

CAPITULO I

TERMINOS DE VALORACION
EPISTEMOLOGICA

1. VALORACION EPISTEMOLOGICA

Podría decirse que la teoría del conocimiento tiene como tema principal la justificación de la creencia o, más exactamente, la justificación del creer.

El sentido de «creer» que se propone aquí puede ilustrarse al comparar a un teísta, a un ateo y a un agnóstico. El teísta cree que Dios existe, el ateo cree que Dios no existe y el agnóstico no cree ni una cosa ni otra. Podemos decir que lo que el teísta cree contradice lo que el ateo cree. Y también podemos decir que hay algo que el teísta cree y hay algo diferente que el ateo cree; estas dos cosas se contradicen mutuamente y el agnóstico no cree ni una ni otra. Usando una terminología tradicional podemos decir que las cosas en cuestión son proposiciones: una de ellas es la proposición de que Dios existe y la otra es la proposición de que Dios no existe¹.

Entonces lo que uno cree es siempre una proposición. Por tanto, podríamos caracterizar las proposiciones diciendo que son las clases de cosas que pueden creerse. Son las cosas que pueden ser objetos de creencia.

A veces será conveniente, en lo que sigue, sustituir la palabra «creer» por la palabra «acceptar» y entonces hablar de las proposiciones que una persona accepta. También será conveniente introducir la palabra «abstenerse» y decir que una persona se abstiene de una cierta proposición si no acepta la proposición y tampoco acepta la negación o contradictoria de la proposición. Por tanto, podíamos decir que el agnóstico se abstiene de la proposición de que Dios existe, pues ni cree que Dios exista ni cree que Dios no exista. Y puesto que de este modo se abstiene de la proposición de que Dios existe, por tanto se abstiene, ipso facto, de la proposición de que Dios no existe.

Por consiguiente, en lo que a la creencia se refiere hay tres actitudes básicas que uno puede adoptar con respecto a una proposi-

¹ A veces usaremos la expresión «estado de cosas» en lugar de «proposición». Las conexiones entre proposiciones y estados de cosas se examinarán en el capítulo 5.

ción dada en algún momento dado: 1) uno puede creer (o aceptar) la proposición; 2) uno puede no creer la proposición, y esto es lo mismo que aceptar su negación; o 3) uno puede suspender o abstenerse de la creencia, es decir, uno puede abstenerse de creer y de no creer la proposición.

El lenguaje filosófico, así como el lenguaje ordinario, a menudo oscurece la distinción entre no creer y abstenerse. Si un filósofo nos dice que debemos «rechazar» una cierta proposición, quizá quiera decir que no debemos creerla, esto es, que debemos creer su negación. O quizá quiera decir que debemos abstenernos de la proposición. Y si el hombre de la calle nos dice que él «no cree» una determinada proposición, probablemente está queriendo decir que cree su negación, pero también puede querer decir que está absteniéndose de la proposición.

Ahora bien, ¿qué se puede decir de la justificación?

El término «justificar», en su aplicación a una creencia, se emplea como un término de valoración epistemológica, un término que se usa para decir algo acerca de lo razonable que resulta la creencia. Por tanto, el mismo término «razonable» puede usarse como un término de valoración epistemológica. Lo mismo sucede con términos tales como «evidente», «probable», «gratuito», «cierto», «inaceptable» e «indiferente». Comencemos por examinar algunos de estos términos, reparando en cómo se relacionan unos con otros.

Puesto que son términos de valoración, podemos ver mejor sus interrelaciones al introducir un término comparativo, una expresión que pueda usarse para comparar diferentes creencias en función de lo razonable que éstas sean. De modo que podamos decir que una creencia es *más razonable* que otra, o, más exactamente, que una dado de lo que lo es otra creencia. Como alternativas a «más razonable que», también podríamos usar «epistemológicamente más valiosa que» o «epistemológicamente preferible a».

Consideremos dos usos claramente distintos de «más razonable que». El primero expresa una sugerencia propuesta por San Agustín: aunque pueda haber motivos para desconfiar de los sentidos, es *más razonable* para casi todos nosotros durante la mayor parte del tiempo creer que podemos confiar en ellos sin peligro, que creer que no podemos hacerlo². El segundo es algo diferente: aunque en realidad

haya vida en Venus, no obstante, por ahora es más razonable, para casi todos nosotros, abstenerse de la proposición de que hay vida en Venus que aceptarla.

Entonces podemos preguntar, con respecto a alguna proposición dada y algún asunto dado en algún momento dado: ¿cuál es el proceder más razonable: crear la proposición, no crear la proposición o abstenerse de la proposición? Al considerar una cuestión semejante podemos referirnos, entre otras, a las siguientes posibilidades: 1) crear la proposición es más razonable que abstenerse de ella; 2) crearla es más razonable que no crearla; y 3) abstenerse de ella es más razonable que crearla.

2. ALGUNOS CONCEPTOS EPISTEMOLOGICOS BASICOS

Consideremos ahora lo que se sugiere mediante estas posibilidades.

1. Una proposición que cae dentro de la primera categoría es tal que (con respecto a un asunto dado en un momento dado) crearla es más razonable que abstenerse de ella. Cualquier proposición semejante podría decirse que es una proposición que está fuera de toda duda razonable (con respecto a ese asunto en ese momento). Puesto que el concepto de estar fuera de toda duda razonable es un concepto que emplearemos con frecuencia en este libro, presentaremos su definición de un modo algo más formal como sigue:

DI.1 h está fuera de toda duda razonable para $S = Df$ Aceptar h es más razonable para S que abstenerse de h ³.

En esta definición y otras similares que la seguirán, supondremos que también hay una referencia a algún tiempo específico. Lo que está fuera de toda duda razonable para una persona dada en un momento dado no tiene porqué estar fuera de toda duda razonable para esa persona en otros momentos.

Puede decirse que «fuera de toda duda razonable», en el sentido

formula explicitamente Bertrand Russell en *An Inquiry into Meaning and Truth* (New York, W. W. Norton & Company, Inc., 1940), pág. 166: «... las creencias provocadas por la percepción han de aceptarse a no ser que haya fundamentos reales para rechazarlas». [Versión castellana: *Investigación sobre el significado y la verdad*, Buenos Aires, Losada, 1946].

² Esta tesis es propuesta por San Agustín en sus polémicas con los escépticos. Véase su *Against the Academicians* (Milwaukee: Marquette University Press, 1942). La tesis la

³ La expresión «DI.1» puede leerse como «la primera definición del capítulo 1». Para comodidad del lector, todas las definiciones formuladas en el libro se clasifican en el apéndice.

justamente definido, es un término de elevado valor epistemológico. De las tres posibilidades que hemos señalado, ésta es la que mejor clarifica la proposición.

Las proposiciones que satisfacen la negación de esta primera categoría, esas proposiciones que son tales que no es más razonable creerlas que abstenerse de ellas, puede decirse que son epistemológicamente *gratuitas*. Son gratuitas porque epistemológicamente no hay necesidad de aceptarlas.

2. La segunda categoría comprende aquellas proposiciones que son tales que creerlas es más razonable que no creerlas. Si decimos de una proposición que cae dentro de esta categoría, únicamente estamos expresando un débil valor epistemológico. Porque, al decir que creer es más razonable que no creer, podemos simplemente estar diciendo que lo primero es epistemológicamente lo menos malo. Consideremos, por ejemplo, la proposición de que el Papa estará en Roma el tercer martes de octubre dentro de cinco años. Dada la información que tenemos actualmente, creerla es más razonable que no creerla, es decir, es más razonable creer que el Papa estará en Roma ese día que creer que no estará allí. Pero, sin duda, abstenerse de la proposición es aún más razonable.

Digamos de cualquier proposición que de este modo cae dentro de nuestra segunda categoría que es una proposición que tiene cierta *presunción a su favor*. Añadamos esta segunda definición:

D1.2 *h* tiene alguna presunción a su favor para *S* = Df. Aceptar *h* es más razonable para *S* que aceptar no-*h*.

Los conceptos caracterizados en nuestras dos primeras definiciones son tales que el primero implica el segundo, pero no a la inversa. Es decir, si una proposición está fuera de toda duda razonable es también tal que tiene alguna presunción a su favor, pero algunas proposiciones que tienen alguna presunción a su favor no son tales que estén fuera de toda duda razonable.

La negación de esta segunda categoría da lugar a una clase de proposiciones que tienen un estado epistemológico algo dudoso. Las proposiciones pertenecientes a esta clase son tales que creerlas no es más razonable que no creerlas. Entonces esas proposiciones serán tales que no hay ninguna presunción a su favor.

3. Si decimos de una proposición que cae dentro de nuestra tercera categoría, estamos expresando una censura o desaprobación epistemológica, pues estamos diciendo que abstenerse de ella es más razonable que creerla. Estamos diciendo «No», pero en el sentido de

«No creo» y no en el sentido de «Creo que no». Digamos que cualquier proposición que cae dentro de esta categoría es epistemológicamente *inaceptable*.

Desde luego, entre las proposiciones que de ese modo son inaceptables están aquellas cuyas negaciones son razonables, en el sentido de nuestra primera definición. Pero la clase de las proposiciones inaceptables parece ser bastante más amplia que la clase de las proposiciones que tienen negaciones razonables. Sexto Empírico nos dice que, según el escéptico Agripa, «es necesario suspender completamente el juicio con respecto a *todo* lo que se presenta ante nosotros»⁴. Otros escépticos más moderados quisieran que suspendiésemos el juicio simplemente con respecto a aquellas proposiciones que remiten «más allá de las apariencias». Pero según ambos tipos de escéptico, existen proposiciones inaceptables que tienen negaciones inaceptables; por ejemplo, la proposición de que hay muchas cosas «más allá de las apariencias» es inaceptable, y también lo es su negación. Los más viejos filósofos positivistas del siglo XIX dijeron de las proposiciones metafísicas que tanto ellas como sus negaciones son inaceptables⁵. Y si lo que vamos a decir más adelante es correcto, todavía hay otras proposiciones inaceptables que tienen negaciones inaceptables. Por lo tanto, aunque podamos decir que todas las proposiciones razonables tienen negaciones inaceptables, no podemos decir que todas las proposiciones inaceptables tienen negaciones razonables.

Si una proposición cae bajo la negación de esta tercera categoría, será tal que abstenerse de ella no es más razonable que creerla; por tanto, podemos decir que ella es aceptable. Añadimos, pues, esta definición:

D1.3 *h* es aceptable para *S* = Df. Abstenerse de *h* no es más razonable para *S* que aceptar *h*.

⁴ Sexto Empírico, *Outlines of Pyrrhonism*, Libro I, capítulo 15, pág. 177. Sin embargo, Epiceto nos recuerda que creer es a menudo más razonable que abstenerse, y dice de la persona que acepta el escepticismo de Agripa: «El tiene la sensación y finge que no la tiene; está peor que muerto. Un hombre no ve el combate; está enfermo. El otro lo ve pero no se conmueve ni interviene; su estado es aún más lamentable. No tiene sentido de la compasión ni de la dignidad, y su facultad de razonar está embrutecida. ¿Debo llamar a esto 'fortaleza'? No quieran los cielos, a no ser que denomine 'fuertes' a aquellos que pelean contra la naturaleza, que ellos hagan y digan en público todo lo que se les pase por su imaginación». *Discourses*, Libro I, capítulo 6 («Contra los discípulos de la Academia»); citado en *The Stoic and Epicurean Philosophers*, ed. Whitney J. Oates (New York, Random House, 1940), pág. 233.

⁵ Pero los filósofos positivistas del siglo XX han sostenido que no hay proposiciones metafísicas y que, por tanto, las oraciones que pretenden expresarlas no tienen sentido.

Por supuesto todas las proposiciones que están fuera de toda duda razonable serán aceptables, pero hay muchas proposiciones aceptables que no están fuera de toda duda razonable. Por ejemplo, una adecuada teoría de la percepción podría exigirnos decir esto: si tengo esa experiencia que naturalmente podría expresarse diciendo que «me parece ver» un cierto estado de cosas (por ejemplo, «me parece ver allí un hombre de pie»), entonces el estado de cosas que de ese modo me parece percibir (la proposición de que un hombre está allí de pie) es un estado de cosas que me resulta *ipso facto*, aceptable. Sin embargo, puede ser que aunque la proposición sea de ese modo aceptable, no esté fuera de toda duda razonable; es decir, aunque abstenerse de ella no sea más razonable que creerla, no puede decirse que creerla sea más razonable que abstenerse de ella. Por tanto, «aceptable» expresa menos valor que «razonable». Pero expresa más valor que el dudoso cumplido: «Crear es más razonable que no creer», el cual simplemente nos dice que la proposición tiene alguna presunción a su favor⁶.

3. CERTEZA

Existe un valor epistemológico que es aún más elevado que el de «estar fuera de toda duda razonable». Por ejemplo, podemos decir de una proposición no sólo que está fuera de toda duda razonable para un hombre en un momento dado, sino también que es *cierta*, o *absolutamente cierta*, para ese hombre en ese momento. Podríamos decir que una proposición es cierta si está fuera de toda duda razonable y si es al menos tan razonable como cualquier otra proposición. Entonces nuestra definición es:

D1.4

h es cierta para $S \equiv Df$ h está fuera de toda duda razonable para S , y no hay ninguna i tal que aceptar i sea más razonable para S que aceptar h .

⁶ Otro importante concepto epistemológico es el de una proposición que es *contrarrestada*. Una proposición es *contrarrestada* si hay tantas, o tan pocas, razones para aceptarla como las que hay para aceptar su negación. Podemos decir de cualquier proposición semejante que no hay presunción a su favor. Y tampoco presunción a favor de su negación. Así podríamos definir « h es *contrarrestada*» [contrarrestada] para S diciendo: «Aceptar h no es más razonable para S que aceptar $\neg h$, y aceptar $\neg h$ no es más razonable para S que aceptar h ». Los discípulos de Pirión sostenían que, si una proposición es *contrarrestada*, entonces debe ser rechazada. Y ellos intentaron, en lo posible, mostrar que toda proposición es *contrarrestada*. Consultáse Sexto Empírico, *Outlines of Pyrrhonism*, libro I, cap. 4, 6, 22 y 24.

El concepto epistemológico aquí definido ha de distinguirse del concepto psicológico que podría expresarse diciendo: « S se siente seguro de que h es verdadera». Los dos conceptos son lógicamente independientes uno del otro. Para distinguir nuestro sentido epistemológico de «cierto» del concepto psicológico expresado por «sentirse seguro», a veces usaremos la expresión «absolutamente cierto».

Hemos sugerido que, si me parece ver un hombre de pie frente a mí, entonces la proposición de que hay un hombre de pie frente a mí es una proposición que me resulta aceptable en ese momento. Pero ¿qué hay de la proposición expresada por las palabras «me parece ver un hombre de pie frente a mí»? Como veremos, proposiciones tales como éstas, junto con algunas de las proposiciones de la lógica y de las matemáticas, son proposiciones que, a veces, puede decirse que son absolutamente ciertas.

4. LO EVIDENTE

¿Cuál es, pues, el estatus epistemológico de las cosas ordinarias que conocemos; digamos, de la proposición de que ahora brilla el sol, o de que brillaba ayer, o de que ahora estamos en una habitación con otra gente? Si únicamente nos atenemos a los conceptos epistemológicos que han sido hasta ahora caracterizados, debemos optar entre decir que estas proposiciones son absolutamente ciertas o bien que no son ciertas pero están fuera de toda duda razonable. Sin embargo, decir que son absolutamente ciertas parece que es decir demasiado. Y decir solamente que están fuera de toda duda razonable parece que es decir poco.

Si decimos que estas proposiciones son *ciertas*, entonces debemos decir que ninguna otra proposición es epistemológicamente *más* estimable que ellas. Pues si una proposición h es absolutamente cierta para un hombre en un momento dado, entonces no hay ninguna proposición i tal que sea más razonable para él creer i en ese momento que creer h . Pero, aunque *sabemos* que ahora brilla el sol, que brillaba ayer, y que ahora estamos en una habitación con otra gente, hay proposiciones que aún nos resultan *más* razonables de creer. Entre éstas estarán las verdades elementales de la aritmética, o las proposiciones que cada uno de nosotros puede expresar en castellano mediante «existo», o realmente que *parece* ser el caso que ahora brilla el sol o que brilló ayer o que hay mucha gente en la habitación.

Entonces, decir de estas cosas ordinarias que conocemos que son absolutamente ciertas parecería que es decir demasiado. Y, sin embargo, no es bastante con decir que estas cosas simplemente tienen el estatus de estar fuera de toda duda razonable, esto es, de ser tales que nos es más razonable creerlas que abstenernos de ellas. Tiene que decirse algo más que esto sobre ellas.

Considérese la casa de al lado que normalmente está habitada. Para la mayoría de nosotros, la proposición de que *alguien* está ahora en esa casa está fuera de toda duda razonable. Pero aunque esa proposición esté actualmente fuera de toda duda razonable y aunque, además, sea verdadera, nosotros no sabemos que es verdadera. Pero ahora mismo *sabemos* que hay alguien en *esta* casa.

Considérese otro tipo de ejemplo. Actualmente sabemos que el hombre que fue presidente de Francia el año pasado estuvo en París con mayor frecuencia que en otros años anteriores. Y creo que podemos decir que, para la mayoría de nosotros, está fuera de toda duda razonable que el hombre que será presidente de Francia el año que viene estará en París más a menudo que otros próximos años. Pero esta última no es una proposición que en la actualidad alguno de nosotros sepa que es verdadera.

Cuando decimos de una proposición que se sabe es verdadera, entonces estamos diciendo algo más que si dijéramos que es verdadera y está fuera de toda duda razonable, y estamos diciendo algo menos que si dijéramos que es verdadera y absolutamente cierta. Entonces, ¿cuál es el estatus epistemológico de las cosas ordinarias que conocemos?

Un término clásico para este estatus es el de «evidente», y nosotros lo usaremos en este sentido. Diremos que las cosas ordinarias que conocemos son *evidentes*. El estatus epistemológico de ser evidente es epistemológicamente más notable que el de estar simplemente fuera de toda duda razonable, y es epistemológicamente menos notable que el de ser absolutamente cierto. Entonces, ¿qué queremos decir con la expresión «*h* es evidente para *S*», y cómo hemos de relacionar este concepto con nuestros otros conceptos epistemológicos?

Digamos que una proposición evidente es una proposición que está fuera de toda duda razonable y que es tal que cualquier proposición que sea más razonable que ella es una proposición que es cierta. En otras palabras:

D1.5 *h* es evidente para *S* = Df (1) *h* está fuera de toda duda razonable para *S* y (2) para toda *i*, si aceptar *i* es más razonable para *S* que aceptar *h*, entonces *i* es cierta para *S*.

Esta definición presupone que ser evidente, como ser cierta, no es susceptible de gradación.

Aunque, como hemos dicho, una proposición puede ser evidente y, sin embargo, no ser absolutamente cierta, podemos asumir que toda proposición que es absolutamente cierta es también evidente.

*mejor decir
trivialmente*

5. SOBRE LA PREFERIBILIDAD EPISTEMOLOGICA

Hemos estado tratando de explicar algunos de los conceptos básicos de la teoría del conocimiento. Es obvio que si podemos explicar algún concepto dado, podemos hacerlo al emplear ciertos otros conceptos. O, para decirlo con otras palabras, si podemos definir alguna expresión dada, únicamente podemos hacerlo al usar otras expresiones que no definimos. Hemos estado usando la expresión técnica indefinida «*p* es más razonable que *q* para *S* en *I*» (o alternativamente «*p* es epistemológicamente preferible a *q* para *S* en *I*»).

¿Podemos clarificar esta expresión indefinida?

Hay dos modos de clarificar aquello que se pretende mediante una expresión indefinida. Uno es hacer explícitos los principios básicos usados para formularla. El otro es intentar parafrasear la expresión indefinida en una terminología diferente. Consideremos cada uno de estos dos procedimientos.

¿Qué principios básicos pueden ser formulados como axiomas del concepto expresado por «más razonable que»? Otro modo de plantear la cuestión es preguntar: ¿Cuáles son los principios básicos de la lógica epistemológica o lógica de la valorización epistemológica? Pienso que entre estos principios están los cuatro siguientes:

1. *Más razonable que* es un concepto intencional. Si para algún sujeto dado *S*, creer una proposición es más razonable que creer otra, entonces *S* puede al menos *entender* o *comprender* la primera proposición. De esto se sigue que únicamente los seres racionales (seres que son capaces de entender) son tales que, para ellos, algunas proposiciones son más razonables que otras. También se sigue que si una proposición tiene un estatus epistemológico positivo para un sujeto dado *S*, es decir, si es tal que ella tiene para *S* alguna presunción a su favor, o es aceptable, o está fuera de toda duda razonable, o es evidente, o es cierta, entonces esa es una proposición que *S* entiende.

*Correcto
evidente*

2. *Más razonable que es una relación transitiva*: Si una cosa es más razonable que otra y esta segunda es más razonable que una tercera, entonces la primera cosa es más razonable que la tercera. De este modo, si para un sujeto dado crear una cierta proposición *h* es más razonable que no crear otra cierta proposición *i*, y si no crear *i* es a pesar de todo más razonable que abstenerse de otra proposición *j*, entonces crear *h* es más razonable que abstenerse de *j*.

3. *Más razonable que es además asimétrica*: Si una cosa es más razonable para un sujeto que otra, entonces no es más razonable para él la segunda que la primera. De modo que si abstenerse de una proposición es más razonable que crearla, entonces crearla no es más razonable que abstenerse de ella.

4. Y finalmente, si abstenerse no es más razonable que crear, entonces crear es más razonable que no crear. O, más exactamente, para alguna proposición *h* y algún sujeto *S*, si no es más razonable para *S* abstenerse de *h* que crear *h*, entonces es más razonable para *S* crear *h* que no crear *h*. Un ejemplo de este principio sería: si el agnosticismo no es más razonable que el teísmo, entonces el teísmo es más razonable que el ateísmo.⁷

Hemos dicho que hay un segundo modo de clarificar lo que se pretende mediante una expresión indefinida. Este consiste en tratar de parafrasear esa expresión con una terminología diferente.

Consideremos el concepto de lo que podría denominarse un «requisito intelectual». Podemos asumir que toda persona está sujeta a un requisito puramente intelectual: el de poner todo su esfuerzo en tener presente, con respecto a toda proposición *h* que considera, que

⁷ Para un sistema epistemológico formal en que aparezcan los tres últimos de estos principios, véase Roderick M. Chisholm y Robert Keim, «A System of Epistemic Logic», *Ratio*, XV (1973), págs. 99-115. Los principios tercero y cuarto anteriormente citados se toman allí como axiomas; el segundo se sustituye por el principio más fuerte según el cual la relación expresada por «epistemológicamente no preferible (o no más razonable que)» es transitiva. Hay otros cuatro axiomas en ese sistema que pueden sugerirse mediante los siguientes enunciados informales: «crear *h* es preferible a crear *i* si, y sólo si, crear *no-i* es preferible a crear *no-h*»; «abstenerse de *h* es lo mismo en cuanto a valor epistemológico que abstenerse de *i* si, y sólo si, crear *h* es lo mismo en cuanto a valor epistemológico que crear *i* o crear *no-h* es lo mismo en cuanto a valor epistemológico se refiere si ninguna es epistemológicamente preferible a la otra»; «si crear *i* es preferible a crear *h* y también preferible a crear *no-h*, entonces abstenerse de *h* es preferible a abstenerse de *no-h*»; «si crear *h* es preferible a crear *i* y también preferible a crear *no-i*, entonces abstenerse de *no-h* es preferible a abstenerse de *no-i*». Véase también Philip L. Quinn, «Some Epistemic Implications of 'Crucial Experiments'», *Studies in the History and Philosophy of Science*, V (1975), págs. 59-72; y Robert Keim, «Epistemic Values and Epistemic Viewpoints», en *Analysis and Metaphysics*, ed. Keith Lehrer (Dordrecht, D. Reidel, 1975), págs. 75-92.

él acepta *h* si, y sólo si, *h* es verdadera.⁸ Uno podría decir que éste es el deber o responsabilidad de la persona como ser intelectual. (Pero entendiéndolo como un requisito es sólo un deber *evidente*; puede ser, y normalmente es, anulado por otros requisitos no intelectuales; no obstante, puede satisfacerse más o menos adecuadamente).⁹ Entonces, una forma de reexpresar la locución «*p* es más razonable que *q* para *S* en *r*» es esta: «*S* está de tal modo situado en *r* que su requisito intelectual, su responsabilidad como ser racional, se satisface mejor por *p* que por *q*».

Uno podría preguntar: «En lo que a los requisitos puramente intelectuales se refiere, ¿no es siempre lo conveniente ir a lo seguro y limitar nuestras creencias a aquellas proposiciones que son absolutamente ciertas?» La siguiente observación de William James nos recuerda que, aunque uno esté únicamente sujeto a requisitos puramente intelectuales, no debiera estar *simplemente* motivado por el deseo de ir a lo seguro: «Hay dos modos de considerar nuestro deber en lo que concierne al juicio; dos modos que son completamente diferentes y, sin embargo, por cuya diferencia la teoría del conocimiento parece haber mostrado muy poco interés hasta ahora. *Debemos conocer la verdad y debemos evitar el error*: éstos son nuestros primeros y principales mandamientos como supuestos conocedores; pero no son dos modos de formular un mismo mandamiento sino dos leyes separables».¹⁰

Por tanto, cada persona está sujeta a dos requisitos completamente diferentes en conexión con cualquier proposición que considere:

1) él ha de poner todo su esfuerzo en tener presente que si esa proposición es verdadera entonces la cree; y 2) él ha de poner todo su esfuerzo en tener presente que si esa proposición es falsa entonces no la cree. Cada requisito por sí mismo sería bastante simple: para satisfacer el primero, nuestro ser puramente intelectual podría simplemente crear toda proposición que se le presente; para satisfacer el segundo, podría *abstenerse* de crear cualquier proposición que se le presente. Satisfacer ambos es más difícil. Si él únicamente tuviese en

⁸ Véase J. T. Stevenson, «On Doxastic Responsibility», en *Analysis and Metaphysics*, ed. Lehrer, págs. 229-233.

⁹ He examinado detalladamente el concepto de requisito en «Practical Reason and the Logic Requirement», en *Practical Reason*, ed. Stephen Körner (Oxford, Basil Blackwell, 1974), págs. 40-53. Los conceptos de *anulación*, de *deber evidente* y de *deber absoluto* se definen allí en función del requisito.

¹⁰ William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York, David McKay Co., Inc., 1911), pág. 17.

cuenta el segundo requisito, el de poner todo su esfuerzo en tener presente que, si una proposición es falsa, entonces no la cree, en ese caso él podría ir siempre a lo seguro y no actuar nunca doxásticamente. Pero a veces ha de haber algo más que el simple hecho de ir a lo seguro si él ha de satisfacer también el primer requisito: el de poner todo su esfuerzo, con respecto a las proposiciones que considera, para creer las que son verdaderas.

Evidentemente hay algunas proposiciones *verdaderas* que son tales que actualmente es más razonable para nosotros abstenernos de ellas que creerlas.

¿Y hay algunas proposiciones *falsas* que sean tales que resulte actualmente más razonable para nosotros creer esas proposiciones que abstenernos de ellas? Veremos que esto bien puede ser cierto. O, más exactamente, veremos que si los escépticos están equivocados y si, en realidad, conocemos más o menos las cosas acerca del mundo que ahora pensamos que conocemos, entonces es muy posible que algunas proposiciones falsas sean tales que resulta más razonable para nosotros creer esas proposiciones que abstenernos de ellas.

Realmente encontraremos que es posible que haya algunas proposiciones que sean evidentes y falsas a la vez¹¹. Este hecho hace la teoría del conocimiento más difícil de lo que lo sería si no fuera por él, y ha llevado a preguntarse a algunos filósofos si las cosas que conocemos podrían no restringirse, después de todo, a esas cosas que son absolutamente ciertas. (Pues no hallaremos posible que lo que es absolutamente cierto pudiera ser falso.) Pero si en realidad conocemos la mayoría de esas cosas ordinarias que pensamos que conocemos (que hay tales y cuales muebles en la habitación, que el sol brillaba ayer, que la Tierra, como señala G. E. Moore, existe desde hace muchos años), entonces debemos resignarnos a la posibilidad de que de vez en cuando alguna de esas cosas que nos son evidentes, sean además falsas.

Esta posibilidad se aclarará cuando examinemos lo mediatamente evidente. Pero primero consideraremos lo inmediatamente evidente.

¹¹ Puede que Pierre Bayle fuese el primero en llamar la atención sobre este hecho. Véase su *Historical and Critical Dictionary: Selections*, ed. Richard H. Popkin (Indianápolis, Bobbs-Merrill Company, Inc., 1965), págs. 199-201.

CAPITULO 2

LO INMEDIATAMENTE EVIDENTE

Uno dice «yo sé» cuando está en condiciones de dar razones convincentes. «Yo sé» alude a una posibilidad de demostrar la verdad. Si alguien sabe algo puede exponerlo, suponiendo que esté convencido de ello. Pero si lo que cree, es de tal género que las razones que puede dar no son más seguras que su afirmación, entonces no puede decir que sabe lo que cree.

LUDWIG WITGENSTEIN¹

La naturaleza del bien puede aprenderse a partir de la experiencia sólo si primero se clasifica el contenido de la experiencia en buena y mala, o en grados de mejor y peor. Tal clasificación o gradación ya implica la aplicación legislativa del mismo principio que se busca. En lógica, los principios pueden obtenerse por generalización a partir de los ejemplos sólo si primero se han diferenciado los casos de razonamiento válido mediante algún criterio. Es este criterio el que la generalización debe revelar. En estética, las leyes de la belleza pueden deducirse de la experiencia únicamente si primero se ha aplicado correctamente el criterio de lo bello.

C. I. LEWIS²

I. PREGUNTAS SOCRATICAS

Al examinar la teoría de la evidencia desde un punto de vista filosófico, o socrático, hacemos tres presuposiciones generales.

Primero presuponemos que hay algo que conocemos y adoptamos la hipótesis de trabajo de que lo que conocemos es más o menos aquello que, después de reconsiderarlo, pensamos que conocemos. Este puede parecer un punto de partida erróneo. Pero ¿desde qué otro punto podríamos comenzar? (Consideraremos algunas alternativas en el último capítulo.)

En segundo lugar, presuponemos que las cosas que conocemos nos están justificadas en el siguiente sentido: nosotros podemos conocer qué es lo que, en cualquier ocasión, constituye nuestros

¹ *On Certainty* (Oxford, Basil Blackwell, 1969), pág. 32c. [Versión castellana: *Sobre la certidumbre*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1972.]

² *Mind and the World-Order* (New York, Charles Scribner's, 1929), pág. 29; cf. su discusión de la «crítica de la convicción [Cogency]», en *The Ground and Nature of the Right* (New York, Columbia University Press, 1955), págs. 20-38.