad de creencias a través del testimonio. La mayoría de nuestras creencias respecto de la física cuántica, la injerencia del cigarrillo en la salud humana, las bondades de cierta medida de política económica, entre otras, depende fundamentalmente de la confianza en la palabra de los expertos. No solo apelamos al testimonio de los expertos, sin embargo. Muchas de nuestras creencias cotidianas sobre la ubicación de cierta calle o el resultado del último partido del Barcelona F.C. dependen a menudo del testimonio de otros. En virtud de este hecho parece necesario aceptar que el testimonio es una manera (epistémicamente) legítima de formar creencias; lo contrario implicaría una concesión inadmisibles para muchos, a saber, que la gran mayoría de nuestras creencias resultan epistémicamente deficientes. Ahora bien, es posible identificar al interior de la práctica testimonial una subpráctica que podemos denominar testimonio moral. El testimonio moral abarca los testimonios con contenido moral explícito, es decir, aquellos que son directamente acerca de lo que está bien o mal (e.g. “comer carne está mal”), que contienen predicados éticos “gruesos” (e.g. “la tauromaquia es una práctica *cruel*”), o que son acerca de las razones moralmente adecuadas para actuar de cierto modo (e.g. “el aborto es permisible durante los tres primeros meses de gestación porque el feto, durante ese lapso de tiempo, no es una persona”). ¿Es correcto fundar nuestras creencias u acciones en el testimonio moral? ¿Es posible obtener conocimiento moral a través del testimonio? Sin duda esto es lo que hacemos cuando niños, y no parece haber nada inadecuado o ilegítimo en ello. Pero ¿qué debemos decir del caso de

los adultos, al menos de aquellos sin fallas cognitivas relevantes (ni ninguna otra carencia que los prive de su condición de agentes morales plenos)?

Recientemente, la cuestión del testimonio moral se ha vuelto el foco de atención de numerosos filósofos. A grandes rasgos, las posiciones surgidas en el debate pueden clasificarse en dos categorías. Los optimistas¹ consideran que el testimonio moral, dadas ciertas circunstancias (viz. el testimoniante es confiable y sincero, el contenido del testimonio no contradice de manera flagrante el sistema de creencias previos de la audiencia, entre otras) proporciona una razón justificatoria para actuar o creer, de manera que si el testimoniante posee conocimiento, el oyente también lo tiene.² Los pesimistas, por el contrario, insisten en que es incorrecto formar creencias con contenido moral explícito basándose únicamente en el testimonio. De la misma manera, desde esta perspectiva es incorrecto guiar nuestras *acciones* por el testimonio moral. Podemos distinguir a su vez dos tipos de pesimismo. Por un lado, encontramos a aquellos que niegan que pueda transmitirse conocimiento moral a través del testimonio. He aquí algunas de las razones que pueden encontrarse en la literatura (enunciadas de manera esquemática): no existe tal cosa como un experto moral; aun si existieran expertos morales, sería muy difícil reconocerlos; aun si existieran expertos morales y uno pudiera reconocerlos, es más difícil transmitir conocimiento moral que conocimiento acerca de cuestiones de hecho; el conocimiento de una proposición moral, a diferencia del conocimiento sobre cuestiones no morales, es conocimiento normativo y, por ende, requiere de manera necesaria la *comprensión* de las razones que la justifican, condición que no siempre es satisfecha cuando se trata del testimonio; por último, aun si nada de lo anteriormente expuesto representara un problema, el desacuerdo extendido respecto de las cuestiones morales (incluso entre expertos morales) hace imposible la obtención de conocimiento moral a través del testimonio de un experto, aun si este es confiable y sincero.³ Por otro lado, encontramos pesimistas que aceptan que es posible, dadas ciertas circunstancias, obtener conocimiento moral a través del testimonio, pero argumentan que las acciones fundadas principalmente en el testimonio no son *moralmente valiosas*.⁴ La razón es que para que una acción sea no meramente

I 49

¹ Véanse Jones 1999, Hopkins 2007 y Sliwa 2012.

² Distinguimos aquí entre razones meramente explicativas y razones justificatorias. Es altamente plausible que el testimonio moral pueda proporcionar razones explicativas para una creencia u acción. En este trabajo nos ocuparemos, sin embargo, del testimonio moral en tanto fuente de razones justificatorias.

³ Véanse Williams 1995 y Driver 2006.

⁴ Véanse Hills 2009, McGrath 2009, Markovits 2010 y Nickel 2001.

buena, sino *moralmente valiosa* es necesario que el agente *comprenda* las razones que la justifican.⁵

En este trabajo nos ocuparemos fundamentalmente de la dimensión epistémica del testimonio moral, es decir, del testimonio como fuente de creencias morales epistémicamente justificadas o conocimiento moral. El objetivo del trabajo es poner de manifiesto la relevancia de las categorías presentes en el debate epistemológico sobre el testimonio para la cuestión del testimonio moral. Notablemente, ambos debates se desarrollan actualmente de manera aislada. Consideramos, sin embargo, que la comunicación entre ambos puede redundar en un beneficio mutuo. Para eso mostraremos, por un lado, la importancia de la epistemología del testimonio a la hora de analizar ciertas sospechas pesimistas respecto del testimonio moral y, por el otro, su relevancia para evaluar el éxito de argumentos concretos; en particular, pondremos en juego varias nociones surgidas del debate en epistemología del testimonio para examinar la plausibilidad de una línea argumentativa en favor del optimismo que opera bajo una presunta analogía entre el testimonio y el consejo (véase Sliwa 2012). Según la epistemología del testimonio que se prefiera, argumentaremos, es posible o no homologar consejo y testimonio.

50 | Antes de avanzar con la discusión, sin embargo, conviene hacer alguna aclaración. En este trabajo asumiremos una aproximación cognitivista a las cuestiones morales, esto es, asumiremos que las afirmaciones morales pueden ser verdaderas o falsas y, por lo tanto, objeto de creencia y conocimiento. Una defensa del cognitivismo va mucho más allá de lo que es posible realizar en un artículo. Es necesario resaltar empero que el problema del testimonio moral, si se lo inscribe en un marco no cognitivista, pierde su fuerza. De acuerdo con las posiciones no cognitivistas más usuales⁶, una afirmación moral como “comer carne es malo” hace fundamentalmente dos cosas: por un lado, expresa una respuesta emocional negativa hacia comer carne (otras alternativas en la línea no cognitivista son: expresa las preferencias morales del hablante, entre las cuales se encuentra no comer carne; expresa la aceptación de una norma que prohíbe comer carne) y, por otro, constituye un intento por convencer al oyente de que no coma carne. En cualquier caso, para el no cognitivista las afirmaciones morales no buscan describir verdades o hechos morales. Si esto es correcto, la pregunta por la posibilidad de obtener conocimiento moral a través del testimonio pierde sentido. Por otro lado, gran parte del interés que suscita la cuestión del testimonio moral

⁵ Comprender, raudamente, significa para el agente adquirir la habilidad práctica de aplicar ciertos preceptos morales más o menos generales a casos nuevos, semejantes pero no idénticos a los que se encontró previamente. Para más detalles véase Hills 2009.

⁶ Véanse Ayer 1952, Stevenson 1944 y Gibbard 1992.

consiste en su íntima conexión con la pregunta por la legitimidad de la *deferencia a la autoridad de los expertos* en cuestiones morales. Sin embargo, para alguien que considera que una afirmación como “comer carne es malo” no hace más que expresar la respuesta emocional negativa del hablante hacia la ingesta de carne, la idea de deferencia a un experto moral pierde sentido, dado que la idea de experto moral se vuelve vacua. Hay dos maneras en que alguien puede ser considerado un experto para mí: por un lado, un sujeto puede ser un experto porque posee más o mejor evidencia; por el otro, un individuo puede ser un experto porque, aunque posee la misma evidencia, está mejor capacitado para evaluar esa evidencia. Si se asume una posición no cognitivista, es difícil ver cómo alguien podría ser un experto para mí en alguno de estos sentidos y, en consecuencia, por qué debería deferir mis creencias morales alguna vez. Así, quien favorezca una aproximación no cognitivista, aun si el testimonio es persuasivo, no tratará a la persona que provee el testimonio como alguien que posee conocimiento moral del cual él mismo carece o que, por estar en una mejor posición epistémica, puede acceder a verdades morales que resultan inalcanzables para sí mismo.

El artículo está estructurado del siguiente modo. En la próxima sección presentaremos someramente los tres modelos con los que la epistemología ha analizado la cuestión del testimonio. En la tercera sección pondremos en juego estas categorías en el análisis del testimonio moral; mostraremos que ciertas sospechas pesimistas solo están justificadas si se acepta un determinado análisis epistémico del testimonio. En la cuarta sección reconstruiremos un argumento optimista basado en la analogía entre consejo y testimonio. En la quinta sección, sostendremos que dicho argumento solo resulta exitoso si se asume una postura o bien reduccionista o bien antirreduccionista respecto del testimonio, pero no si se favorece lo que llamaremos un enfoque de segunda persona. Finalmente, presentaremos algunas conclusiones.

I 51

2. Tres modelos de testimonio

Una de las maneras de caracterizar el debate en epistemología del testimonio consiste en clasificar las posiciones en relación con la pregunta ¿es el testimonio una fuente de conocimiento autárquica o puede ser reducida a alguna de las fuentes tradicionales de conocimiento (percepción, memoria o inferencia)? Esta pregunta ha tenido al menos dos tipos de respuesta. Aquellos que defienden una postura *reduccionista* entienden el testimonio bajo el modelo de la *inferencia*. De acuerdo con esta perspectiva, la justificación testimonial asume la forma de una inferencia inductiva que parte del evento mismo del testimonio de que *p* y arriba, apoyándose en consideraciones independientes que avalan la confiabilidad y la sinceridad del hablante, a la conclusión de que *p*. En

otras palabras, de acuerdo con una postura reduccionista, cuando aceptamos un testimonio este se convierte en una pieza de evidencia inductiva que, junto a consideraciones que avalan la confiabilidad y la sinceridad del testificante, forma parte de una inferencia que nos justifica a creer el contenido del testimonio.

Los *antirreduccionistas*, por su parte, piensan el testimonio bajo el modelo de la evidencia y la justificación perceptivas. La justificación de creencias perceptivas es usualmente caracterizada como no inferencial: las representaciones perceptivas nos proveen razones *prima facie* para creer, de manera que frente a la percepción de que *p* estamos justificados a creer que *p*, siempre y cuando no existan derrotadores no derrotados en el contexto.⁷ De un modo análogo, el acto del testimonio provee una razón *prima facie* para creer el contenido testimoniado; la ausencia de evidencia que ponga en duda la confiabilidad o la sinceridad del testificante es suficiente para creer justificadamente el contenido del testimonio. En este punto es importante notar que el papel adjudicado por los antirreduccionistas a las consideraciones concernientes a la sinceridad y la confiabilidad del testificante diverge significativamente del otorgado por los reduccionistas. Si bien estas pueden afectar la justificación testimonial, no constituyen razones positivas para aceptar el testimonio sino meras condiciones de trasfondo (*background conditions*), esto es, condiciones que deben cumplirse para que el testimonio pueda funcionar como transmisor de creencias y conocimiento.

52 | Según cierta manera de entender esta postura, el tipo de razón *sui generis* para creer se deriva de la comprensión, por parte de la audiencia, de la fuerza y el contenido del testimonio (véase Graham 2006). Según otra manera de construir la tesis antirreduccionista (véase Goldberg 2010), el testimonio de que *p*, dadas las condiciones de trasfondo, es un indicador confiable de la verdad de *p* o, para decirlo de otra manera, la ocurrencia del testimonio de que *p*, dadas ciertas condiciones de trasfondo, aumenta la probabilidad subjetiva de que *p*. Para el antirreduccionista, entonces, la justificación testimonial no proviene de la posibilidad de construir una inferencia inductiva a partir de la ocurrencia de un acto de habla aseverativo en ciertas condiciones, sino que es un tipo básico, no inferencial, de justificación. A la manera de las representaciones perceptivas, el testimonio proporciona una razón *prima facie* para creer.

Recientemente ha surgido un tercer enfoque que se diferencia tanto de las posturas reduccionistas como de las antirreduccionistas y se basa en las posiciones

7 La palabra 'derrotador' traduce aquí el término inglés '*defeater*'. Existen diferentes tipos de derrotadores. Los dos más comunes son los derrotadores que refutan [*rebutting defeaters*] y los derrotadores que socavan [*undercutting defeaters*]. Los primeros proveen razones en favor de la falsedad de una creencia; los segundos proporcionan razones que socavan la conexión evidencial con la creencia adoptada. Para más detalles véase Pollock 1986.

de *segunda persona*. En estos enfoques el énfasis está puesto en el papel justificatorio que desempeñan las relaciones sociales e interpersonales en la transmisión y adquisición de creencias y conocimiento. Así, la adquisición de conocimiento testimonial es considerada una capacidad cognitiva esencialmente cooperativa, donde la audiencia depende epistémicamente del hablante.

Una primera posición en este sentido fue desarrollada por Moran (véase Moran 2006). De acuerdo con Moran, el testimonio de que *p* proporciona una razón genuinamente epistémica para creer que *p*. Sin embargo, esto no se debe a que este proporcione *evidencia* de que *p*. El modo en que el testimonio de que *p* cuenta a favor de la verdad de *p* es completamente diferente del modo en que una pieza de evidencia apoya cierta proposición. Una pieza de evidencia cuenta a favor de la verdad de una proposición *p* independientemente de las intenciones, deseos o creencias de los sujetos. El ejemplo que utiliza Moran es el de una fotografía: cierta fotografía que muestra in fraganti al autor de un asesinato cuenta como evidencia de su culpabilidad independientemente de las intenciones, creencias o deseos del fotógrafo. En cambio, el testimonio de que *p* proporciona una razón epistémica para creer que *p* tan solo en virtud de las intenciones del hablante de que el testimonio cuente como una razón epistémica para creer que *p* y el reconocimiento de esta intención por parte de la audiencia. De esta manera, el tipo de razón para creer que proporciona el testimonio es interpersonal en el sentido de que depende de la intención del hablante de asumir cierta responsabilidad frente a su audiencia por la verdad de su testimonio y del reconocimiento de esta actitud por parte de la última. El hablante no pide a su audiencia solamente que crea que *p*, sino que pide que *le crea a él*, esto es, que reciba su ofrecimiento de hacerse responsable por la verdad de *p* como una razón para creer que *p*. Así, el hablante tiene la libertad de conferir a su testimonio el estatus de razón epistémica; al presentar su afirmación como un testimonio, se ofrece como garante del contenido testimoniado, donde esto significa que se pone como garante de la verdad de lo que dice y espera que la audiencia reconozca esta actitud y la adopte como una razón para creer.

Una postura en la misma línea es la de McMyler (véase McMyler 2011). McMyler caracteriza el conocimiento testimonial como un conocimiento de *segunda mano*, donde esto significa que el sujeto que obtiene conocimiento testimonial no llega a su propia conclusión acerca del asunto en cuestión sino que gran parte de su justificación se funda en su *confianza* en la autoridad de otro. Las razones basadas en la confianza en la autoridad del hablante constituyen razones de segunda persona; estas son razones que se basan en las relaciones interpersonales de autoridad y responsabilidad entre un hablante y su audiencia. Para McMyler, la *confianza* presenta dos dimensiones relacionadas. Por un lado, el hablante asume la responsabilidad de hacerse cargo de posibles desafíos epistémicos al contenido de su testimonio. Por el otro, al aceptar el testimonio la audiencia adquiere el

I 53

derecho a deferir los posibles desafíos epistémicos al hablante de quien recibió el testimonio. A su vez, si el hablante es incapaz de honrar su compromiso de enfrentar tales desafíos, el oyente tiene un derecho a queja [*right to complain*]. Así, bajo esta concepción, testificar que *p* es esencialmente diferente de afirmar que *p*; en el primer caso el acto de habla va dirigido necesariamente a una audiencia ante la cual se asume la responsabilidad de enfrentar posibles desafíos epistémicos, mientras que en el segundo esta dimensión se encuentra ausente.

¿En qué se diferencian estas tres aproximaciones a la cuestión del testimonio? Siguiendo a McMyler (véase McMyler 2011: § 3.1 – § 3.3), podemos afirmar que la principal diferencia está en el modelo de dependencia epistémica que suponen. Al formar creencias a partir del testimonio, la audiencia pasa a depender epistémicamente del hablante. Para las posturas reduccionistas, la audiencia es dependiente del hablante en el sentido de que este es el que proporciona evidencia (donde la evidencia en cuestión consiste en un tipo particular de evento, un acto de habla). Al interior de una postura antirreduccionista, en cambio, la audiencia depende epistémicamente del hablante porque *hereda* las propiedades epistémicas de su creencia. El testimonio como acto de habla es solo un proceso confiable (en ciertas condiciones) a través del cual el oyente puede heredar una creencia con las propiedades epistémicas que esta posee (justificación, racionalidad, conocimiento). Así, la dependencia epistémica se dirige a un tipo particular de *estado*, a saber, una creencia.

54 |

Tanto las posiciones reduccionistas como las antirreduccionistas, sin embargo, comparten una característica fundamental que las diferencia de los enfoques de segunda persona. En ambos casos lo que realiza el trabajo epistémico justificatorio en los intercambios testimoniales es *evidencia* proporcionada por el testimonio, sea esta entendida como evidencia que forma parte de una inferencia inductiva o evidencia *prima facie* a la manera de las representaciones perceptivas. La audiencia depende epistémicamente del hablante porque este, a través de su testimonio y dadas ciertas condiciones, proporciona evidencia para la proposición en cuestión. En una posición de segunda persona, por el contrario, si bien el testimonio proporciona una *razón epistémica* para creer, esta no puede ser considerada evidencia (al menos no en el mismo sentido en que este término es utilizado en las descripciones de las posturas reduccionistas y antirreduccionistas). Desde el punto de vista de segunda persona, el papel justificatorio lo desempeña la confianza de la audiencia en una *persona*; es la relación particular entre el hablante y su audiencia (una relación de autoridad y confianza) lo que justifica a esta última a formar la creencia correspondiente. Así, la audiencia no depende epistémicamente ni de un evento (el acto de habla) ni de un estado (la creencia del hablante) que proporcionan evidencia, sino de una *persona* en quien *confía*, en virtud de la obtención de ciertas relaciones sociales de autoridad y responsabilidad mutua.

3. Testimonio moral y autonomía

Una razón por la cual el testimonio moral causa cierto recelo en algunos filósofos es que este parece, *prima facie*, poner en peligro una tesis que podemos denominar **autonomía práctica**:

Autonomía práctica: los agentes plenamente racionales son completamente responsables por la justificación de sus propias acciones.

De acuerdo con cierta perspectiva filosófica de raíz kantiana, para ser un agente plenamente autónomo desde el punto de vista práctico uno debe siempre *llegar a su propia conclusión* acerca de qué hacer. Que un agente llegue a su propia conclusión sobre qué hacer implica que sus acciones están justificadas y motivadas completamente por la evaluación y la reflexión crítica que lleva a cabo sobre sus propias razones. Según esta línea filosófica, una acción moralmente valiosa debe ser autónoma en este sentido. El testimonio parece poner en peligro la autonomía práctica. En principio, parece que al fundar su acción completamente en el testimonio, el agente se apoya en las razones de otro y confía en la evaluación de las mismas que ha hecho ese otro. Dado que carece de acceso a las razones que justifican su acción y está por ese motivo imposibilitado de evaluarlas por sí mismo, quien actúa en virtud del testimonio parece renunciar a su autonomía práctica.⁸

I 55

Por otra parte, es posible argumentar que el testimonio moral amenaza no solamente la autonomía práctica sino también la autonomía epistémica, al menos con respecto al ámbito de las creencias morales.

Autonomía epistémica: los agentes epistémicos plenamente racionales son completamente responsables por la justificación de sus creencias.

De acuerdo con cierta perspectiva filosófica, para ser un agente epistémico racional plenamente autónomo uno debe siempre llegar a su propia conclusión acerca de qué *crear*. Esto quiere decir que uno debe fundar sus creencias completamente en la evaluación de sus propias razones. Según esta posición, para que una creencia sea epistémicamente valiosa (*viz.* esté justificada, sea racional,

⁸ Stephen Darwall ha criticado extensamente la tesis de la autonomía práctica, argumentando que las razones para actuar son de segunda persona, esto es, su poder justificatorio responde a relaciones de autoridad y responsabilidad con otros agentes morales. Véase Darwall 2006.

constituya conocimiento) debe ser autónoma en este sentido. Nuevamente, la autonomía epistémica parece terminar donde comienza el testimonio. En principio, al fundar su creencia completamente en el testimonio el agente se apoya en las razones de otro y confía en la evaluación de las mismas que ha hecho ese otro. Dado que carece de acceso a las razones que justifican su creencia y está por ese motivo imposibilitado de evaluarlas por sí mismo, quien forma una creencia en virtud del testimonio parece renunciar a su autonomía epistémica.

Ahora bien, ¿en qué medida el testimonio amenaza la autonomía epistémica? La respuesta a esta pregunta, argumentaré, depende del modelo de testimonio que se favorezca. Considérese el modelo reduccionista. Como se dijo anteriormente, el reduccionismo entiende el conocimiento testimonial como una instancia más de inferencia inductiva. El oyente forma su creencia basado en una inferencia que toma el evento mismo del testimonio junto con consideraciones en favor de la confiabilidad y sinceridad del hablante como evidencia a favor de la verdad del contenido testimoniado. Si esto es correcto, el agente funda sus creencias en su propia evidencia y en su propio razonamiento a partir de ella, es decir, tiene sus propias razones para creer. En la medida en que este es el caso puede decirse que el receptor del testimonio llega a su propia conclusión sobre si creer el contenido del testimonio. Concedido: la evidencia no es sino indirecta. Si el contenido del testimonio es p , el oyente no obtiene, en virtud del testimonio, evidencia de que p sino evidencia de que hay evidencia de que p . Según la posición reduccionista, sin embargo, la evidencia de evidencia es evidencia.⁹ De esta manera, si se favorece una posición reduccionista respecto del testimonio, la autonomía epistémica no parece estar en peligro. Esto no es relevantemente diferente si se trata en particular de conocimiento moral. Si el receptor del testimonio obtiene una pieza de conocimiento moral a través de una inferencia inductiva a la manera reduccionista, su independencia epistémica permanece intacta. Aunque no tenga evidencia directa en favor de la proposición moral en cuestión, tiene evidencia indirecta en favor de ella, esto es, evidencia de que hay evidencia que la apoya.

Considérese, por otra parte, el modelo antirreduccionista. Según este modelo, la evidencia testimonial es un tipo básico de evidencia, similar a la evidencia proporcionada por las representaciones perceptivas. Ahora bien, aun cuando se trate de este tipo de evidencia sui géneris, el receptor del testimonio forma su creencia basado en su propia evidencia, esto es, el oyente llega a su propia

⁹ Para una defensa de una idea similar véase Hardwig 1985. Hardwig plantea que si un sujeto A tiene razones para creer que otro sujeto B tiene razones para creer que p , A tiene razones para creer que p , aunque estas razones no constituyen evidencia. Feldman 2007: 208 suscribe un principio análogo, sustituyendo *razón* por *evidencia*.

conclusión sobre si creer el contenido del testimonio. Si concedemos que un agente que forma creencias perceptivas no pierde por ello su autonomía epistémica y aceptamos la analogía propuesta por el antirreduccionista, no hay razones para pensar que la autonomía epistémica pelagra en el caso del testimonio. Como dije anteriormente, hay varias maneras de desarrollar una postura antirreduccionista. A modo ilustrativo, considérese la posición de Goldberg (véase Goldberg 2010). Según esta posición, una creencia está justificada siempre y cuando haya sido formada a través de un proceso cognitivo confiable.¹⁰ Frente a una percepción en las condiciones apropiadas, por ejemplo, el sujeto obtiene una creencia justificada: esto se debe a que tener una percepción de que p , en circunstancias normales, es un indicador confiable de que p es el caso. El testimonio también es, al igual que la percepción, un proceso cognitivo confiable. Esto quiere decir que el testimonio de que p , dadas las condiciones adecuadas, es un indicador confiable de la verdad de p . Al aceptar un testimonio en las condiciones apropiadas, por tanto, el oyente obtiene una creencia justificada porque esta se funda en un proceso cognitivo confiable. No diríamos que al formar una creencia perceptiva en condiciones normales un sujeto pierde su autonomía epistémica. Del mismo modo, un sujeto que forma creencias testimoniales en situaciones normales no pierde su autonomía epistémica. En ambos casos el sujeto forma una creencia justificada porque esta se basa en un proceso cognitivo confiable. Nuevamente, el hecho de que se trate de conocimiento moral no modifica significativamente el punto. Si un agente obtiene una pieza de conocimiento moral basado en la evidencia prima facie proporcionada por el testimonio, no parece verse amenazada su autonomía epistémica, en tanto ese agente basa su creencia en el ejercicio de sus propios procesos cognitivos.

I 57

Resta analizar las posiciones de segunda persona. Las teorías de segunda persona rechazan la idea de que el testimonio proporciona una razón para creer del tipo de la evidencia inductiva ordinaria o la evidencia perceptiva básica. Por el contrario, de acuerdo con estas posiciones, el tipo de razón para creer provisto por el testimonio es de segunda persona, esto es, se funda en las relaciones de autoridad y responsabilidad asumidas entre un hablante y su audiencia. Esto no quiere decir que el receptor del testimonio pierda radicalmente su autonomía, esto es, las teorías de segunda persona aún sostienen que es un requisito necesario para aceptar legítimamente un testimonio que el oyente monitoree racionalmente la sinceridad y la confiabilidad del testimoniante. Sin embargo, la evidencia en favor de la confiabilidad del testimoniante (o la ausencia de evidencia en contra)

¹⁰ Un proceso de formación de creencias es confiable [*reliable*] en este contexto, raudamente, cuando produce mayoritariamente creencias verdaderas.

no juegan un papel justificatorio; lo que otorga una razón epistémica para creer es la confianza en la palabra del testimoniante, el hecho de que el oyente vea al hablante como intentando proveer una razón para creer y teniendo la *autoridad* para hacerlo. Ahora bien, si la razón para creer el contenido de un testimonio tiene que ver con la *confianza en la autoridad* del testimoniante, la tesis de la autonomía epistémica difícilmente pueda ser honrada. En este caso, el oyente no forma su creencia de manera autónoma en el sentido relevante, esto es, no llega a su propia conclusión sobre el asunto.¹¹ El sujeto reduccionista forma creencias testimoniales justificadas a partir de evidencia indirecta a favor del contenido del testimonio. El sujeto antirreduccionista forma creencias justificadas poniendo en ejercicio cierto tipo de proceso cognitivo confiable (de naturaleza esencialmente social), a saber, el testimonio. En contraste, el sujeto de las teorías de segunda persona forma creencias justificadas *confiando en una buena autoridad*, esto es, defiriendo completamente en las razones de otro por medio de una práctica social que lo autoriza. Aun si se considera que este tipo de razón basada en la autoridad es una razón *epistémica*, la autonomía epistémica en el sentido relevante desaparece. Nuevamente, el caso de conocimiento moral no es significativamente diferente. Si el oyente obtiene una pieza de conocimiento moral basado en la confianza depositada en una autoridad moral, esto es, si sus razones para creer son de segunda persona, entonces no parece que la tesis de la autonomía se mantenga en pie. En ese caso, su creencia no se basará ni en su propia evidencia ni en sus propios procesos cognitivos sino en la deferencia a la evidencia y los procesos cognitivos de una presunta autoridad.

58 |

Así vemos que, en un primer sentido, el análisis epistémico del testimonio resulta relevante para examinar la cuestión del testimonio moral. Las sospechas de corte pesimista hacia el testimonio moral solo están justificadas si uno adopta una posición de segunda persona respecto de la epistemología del testimonio, pero no si uno adopta una posición reduccionista o antirreduccionista.

4. Consejo moral

En la sección anterior mostramos la relevancia de las categorías presentes en el debate sobre epistemología del testimonio en relación con la cuestión del testimonio moral, a partir de un conjunto de consideraciones generales. En esta sección y la que sigue argumentaremos el punto a partir del

—

¹¹ El punto es que el oyente no forma su creencia basado en su propia evidencia (sea esta inductiva o básica), sino que, a través de una práctica social, defiere en la evidencia de otro.

análisis de un argumento concreto en favor del optimismo. Como se verá, el análisis epistémico del testimonio no solo es relevante a la hora realizar consideraciones más bien generales sobre el asunto del testimonio moral, sino también a la hora de decidir el éxito de argumentos concretos a favor de una u otra postura.

Recientemente Sliwa (véase Sliwa 2012) ha presentado un argumento en favor del optimismo respecto del testimonio moral. El argumento puede ser esquematizado de la siguiente manera:

- i. Es legítimo pedir consejo moral, así como formar creencias y realizar acciones en base a este.
- ii. El fenómeno del consejo moral y el fenómeno del testimonio moral no presentan diferencias fundamentales.
- iii. Luego, es legítimo formar creencias morales y realizar acciones en base al testimonio moral.

Comencemos con la primera premisa. Es una práctica común pedir consejo sobre cuestiones morales. Una razón para ello es que solemos enfrentar decisiones morales complejas, dilemas de difícil solución. En esos casos, parece legítimo acudir a otra persona en busca de consejo, pues esta puede poner de manifiesto aspectos del problema que no habíamos considerado, hacernos reparar en la relevancia de cierto hecho que considerábamos inocuo, etc. Otra razón para pedir consejo moral es que muchas veces tenemos evidencia de que estamos influenciados por prejuicios que pueden nublar nuestro juicio moral. En estos casos parece aceptable pedir consejo, siempre que consideremos a la persona sincera, confiable respecto del tópico en cuestión y exenta de dicho prejuicio. En tercer lugar, realizar juicios morales sobre cuestiones particulares requiere el ejercicio de una habilidad (la habilidad consiste en aplicar preceptos morales más o menos generales a casos nuevos, análogos pero no idénticos a otros casos ya conocidos de aplicación). Esta habilidad viene en grados, de manera que algunas personas pueden poseerla en mayor medida que otras. Así, parece legítimo consultar a una persona que consideramos que tiene esta habilidad en mayor grado que nosotros. Finalmente, la idea de que pedir consejo moral es legítimo parece confirmarse al evaluar nuestras intuiciones sobre casos particulares. Considérense los siguientes ejemplos:

Amigos: Las amigas de Susana han estado jugando bromas a su nueva compañera de clases. Susana teme que sus amigas estén yendo demasiado lejos, tal vez llegando a acosar (*bullying*) a su compañera. Cuando Susana habla con sus amigas, sin embargo, estas insisten en que se trata tan solo de bromas inocentes. Susana sabe que si la nueva compañera está siendo

acosada debería hacer algo. Sin embargo, no quiere meter a sus amigas en problemas y no está segura de si se trata de un caso de acoso o no. Eventualmente, decide pedir consejo a un amigo.

Casamiento: Tom y Sara están planeando su boda y las familias de cada uno se han comprometido a contribuir económicamente. La familia de Sara, menos pudiente que la de Tom, les ofreció cierta suma de dinero, que cubre menos de la mitad de los gastos. La pareja debate si es apropiado pedir a la familia de Tom (más pudiente que la de Sara) una contribución mayor. En particular, les preocupa si es justo o no pedir a una de las familias más dinero que a la otra. Finalmente, deciden pedir consejo a un amigo en cuyo juicio confían.

Viaje: Ana es una periodista que se prepara para un viaje de trabajo peligroso, en un área de conflicto. Le ha dicho a su familia que va a viajar, pero no sabe si decirles adonde exactamente. Si les dice que viajará a una zona peligrosa, su familia se preocupará; si no les dice, estará mintiendo. Ante este dilema, decide pedir consejo a un amigo en cuyo juicio confía (Sliwa 2012: 178).

En todos estos casos, la intuición parece ser que ninguno de los protagonistas hace nada incorrecto al pedir consejo acerca del asunto en cuestión; de hecho, parece razonable que lo hagan. Para finalizar, concluye Sliwa:

60 |

En resumen, pedimos y confiamos en consejos morales porque somos en muchos aspectos criaturas que comenten errores, tienen distracciones, son susceptibles de tener prejuicios, tienen limitadas habilidades de discriminación en algunas áreas y que, además, están al tanto de todo esto. El consejo moral nos permite hacer lo correcto a pesar de todas estas limitaciones, apoyándonos en los recursos cognitivos de nuestros pares (Sliwa 2012: 181).

Hasta aquí no parece haber nada que reprochar. En efecto, pedir consejo moral y actuar o formar creencias en función del mismo constituye una práctica legítima. Sin embargo, esto es algo que conceden incluso los pesimistas. Hills (2009: 1), por ejemplo, afirma: “Pedir consejo a otras personas sobre asuntos morales y tomarse tal consejo en serio es claramente legítimo”. Es la segunda premisa la que genera controversia. De acuerdo con la segunda premisa no existe una diferencia relevante entre creencias fundadas en el consejo moral y creencias fundadas en el testimonio moral. El éxito del argumento depende, de esta manera, de su éxito para probar la segunda premisa.

Lo primero que es necesario notar es que Sliwa no proporciona argumentos

positivos en favor de la segunda premisa. Su estrategia, en cambio, consiste en mostrar que los criterios esgrimidos hasta el momento por filósofos pesimistas para diferenciar las prácticas de dar y recibir consejo y de dar y recibir testimonio no son exitosos. En particular, Sliwa se concentra en el criterio provisto por Hills (véase Hills 2009). De acuerdo con Hills, al aceptar un testimonio moral,

uno simplemente cree lo que le es dicho. No busca recolectar las razones en favor de *p* y sacar conclusiones propias o formular explicaciones para proposiciones morales que uno ya ha aceptado. Uno simplemente cree lo que le dicen.

Uno simplemente confía [*trust*] en lo que le dicen sin ejercer el juicio propio en esa cuestión en particular. En este caso, uno depende del juicio de otras personas (Hills 2009: 122-123).

En cambio, cuando recibimos un consejo moral,

uno somete [el testimonio] a un escrutinio crítico y decide si aceptarlo o no por sus propios méritos. Uno toma en cuenta lo que otros le han dicho como una guía para las propias reflexiones (Hills 2009: 122-123).

Según Hills el argumento de Sliwa no funciona porque la segunda premisa es falsa. Existe una diferencia relevante entre el testimonio y el consejo: mientras que al aceptar un consejo moral el oyente llega a su propia conclusión sobre el asunto, al aceptar un testimonio moral defiere la cuestión en el hablante, es decir, simplemente cree lo que le dicen.¹²

La respuesta de Sliwa es doble. Por un lado, argumenta que hay casos en donde diríamos intuitivamente que el oyente no hace nada malo al aceptar un consejo moral y sin embargo tal consejo no tiene solamente la función de guiar su propia reflexión; estos son los casos presentados por la propia Sliwa, por ejemplo, el arriba citado **Amigos**. Según Sliwa, parece claro que Susana no comete ninguna falta al acudir a su amigo en busca de consejo. Sin embargo, el consejo no tiene la mera función de guiar su propia reflexión, pues Susana acude en busca de consejo justamente porque descrece de su propio criterio

I 61

12 La discusión de estas cuestiones en la literatura carece de una caracterización del tipo de acto de habla que constituyen tanto el consejo como el testimonio. Del mismo modo, en ningún momento se estipula siquiera qué tipo de norma (norma de la verdad, norma del conocimiento, entre otras) rige cada uno de estos actos. Parece presuponerse, en cambio, que tenemos intuiciones más o menos acertadas a la hora de reconocer casos claros de consejo y testimonio.

(considera que su juicio puede estar condicionado por su relación de amistad con los presuntos abusadores). Por otro lado, Sliwa rechaza la idea de que al aceptar un testimonio el oyente renuncie totalmente al propio escrutinio de las razones en favor de la proposición en cuestión (en esto no se diferencia de los casos de testimonio no moral). La autora nos invita a considerar el caso de una persona cuyo médico le prescribe tomar cianuro como solución a su problema de salud. Parece claro que, aun si el médico es usualmente sincero, competente y confiable, el oyente rechazará el testimonio, debido a que la prescripción es incompatible con muchas de las creencias que posee de antemano acerca de los efectos del cianuro en la salud humana.¹³ Esto quiere decir que aun cuando aceptamos el testimonio de otro, no renunciamos tan radicalmente al escrutinio de las razones que apoyan la proposición testimoniada como parece suponer Hills. De manera que ni es el consejo moral una mera guía para la propia deliberación, ni implica el testimonio una renuncia completa a monitorear racionalmente la justificación de la proposición creída.

62 | Como se verá en la siguiente sección, el éxito del argumento depende sustancialmente de la postura que se adopte con respecto a la epistemología del testimonio. Mientras no quede en claro qué tipo de teoría acerca del testimonio está en juego, resulta imposible juzgar si los consejos morales pueden ser tratados como una forma más de testimonio moral, a la vez que se corre el riesgo de convertir el debate en una cuestión meramente verbal. En la siguiente sección intentaremos subsanar este inconveniente, analizando la plausibilidad de la segunda premisa del argumento en relación con cada uno de los modelos de testimonio esbozados en la segunda sección.

5. Consejo vs. testimonio

El argumento expuesto en la sección previa concluye que el consejo moral puede ser entendido como una forma más de testimonio moral. Ahora bien, este argumento puede ser entendido de tres maneras diferentes, dependiendo del modelo de testimonio que se favorezca. O bien se considera que el consejo moral no se diferencia del testimonio moral *reduccionista*, o bien se considera que el consejo moral es similar al testimonio moral *antirreduccionista*, o bien se equipara consejo y testimonio moral *de segunda persona*. Como se dijo anteriormente, esta cuestión es determinante porque permite tanto elucidar la

¹³ El caso del médico no es un caso de testimonio moral, pero el punto de Sliwa es sobre el testimonio en general, incluido el moral.

cuestión, evitando que el debate se empantane en una cuestión meramente verbal, como decidir el éxito concreto del argumento en relación con cada postura.

¿Qué decir de la segunda premisa del argumento si entendemos ‘testimonio’ en un sentido reduccionista? Aun si, como afirma Hills, el oyente toma el consejo meramente como una guía para la propia reflexión, la premisa resulta verdadera, pues lo mismo debemos decir del caso del testimonio si se presupone un análisis reduccionista del mismo. El receptor del testimonio toma las palabras del hablante como una mera guía para la propia reflexión en el sentido de que su creencia es producto de una inferencia inductiva en la cual el testimonio cumple el mismo papel que cualquier otra pieza de evidencia. Si el conocimiento testimonial se reduce a un tipo de conocimiento inferencial, es necesario mantener que el oyente forma sus creencias testimoniales a partir de su propia reflexión. Por otra parte, si lo dicho anteriormente es correcto, la idea según la cual al aceptar un testimonio el oyente simplemente acepta lo que le dicen, sin ejercitar el juicio propio o reflexionar sobre la cuestión, se revela como falsa; el oyente reduccionista basa su creencia en nada más que su propia reflexión sobre el asunto. Es cierto que aun para el reduccionista el oyente de un intercambio testimonial no basa su creencia en evidencia *directa* para la verdad de dicha creencia. Aun así, todo el trabajo epistémico es realizado por el oyente, quien debe evaluar la confiabilidad y la sinceridad del hablante y monitorear la presencia de derrotadores en el contexto para así decidir si creer el contenido del testimonio. Si esto es correcto, parece que consejo y testimonio pueden homologarse, en el sentido de que ambos sirven solo como punto de partida para la reflexión del oyente.

I 63

La siguiente posibilidad es interpretar ‘testimonio’ en la segunda premisa del argumento en un sentido antirreduccionista. Ahora bien, como argumentamos anteriormente, aunque el modelo antirreduccionista es diferente del modelo inferencial preferido por los reduccionistas, ambos coinciden en mantener que es el sujeto que recibe el testimonio quien llega a su propia conclusión sobre el asunto. El antirreduccionista sostiene que el oyente está autorizado *prima facie* a tomar el testimonio de que p como un indicador confiable de la verdad de p . La evidencia testimonial es de esta manera un tipo básico de evidencia. Sin embargo, aun si la evidencia testimonial es esencialmente diferente de la evidencia ordinaria que opera en nuestras inferencias inductivas, constituye evidencia de primera mano para el oyente. De esta manera, al formar una creencia moral a través del testimonio el oyente no cree simplemente lo que le dicen, como afirma Hills, sino que forma su creencia en virtud de la evidencia a su disposición. Tampoco es cierto que el oyente no ejerza su propio juicio o reflexione sobre la cuestión, pues los antirreduccionistas consideran, en primer lugar, que es una condición de posibilidad del conocimiento testimonial que el receptor del testimonio sea sensible a la presencia de derrotadores no derrotados en el contexto, tanto respecto de la confiabilidad del testimoniante como de su sinceridad y, en segundo lugar,

que el hecho de que un agente confiable crea que p es un indicador confiable de que p , es decir, constituye un hecho que aumenta la probabilidad subjetiva de que p . Así, parece que la homologación de consejo y testimonio moral también es plausible si entendemos este último en un sentido antirreduccionista.

La última alternativa es interpretar ‘testimonio’ en la segunda premisa del argumento bajo una perspectiva de segunda persona. Bajo esta interpretación, argumentaremos, la homologación entre consejo y testimonio se vuelve insostenible. Como se dijo anteriormente, de acuerdo con las posiciones de este tipo, el testimonio provee razones de *segunda persona* para creer. Una razón de segunda persona es una razón que se funda en las relaciones interpersonales de autoridad y responsabilidad entre el hablante y su audiencia. De acuerdo con McMyler (véase McMyler 2011), el rasgo característico de estas relaciones es la autorización (*entitlement*) por parte del oyente a deferir la carga epistémica justificatoria al hablante [*pass the epistemic buck to the speaker*]. Al ofrecer su testimonio, el hablante asume la responsabilidad de justificar la creencia ante posibles desafíos epistémicos al oyente. Por su parte, el oyente obtiene el derecho a deferir en el hablante la responsabilidad de justificar su creencia, a la vez que el derecho a reclamar si aquel defrauda sus expectativas. Es preciso notar que si bien las posiciones de segunda persona estipulan el monitoreo racional de la confiabilidad y sinceridad del testimonio como condición necesaria para la obtención de justificación y conocimiento testimonial, este no juega un papel justificatorio positivo: las razones para creer el contenido del testimonio provienen de la confianza en la autoridad del hablante, mientras que las consideraciones respecto de su confiabilidad y sinceridad no son más que una condición de posibilidad para que las primeras se vuelvan operativas.

64 |

Si asumimos una posición de esta índole respecto del testimonio, este parece, en efecto, radicalmente diferente del consejo. Es muy distinto tomar las palabras de otro como evidencia para formar creencias morales (sea esta evidencia inductiva o de otro tipo) que deferir en el testimonio de otro a partir de un acto de confianza. En el primer caso el agente forma su creencia a través del ejercicio de sus propias habilidades cognitivas y apelando a sus propias razones, mientras que en el segundo caso defiere en las habilidades cognitivas y las razones de otro a través de relaciones sociales de autoridad y responsabilidad. Si esta última es la mecánica testimonial, parece que al aceptar el testimonio el agente simplemente confía en lo que le dicen, sin ejercitar su propio juicio sobre la cuestión en particular. De la misma manera, bajo esta acepción el testimonio no parece en ningún sentido una guía para la propia reflexión, sino un fenómeno que involucra deferencia en un sentido fuerte. Así, el consejo y el testimonio constituyen dos prácticas esencialmente diferentes: mientras que al aceptar un consejo el agente forma su creencia de manera autónoma y reflexiva (esto es, llega a su propia conclusión sobre el asunto), al recibir un testimonio *defiere la cuestión en una*

autoridad, siendo así epistémica y moralmente *dependiente* de esta. En este sentido, la segunda premisa se revela como falsa, de manera que el argumento falla.

6. Conclusión

A lo largo del trabajo mostramos la necesidad de tomar en cuenta la epistemología del testimonio en el debate sobre testimonio moral. Por un lado, argumentamos que el recelo que genera el testimonio moral en muchos filósofos está justificado solo si se presupone cierta concepción de su dinámica epistémica. En efecto, la motivación para rechazar el testimonio como una fuente legítima de creencias y acciones morales se deriva usualmente de la sospecha de que amenaza la autonomía del agente, indispensable para formar creencias y realizar acciones moralmente valiosas. Sin embargo, adjuramos que solo bajo cierta concepción del testimonio este se vuelve incompatible con las tesis de la autonomía práctica y epistémica. Si se asume una posición tradicional en relación con la epistemología del testimonio, tanto en su variante reduccionista como en su versión antirreduccionista, las tesis de la autonomía práctica y epistémica quedan fuera de peligro. En ambos casos el testimonio es pensado como una fuente de evidencia de algún tipo, cuya evaluación queda completamente en manos de la audiencia, quien decide adoptarla o rechazarla. En ese caso, el oyente depende epistémicamente del hablante en tanto este provee evidencia a través de su testimonio, pero mantiene a la vez su autonomía intacta, pues su creencia se funda completamente en nada más que su propia evaluación de la evidencia a su disposición.

I 65

En cambio, el testimonio reviste peligro para las tesis de autonomía epistémica y práctica si asumimos que proporciona razones de *segunda persona*, basadas en relaciones de autoridad y responsabilidad entre un hablante y su audiencia. En ese caso, la razón para creer que opera en el intercambio testimonial tiene que ver con la *deferencia* en una autoridad. La audiencia no basa su creencia en la evidencia proporcionada por el testimonio en tanto acto de habla; tampoco en la evidencia proporcionada por el estado de creencia del hablante en tanto agente cognitivo confiable; en cambio, la creencia de la audiencia se basa en la *confianza* en la *persona* que emite el testimonio en tanto autoridad sobre el asunto. Por ese motivo, la autonomía se ve amenazada.

En segundo lugar, argumentamos que la relevancia de la epistemología del testimonio en relación con el debate sobre testimonio moral va más allá de cuestiones generales. Para ello analizamos un argumento particular a favor del optimismo. El argumento postula una analogía entre el acto de dar consejo moral y el de dar testimonio moral. Argumentamos que el éxito del argumento depende

del compromiso con cierta teoría respecto de la epistemología del testimonio: la homologación entre testimonio y consejo que está a la base del argumento solo es sostenible en el marco de una teoría tradicional sobre el testimonio (sea reduccionista o antirreduccionista), en tanto entiende que al recibir un testimonio, al igual que al recibir un consejo, la audiencia evalúa el testimonio en tanto evidencia y llega a su propia conclusión sobre la cuestión (y no solo acepta ciegamente lo que le dicen). Por el contrario, dado el compromiso con una posición de segunda persona, el testimonio ya no puede ser pensado como una mera guía para la propia reflexión; en cambio, el oyente confía en la autoridad del hablante, esto es, simplemente cree lo que le dicen. Así, es posible diferenciar consejo y testimonio de un modo lo suficientemente claro como para bloquear la premisa del argumento en cuestión.

A partir de lo dicho, entonces, queda claro que pese al tratamiento aislado que han recibido hasta el momento, la epistemología del testimonio y la cuestión del testimonio moral están fuertemente entrelazadas, de manera que difícilmente sea posible expedirse sobre una de ellas sin asumir compromisos relevantes respecto de la otra.

BIBLIOGRAFÍA

66 |

Anthony, L. M. (2007) (comps.), *Philosophers Without Gods* (Oxford: Oxford University Press).

Ayer, A. J. (1952), *Language, Truth and Logic* (New York: Courier Dover Publications).

Darwall, S. L. (2006), *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. (Cambridge: Harvard University Press).

Driver, J. (2006), "Autonomy and the Asymmetry Problem for Moral Expertise", *Philosophical Studies*, 128 (3): 619-644.

Feldman, R. (2007), "Reasonable Religious Disagreements", en Anthony (2007: 194-215).

Gibbard, A. (1992), *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment* (Cambridge: Harvard University Press).

Goldberg, S. C. (2010), *Relying on Others: An Essay in Epistemology* (Oxford: Oxford University Press).

Graham, P. J. (2006), "Testimonial Justification: Inferential or Non Inferential?", *The Philosophical Quarterly*, 56 (222): 84-95.

Hardwig, J. (1985), "Epistemic Dependence", *The Journal of Philosophy*, 82 (7): 335-349.

Hills, A. (2009), "Moral Testimony and Moral Epistemology", *Ethics*, 120 (1): 94-127.

Hopkins, R. (2007), "What Is Wrong with Moral Testimony?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 74 (3): 611-634.

Jones, K. (1999), "Second-hand Moral Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 96 (2): 55-78.

Lackey, J. y Sosa, E. (2006) (comps.), *The Epistemology of Testimony* (Oxford: Oxford University Press).

Markovits, J. (2010), "Acting for the Right Reasons", *Philosophical Review*, 119 (2): 201-242.

McGrath, S. (2009), "The Puzzle of Pure Moral Deference", *Philosophical Perspectives*, 23 (1): 321-344.

McMyler, B. (2011), *Testimony, Trust, and Authority* (Oxford: Oxford University Press).

Moran, R. (2006), "Getting Told and Being Believed", en Lackey y Sosa (2006: 272-306).

Nickel, P. (2001), "Moral Testimony and its Authority", *Ethical Theory and Moral Practice*, 4 (3): 253-266.

Pollock, J. (1986), *Contemporary Theories of Knowledge* (Savage, MD: Rowman and Littlefield).

Sliwa, P. (2012), "In Defense of Moral Testimony", *Philosophical Studies*, 158 (2): 175-195.

Stevenson, C. L. (1944), *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press).

Williams, B. (1995), *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993* (Cambridge: Cambridge University Press).

I 67

Recibido: 09-2014; aceptado: 02-2015