

## LAS LIMITACIONES DE LA EVIDENCIA<sup>1 2</sup>

### THE LIMITS OF EVIDENCE

Rodrigo Laera<sup>3</sup>  
Universidad de Barcelona (España)

Recibido: 22-10-2012

Aceptado: 18-11-2012

---

**Resumen:** Este artículo pretende abordar la noción de evidencia entendiéndola como el apoyo epistémico a cierta información. La tesis general es que semejante apoyo depende del modo en que los sujetos epistémicos cooperan entre sí, otorgándole legitimidad a nuestras creencias. En la primera parte se argumenta que la evidencia no puede ser la única condición para alcanzar el conocimiento. La segunda parte gira en torno a la relación entre la evidencia y las tensiones esenciales como su límite. Y, por último, se hace hincapié en su carácter contextual.

**Palabras-clave:** evidencia, cooperación epistémica, fiabilidad, anti-individualismo.

**Abstract:** This paper deals with the notion of evidence, understood as the epistemic support to certain information. The general thesis is that such support depends on the way in which epistemic subjects cooperate with each other to legitimize our beliefs. In the first part I argue that evidence cannot be the only condition for knowledge. The second part elaborates on the relationship between evidence and essential tensions as its boundaries. Finally, I emphasize the contextual aspect of evidence.

**Key-words:** evidence, epistemic cooperation, reliability, anti-individualism.

---

[1] El presente texto ha sido realizado en el marco de las actividades del Proyecto de Investigación FFI2009-08557/FISO, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

[2] Agradezco los valiosos comentarios de los dos evaluadores anónimos, ya que sirvieron para mejorar notablemente el presente artículo.

[3] (rod\_rocking@yahoo.es) Investigador por la Universidad de Barcelona, autor del libro *Los Desvíos de la razón: el lugar de facticidad en la cadena de justificaciones* (Miño y Dávila, 2011) y de numerosos artículos relacionados con la epistemología contemporánea.

## 1. Introducción. Evidencialismo

A grandes rasgos, el evidencialismo sostiene que los sujetos están justificados en creer  $p$  si tienen evidencias para ello<sup>4</sup>. Como observaron Conee & Feldman (2004), un hecho epistémico se determina por la evidencia de los sujetos, de manera tal que los hechos acerca de si una persona se encuentra justificada en creer una proposición supervienen a los hechos que son descriptos por dicha persona. Esto es así porque la evidencia es un indicador de que la proposición apoyada por ella es verdadera. De la misma manera, ya Dretske (1971) sostuvo que el conocimiento de  $p$  es consecuencia de indicadores fiables que llevan la información de que  $p$  es verdadera, y estos indicadores fiables pueden ser considerados como evidencias. No obstante, lo que es evidente para unos puede no serlo para otros, pues no hay un nivel conclusivo de fiabilidad por la cual una fuente se constituya en evidencia: no hay un único tipo de cosas que constituyan evidencias<sup>5</sup>.

Recientemente, Greco (2011) ha apoyado la idea de que la evidencia, entendida como una indicación suficiente para que una creencia sea verdadera, no puede ser la única condición para alcanzar el conocimiento. De hecho, hay creencias cuyas fuentes son fiables sin que sean una función de la evidencia relevante de uno. Por ejemplo, aquellas creencias que envuelven algún mecanismo causal que dependan de *imputs* sub-personales (como los tipos de percepciones no conscientes) o simplemente creencias acerca de verdades *a priori*. Así, según Greco, el evidencialismo choca con un dilema en relación a la naturaleza del estatus normativo de lo que se considera como relevante para el conocimiento. Esto implica que el evidencialismo puede entenderse tanto de manera internista como externista. Pero las versiones internistas del evidencialismo son falsas, pues nuestro conocimiento no se reduce a la mera representación –o a simples estados internos doxásticos–, sino que requiere de una relación modal con el mundo. Del mismo modo, tampoco hay motivos para sostener las versiones externistas, pues alcanza con la noción fiabilidad como demanda normativa para el conocimiento. Por lo tanto, resulta complicado entender por qué la noción de evidencia no resulta superflua. Incluso ambas nociones –fiabilidad y evidencia– pueden emplearse como sinónimos. No obstante, hay dos sentidos de fiabilidad, cuando se dice que una creencia es fiable porque está basada en una evidencia y cuando la fuente de una creencia es fiable. Solamente en este segundo caso la noción de evidencia puede entenderse como sinónimo de fiabilidad.

---

[4] Cabe distinguir en la ambigüedad del uso de la palabra evidencia, pues en ocasiones suele referirse a un objeto o estado que es tomado como prueba, mientras que en otras ocasiones se refiere al estado subjetivo de certeza. El evidencialismo se apoya en esta primera acepción, el uso de la segunda acepción será explícitamente aclarado en el texto.

[5] Sobre todo si se relaciona, con Foley (2004), la idea de que el objetivo de las creencias es satisfacer nuestros propios objetivos intelectuales con el carácter internista del evidencialismo.

Al margen del anterior dilema, el evidencialismo es fructífero por dos razones. La primera razón radica en que parece ser una buena respuesta al escepticismo y la segunda razón radica en que es una constante del discurso propio del contexto de la vida diaria (Cfr., Conee & Feldman, 2011).

En primer lugar, como respuesta al escepticismo, la evidencia de tener dos manos contrasta con la falta de evidencia acerca de ser un cerebro en una cubeta. Con lo cual, la única consecuencia que puede sacar el escéptico es que, por muchas evidencias que se presenten, nuestro conocimiento sigue siendo falible. Que el conocimiento sea falible quiere decir que muchos de los presupuestos, transformados contingentemente en evidencias, pueden ser algún día revisados y considerados falsos<sup>6</sup>. Por lo tanto, desde el punto de vista del escéptico, si el conocimiento es falible, entonces nunca estaremos seguros de nada y el conocimiento correría el riesgo de ser meramente evaluativo y carente de interés filosófico. No obstante, el escepticismo es solamente una cara de la moneda, la otra es que para pensar que el conocimiento es falible necesitamos captarlo completamente y esto puede ser visto como un contrasentido. Dicho de otro modo, si el escepticismo es sólo una posición especulativa, entonces hay evidencias que alcanzan para satisfacer las demandas epistémicas propias de las prácticas y de los fines de la vida cotidiana. Uno posee el derecho a dudar filosóficamente de ciertas afirmaciones, de la misma manera que cotidianamente uno posee el derecho a decir que las conoce. Este es el eje de la controversia entre el mooreano y el escéptico. El mooreano puede recurrir a la evidencia y afirmar que cosas tales como tener dos manos constituye una evidencia conclusiva para la creencia de que no es un cerebro en una cubeta. En cambio, el escéptico considera que el mooreano no tiene una evidencia adecuada porque excluye la posibilidad de que puede ser un cerebro en una cubeta.

En segundo lugar, que el uso del evidencialismo sea constante en el discurso cotidiano implica que muchas de las conclusiones a las que generalmente se llega son el producto de no indagar lo suficiente en las evidencias que las sostienen. Y esta falta de indagación es la causa de muchos de nuestros errores. Por supuesto, que uno se pueda equivocar en sus afirmaciones no es decir que siempre se equivoque. Esta diferencia modal envuelve una brecha repleta de incertidumbres, aunque casi paradójicamente sea lo que finalmente legitime nuestras convicciones. Por lo tanto, uno puede tener, como en el caso del mooreano y el escéptico, evidencias para conclusiones contrarias. Porque no hay un cuerpo simple y homogéneo de evidencias que constituya lo que la evidencia es, dicha constitución dependerá, entonces, del contexto.

El objetivo principal de este escrito es el de revisar los límites de la evidencia en relación con dos cuestiones epistemológicas: las tensiones esenciales

---

[6] Así, un conocimiento es falible cuando *S* sabe *p* sobre la base de una evidencia *E*, siendo *no-p* una alternativa posible basada en *E*.

y la cooperación epistémica (*CE*). Ambas cuestiones conducen a la pregunta general de ¿qué se debe hacer cuando no hay evidencias? La tesis general de este escrito es que, dadas las tensiones esenciales, la noción misma de evidencia es simplemente el apoyo epistémico a cierta información. Semejante apoyo depende del modo en que los sujetos epistémicos cooperan entre sí. Así, la evidencia no debe entenderse como otra razón más dentro del sellarsiano espacio de razones, sino como aquello que le otorga legitimidad a nuestras creencias.

## 2. Las tensiones esenciales como límites de la evidencia

Aunque la legitimación de las creencias sea, en muchos casos, teleológica, no se puede dejar de lado el hecho de que el objetivo epistémico de toda creencia es el de conducirnos hacia la verdad. No obstante, en el pasado se ha dicho saber proposiciones que después resultaron falsas, aunque en ese momento se estaba convencido de ello. Si bien esta convicción fue momentánea, nos permitió tratar con el mundo y continuar la conversación mediante numerosos acuerdos. Así, el derecho a continuar y sostener un relato, a mantener convicciones, conduce a establecer acuerdos epistémicos para que los contenidos proposicionales se conciban como parte de nuestro acervo de conocimiento. Harman (1986, 1999) ha insistido en el principio conservador de que *S* está justificado en seguir creyendo *p* hasta que tenga una evidencia para dudar de ello. Así, las creencias iniciales tienen una posición privilegiada, ya que uno comienza el juego epistémico con ellas y no con nada en absoluto. En este sentido, las creencias iniciales, aunque no sean ellas mismas evidentes, son una condición para adquirir evidencias, pues conforman los presupuestos y las convicciones que permiten ampliar nuestro conocimiento. A pesar de esta virtud, el principio conservador contrasta con el fenómeno de la evidencia olvidada. Este fenómeno se refiere a escenarios donde el sujeto no recuerda cómo adquirió la creencia, si racional o irracionalmente. De modo que si la creencia fuera adquirida irracionalmente, entonces no sería racional mantenerla. El fenómeno de la evidencia olvidada conduce, de manera general, a las siguientes preguntas: ¿qué garantías existen para la transmisión de convicciones verdaderas cuando el sujeto no sabe si la fuente de su creencia es racional o irracional? O sin recurrir a la noción de verdad, ¿cómo hacer que los demás se sientan convencidos de algo cuando la evidencia se ha olvidado? Son dos preguntas diferentes pero que se encuentran íntimamente relacionadas. Pues si uno se convence de *p* es porque dicha convicción se ha transmitido de alguna forma, y también se ha mantenido y se seguirá manteniendo hasta que se empiece a sospechar de ella. Y esto no prohíbe que muchos de los presupuestos que dan lugar a las evidencias sean irracionales.

Ahora bien, si la mayoría de lo que se sabe es debido al testimonio de otros, entonces el conocimiento no dependerá tanto del individuo sino de su

entorno, es decir, de relatos contruidos y puestos a su disposición. Lo cierto es que si esta es la manera por la que se aprende a concebir enunciados con valor de verdad, la comprensión de dichos enunciados dependerá también de la confianza que depositamos en las fuentes y en los procesos cognitivos de orden causal y en cómo se mantienen la fiabilidad de esas fuentes. Esto puede dar lugar a un nivel mágico de la evidencia; esto es, a la falta de criterios homogéneos para determinar el horizonte de falibilidad de la evidencia como fuente de conocimiento, pues si no hay una especificación por la cual algo se acepte como un rasgo característico de la evidencia y de su fuerza epistémica, entonces se corre el riesgo de que lo único epistémicamente importante sea la impronta de la persuasión.

Justamente, la transmisión intencional de nuestras convicciones sobre uno o más enunciados se conoce, a partir de los sofistas, como “persuasión”; la cual se basa más en el sentido griego de arte que en una fuerza racional u objetiva –algo por lo que pelearon Sócrates y Platón. Es por esta razón que hay quienes prefieren hablar de veracidad antes que de verdad, pues la persuasión hace de un enunciado que sea verosímil pero no verdadero. La pregunta que queda pendiente es, luego, la siguiente: ¿qué diferencia hay entre verosimilitud y conocimiento, si ambos se basan en una determinada seguridad? Cuando el conocimiento se asocia con la idea de aquellos enunciados que creemos que *son* verdaderos y no que *parecen* verdaderos, entonces el criterio de demarcación por el que concebimos a uno u otro es la intencionalidad, y es justamente aquí donde se corre el riesgo de empezar a nadar en círculos internistas.

Una salida viable a esta especie de circularidad consiste en postular que la fiabilidad que brinda la observación empírica es suficiente para que haya enunciados presumiblemente verdaderos. Sin embargo, incluso en estos casos, nace otra cuestión clave: ¿es el poder de las convicciones subjetivas aquello que domina el conocimiento? La respuesta a esta pregunta quizás resulte ambigua: sí y no. Sí, porque sin la fuerza de las convicciones uno sería completamente indolente a la hora de respetar las evidencias disponibles. No, porque la convicción de uno es el producto de otras convicciones, con lo cual el conocimiento necesita de la cooperación entre sujetos epistémicos. De este modo, conviene recordar que ninguna convicción subjetiva por sí misma garantiza el consenso, ya que también existe el derecho de otro a no estar seguro. No obstante, esto no implica la necesidad de convicciones objetivas a las que subyazcan enunciados *a priori*.

Por consiguiente, a lo que debemos atender ahora es a la funcionalidad de un principio de límite cognitivo, por el cual no hay indicio alguno para siquiera sospechar que nuestras facultades cognitivas pueden ser capaces de resolver todos los problemas que se presentan. Es preciso insistir en que no hay garantías, más bien lo contrario, de que los seres humanos tengan una apertura cognitiva total respecto al mundo que los rodea y a las cuestiones que

se ellos mismos se plantean. Así, nuestro límite cognitivo hace que la manera de representar el entorno esté, lógicamente, restringida la capacidad de justificar estados doxásticos mediante fuentes fiables. Estas limitaciones teoréticas o reflexivas serán denominadas en adelante: *tensiones esenciales*. Son tensiones porque, aunque pretendamos extender el conocimiento, este tiene un límite, como cuando afinamos una guitarra, que al tensar mucho una cuerda corremos el riesgo de romperla. Son esenciales porque estas tensiones atañen al fundamento mismo de cualquier espacio de razones.

Considerando las tensiones esenciales como aporías, lo que queda fuera de ellas es la trascendencia de nuestra propia fe en la razón, la trascendencia de un ir más allá hacia la pieza de evidencia que siempre está faltando. No obstante, la conformidad cotidiana acerca del uso instrumental de las creencias permite la objeción de que es poco razonable suponer que hay algo que siempre falta. Quizás esta suposición se base en el deseo de un orden que, a fin de cuentas, resulta quimérico y que nos hace tropezar una y otra vez con la misma piedra. Sin embargo, aunque solo se trate de un anhelo de trascendencia, uno se siente insatisfecho epistémicamente e intenta superar sus propias barreras. El resultado es el de una impotencia racional que gira en torno a las justificaciones, ya sea a través de la caída en las diversas corrientes fundacionistas (mito de *lo dado* incluido) o en las distintas versiones del coherentismo. Por lo tanto, quizás sea hora de concluir que toda propiedad de la cual se pueda formar un concepto sea tal que no puede resolver definitivamente problemas fundacionales en torno a la noción de conocimiento<sup>7</sup>.

Esta idea puede articularse en tres pasos:

- a) existe una propiedad o conjunto de propiedades  $x$  que explican los problemas fundacionales en términos evidenciales;
- b) no somos capaces de conceptualizar esas propiedades;
- c) los problemas fundacionales se presentan como dificultades cuya insistencia no debería causar perplejidad alguna.

El mito análogo a esta suerte de estado es el de Sísifo, cuya piedra sería la razón, y la cima a la que nunca llega, el concepto que siempre falta<sup>8</sup>. El choque entre la ambición universal de la razón y los límites de nuestra capacidad para comprender el mundo también puede ser expresado *a lo Wittgenstein*:

---

[7] Problemas que son muchos, destaco solamente algunos de ellos: identidad personal; mente cuerpo; trascendencia e inmanencia; la realidad en oposición a la apariencia, etc.

[8] Cfr. McGinn (1989, 1993), quien desarrolla la idea de cierre cognitivo. Así, un tipo de mente  $M$  está cognitivamente cerrada respecto a una propiedad  $P$  o a una teoría  $T$ , si y solo si los procesos de formación de conceptos a disposición de  $M$  no pueden extenderse a una comprensión de  $P$  o  $T$ .

es el de ir contra los límites del lenguaje, pues cualquier aparente teoría, que requiera que trascendamos la finitud de nuestras capacidades cognitivas, no puede ser dicha. Y así, la perplejidad solamente surgirá ante el desafortunado anhelo de llegar a ella.

Suponiendo que  $x$  es la clave para resolver todas las tensiones esenciales,  $x$  será, en todos los casos, nouméricamente inaccesible o inalcanzable para la facultad –sean cuales fueren– de elaborar representaciones teoréticas. No obstante, esta situación no impide que haya una solución posible, sino tan sólo la posibilidad de llegar a conocerla. Destáquese, por lo tanto, dos puntos: primero, ninguna forma de inferencia nos conduce a  $x$ ; segundo, ninguna mediación que podamos imaginar localiza el nexo último e inteligible que insistentemente se busca. Por un lado,  $x$  no es susceptible al análisis conceptual, pues su aprehensión siempre dependerá de un nexo último que lo relacione con nuestras capacidades cognitivas. Por otro lado,  $x$  no será algo que se perciba o se subsuma bajo categorías cuantificables, ya que no es ni espacial (como suele decirse, pensar en un reflejo perceptual irrestricto de la naturaleza o del mundo es uno de los dogmas del empirismo), ni un objeto lógico-matemático (con su matematización solo se obtendría una fundamentación formal, y no es a lo que epistemológicamente se aspira). Por lo tanto, pareciera que cualquier influencia explicativa presupondría siempre  $x$ : la aprehensión misma de  $x$  –incluso su cuantificación– introduciría un cambio en aquello que se infiere para llegar a él.

Porque no hay ninguna facultad individual que sea causal, introspectiva o no, que permita tomar una decisión en base a evidencias que no presuponga algún mecanismo no-racional, tampoco hay nada que permita eludir una tensión esencial y, por lo tanto, nuestra dependencia cognitiva de  $x$ . Con respecto al juego de formulaciones racionales en torno a  $x$  y al anhelo de saber mediante evidencias, podríamos decir que hay una pre-comprensión que se comparte entre sujetos y que funciona cuando estos determinan qué es conocimiento.

Si se mantiene que el significado de un enunciado es su uso, o alguna variable funcionalista, entonces se podría usar  $x$  para señalar aquello que se encuentra implícito (o se pre-comprende), haciendo que dicho enunciado sea significativo. En efecto, los contextos meta-epistemológicos únicamente se manejan con la forma  $x$ , ya que sólo formalmente tiene significado. En todo caso, el contenido de  $x$  es aquello que siempre se está suponiendo. Incluso de afirmarse que el significado de un enunciado es enteramente representacional –que representa cosas como siendo–, se podría representar  $x$  para darle significado. Pero semejante representación no existe más allá de su mera forma. Y al representarnos su mera forma, lo hacemos *formalmente* como siendo, con lo que obtenemos nuevamente una fundamentación vacía de contenido evidencial.



Así, surge fácilmente el siguiente principio:  $x$  es un presuposición para  $p$  en todos los casos en los que si  $x$  entonces  $p$ , donde  $x$  no se hace explícita. De la misma manera, uno se encuentra de *este lado* del límite al sostener que  $q$  es una evidencia conclusiva para creer que  $p$  cuando es el caso que “si  $q$  entonces  $p$ ”, donde  $q$  representa un conjunto de sentencias observacionales o datos de la experiencia.

Volviendo sobre los tres pasos anteriores se puede decir que:

a) no existe ningún indicio de que estemos conceptualmente preparados para resolver algunos (incluso todos) de los problemas fundamentales que se nos presentan

b) cualquier pretensión de superar las tensiones esenciales es una pretensión de trascendencia

c) sin embargo, a pesar de no contar con una evidencia superadora de las tensiones esenciales, tenemos derecho a decir que conocemos y a continuar con nuestros relatos.

Estos puntos capitales conducen directamente a analizar la idea de cooperación epistémica; pues en ella encontramos la base, el soporte, del conocimiento, y con ella evitamos rendirle pleitesía a las tensiones esenciales.

### 3. La cooperación epistémica como adquisición de evidencias como habilidades epistémicas

Hasta ahora se ha dicho que las tensiones esenciales son un límite para el hallazgo de evidencias. En este sentido, las evidencias se forman como fuerza asertiva para estados doxásticos si los sujetos comparten los presupuestos que las hacen posibles. Así, la evidencia también tiene la función de hacer más o menos convincentes a nuestras creencias que, bajo un grado alto de convicción, pueden transformarse en conocimiento<sup>9</sup>. Pero para que  $q$  se transforme en evidencia (proposicional o no) de  $p$ , se necesita que los sujetos cooperen epistémicamente.

El principio de cooperación epistémica (**CE**), que tampoco sería errado llamar “cooperación social del conocimiento”, puede enunciarse de la siguiente manera:

**CE = a** coopera epistemológicamente con **b**, si **a** le concede a **b** una base de presupuestos no explicitados en pos de un entendimiento racional en lo que hace al tema en cuestión.

---

[9] Cfr. Williamson (2000), para quien el conocimiento se identifica con la evidencia.



No es necesario que este principio deba ser entendido comunicativamente para luego desglosarse en las famosas cuatro máximas de Grice (1975); pues no se está diciendo que hay una contribución lingüística que sea la requerida para la finalidad del intercambio conversacional en el que se está implicado, ni nada parecido; sino que hay una serie de concesiones (llamadas también “presupuestos”) que siempre se van dando para que la conversación o el relato o la representación teórica tengan éxito y sigan adelante.

Por un lado, el *CE* indica que la confianza, y luego la seguridad, no siempre se transmiten a través de inferencias válidas. Uno puede conocer las premisas y tomarlas como válidas, también puede conocer la conclusión y tomarla de la misma manera, pero esto no garantiza que haya una confianza en la inferencia; porque bien es posible el desconocimiento de la relación entre ambas o, por utilizar un término de Foley & Fumerton (1982), siempre es posible cierta “indolencia epistémica”.

Por otro lado, la cooperación dentro de un espacio de razones es relacional, donde las capacidades cognitivas de un sujeto dependen de las de otro, guardando entre ellos alguna relación. Esto tampoco quiere decir que el sujeto no deba poseer propiedades intrínsecas que hagan posible la cooperación, sino que ellas no son una condición suficiente. Así, las mismas propiedades intrínsecas, pero manifestadas bajo diferentes entornos, conducen a diferentes formas de cooperación. En las relaciones de los sujetos con el entorno se encuentra depositada la confianza acerca de los presupuestos que son la base del discurso, y que son concedidos para alcanzar cualquier intercambio mutuo y exitoso. Si no cooperáramos, entonces, de principio, nunca se conseguiría llegar a un acuerdo<sup>10</sup>.

Esta voluntad, ya que al fin y al cabo se trata de eso, no solamente alcanza a los procesos causales (y, por qué no, a la causalidad misma), sino también al uso y la función de los objetos para arribar a conclusiones o justificar un enunciado; pues no siempre se trata de dar “buenas razones”. Si uno dice que el conocimiento, en tanto «saber que...», se basa exclusivamente en buenas razones, el problema surge cuando esas buenas razones deben ser conocidas, con lo cual necesitaríamos otras nuevas y buenas razones, y así hasta el infinito. Por lo tanto, si se quiere evitar el infinitismo<sup>11</sup>, el conocimiento debe, al menos en parte, estar basado en razones libres de justificación, es decir en un conocimiento que sea no-inferencial. Este conocimiento, que soporta a la cadena de justificaciones, puede funcionar como evidencia. En tal caso, la evidencia no consiste en una proposición o serie de proposiciones que son incorregibles; como pensaba, por ejemplo, Descartes. Por el contrario, lo que resulta evidente

---

[10] Se podría ampliar todavía más idea de necesidad de cooperación epistémica, entendiéndola como necesaria para la constitución de la intersubjetividad (ej. Tomasello, 2010).

[11] Contra la intención de evitar el infinitismo, véase Klein (1999).

hoy en día puede llegar a no serlo mañana. La evidencia entendida de esta forma se transforma en un elemento de la **CE** para apoyar creencias, su función en el juego epistemológico es la de eliminar dudas y suministrar seguridad<sup>12</sup>.

Así, el rol de la evidencia depende del contexto de atribución del conocimiento producto de la **CE**. En los contextos de atribución menos exigentes, no se suele revisar las evidencias disponibles que permiten sostener creencias. Si las creencias son fiables debido a que están apoyadas por evidencias, entonces también serán evaluadas como conocimiento cuanto más apoyo reciban. Como sostuvo Cohen (1999), hay contextos en los cuales es preciso asegurarse de que uno está en lo correcto, estos son contexto más exigentes que aquellos en lo que hay poco en juego. Considérese el siguiente ejemplo, Juan y María se encuentran en el aeropuerto Buenos Aires con la posibilidad de tomar un vuelo a Barcelona, ellos quieren saber si su vuelo tiene una escala en Madrid. Ellos escuchan a alguien preguntar a otro pasajero, Pedro, si sabe que el vuelo para en Madrid. Pedro examina el itinerario de vuelo que obtuvo de su agente de viajes y responde que el vuelo hace parada en Madrid. Juan y María tienen un contacto para realizar un negocio muy importante en el aeropuerto de Madrid. Con lo cual resulta sensato que ambos se pregunten sobre la fiabilidad del itinerario, pues podría tener una errata o podría haber cambios de último minuto. Por lo tanto, ambos coinciden que la evidencia aportada por el testimonio de Pedro no es suficiente y deciden contrastarla con la evidencia que puede aportar el agente de la aerolínea. Si las circunstancias por la que atraviesan Juan y María fueran tales que no les importase pasar o no por Madrid, entonces el testimonio de Pedro constituiría una verdadera evidencia. Ahora bien, supóngase que para Juan es importante hacer escala en Madrid pero para María no. En este caso, Juan diría no saber si el avión hace escala y María diría que sí. De este modo, lo que sucede es que Juan y María no puede cooperar epistémicamente ya hay un presupuesto importante que no comparten y que tiene que ver con sus circunstancias particulares. En consecuencia, la exigencia o no exigencia (sus más y sus menos) son parte de la cooperación epistémica en el juego epistémico de entender algo como evidencia.

De la redefinición del concepto de evidencia surge entonces la siguiente pregunta: ¿es esta cooperación, en tanto vínculo epistémico, racional? Es decir, siendo el soporte comunicativo de nuestra pretensión de verdad, ¿acaso responde o depende de razones? Análogamente al argumento anterior, si la

---

[12] Vale aclarar que no se está insinuando que la evidencia, entendida como apoyo de creencias, tiene éxito en la medida que hace a la creencia más probable. En efecto, ya Goldman (1986) ha argumentado de modo convincente que la posesión de razones que hacen probable a **p** no es suficiente para que **p** esté justificada. Así, se puede estar justificado en creer una proposición sin siquiera tener a su disposición una forma de razonamiento que enlace la evidencia con la conclusión. Es decir, sin tener idea de cómo se hace la prueba de la conclusión para que la creencia más probable. Por lo tanto, la tesis evidencialista, concebida de esta manera, resulta falsa (Cfr., Feldman, 1995).

cooperación, en tanto vínculo cognitivo, responde a razones, entonces se necesitaría de una nueva cooperación para que dichas razones tengan éxito, y así hasta el infinito. Pero, de querer evitar el infinitismo, la *CE* constituye una relación entre los sujetos y los objetos que, en sí misma, es de fuente irracional. No obstante, esto no quiere decir que la *CE* se apoye en presupuestos que, una vez hallados, sean lógicamente transparentes e inequívocos en relación con la verdad; es decir, de asunciones que ostenten una propiedad incorregible, dicho cartesianamente “claridad y distinción”, o que sean lógicamente necesarios. Para evitar este peligro, es importante detenerse en los contextos por los cuales la fiabilidad de la fuente se constituye como evidencia.

Que la cooperación epistémica se apoye en presupuestos no implica que siempre haya un núcleo tácito compartido, sino simplemente que aquello que se establece de manera tácita, o no explícita, se encuentra sin decidir. Esta indecisión permite seguir de largo ante las tensiones esenciales sin perder tiempo en hacerles frente. La decisión no pertenece al ámbito de la cooperación, entendida como criterio de legitimación para un determinado discurso, sino a aquello que por medio de la cooperación se constituye como pretensión de verdad. Por eso, la evidencia no puede concebirse individualmente, como si algo pudiera llegar a ser evidente en o para sí mismo; pongamos un ejemplo ya clásico ¿es más informativo el enunciado “es evidente que me duele la cabeza” que el de “me duele la cabeza”? La expresión “es evidente que...” aplicado a uno mismo recuerda al análisis de Ramsey acerca de la recursividad de la verdad. Si se pretende que la evidencia aporte algo, entonces tiene que transformarse en una relación entre por lo menos dos enunciados (dejemos de lado, por ahora, si un objeto o hecho puede integrar esa relación). La evidencia reclama algo distinto de aquello que se desea volver evidente. Se trata del apoyo a una información que es dada para establecer que algo es el caso. Así, las condiciones evidentes nos ayudan a tomar una decisión; aunque haya veces que no sea suficiente, puesto que siempre es posible no atender a ella. No hay una conexión necesaria entre la evidencia y la subsiguiente decisión, porque, como se puede ver a partir de Kant, la evidencia es una cuestión que se reduce a una fundamentación teórica, mientras que la decisión de toda acción se involucra con un ámbito que, en gran parte, incumbe a la razón práctica. Una evidencia resulta adecuada solamente cuando la decisión la tiene en cuenta.

Justamente, DeRose (2000, 2011) ha criticado el evidencialismo sobre la base de que no hay circunstancias unívocas por las cuales *S* deba seguir una evidencia: si la evidencia real o la que debería/podría tener. En efecto, cuando alguien pregunta si la evidencia pertinente incluye pruebas que *S* no posee, pero que fácilmente podría tener o debió haber poseído, se puede contestar que *S* debe seguir la evidencia real que posee. Pero a lo mejor *S* no fue lo suficientemente perspicaz para evaluar evidencias relevantes y se conforma con demasiado poco, lo que además lleva a excluir contra-evidencias que debería

haber tenido en cuenta. Por lo tanto, uno también puede sospechar que se va a considerar evidencias irrelevantes que *S* tiene, pero que no utiliza. Si, en cambio, se pregunta si se debe considerar evidencias que *S* posee y que nunca usa, la respuesta sería que no importa que no las use.

Dejando en claro que los problemas en torno a las decisiones giran alrededor de situaciones que exceden el marco de la racionalidad, las esferas contingentemente valorativas (económicas, culturales etc.) emergen ante la necesidad de continuar la conversación acerca de cualquier tema. Así, la cooperación entre sujetos epistémicos será determinante al alcanzar el nivel de justificación necesario para que una creencia, en un determinado contexto, se evalúe como conocimiento.

Ahora bien, pueden señalarse por lo menos tres tipos de cooperación epistémica: 1) *cooperación teleológica*, cuando cooperamos conjuntamente en vistas a un objetivo común; 2) *cooperación teórica*, cuando confiamos (consciente o inconscientemente) en los presupuestos que permiten el intercambio evidencias; 3) *cooperación crítica*, cuando las partes asumen los mismos presupuestos y defienden o atacan, apoyan o rechazan, una posición teórica; esto es, cuando los argumentos conducen a tomar una determinada posición respecto a la crítica que se le haga a alguna de las afirmaciones originales. Estos tres tipos de cooperación necesitan de una base epistémica que se presuponga o se pre-comprenda. Dicho de otra manera: el cooperar implica presuponer.

Interesa volver a señalar que, en los casos anteriores, no siempre hay una buena razón que subyazca como criterio de apoyo o valoración. Piénsese, por ejemplo, en los contextos normativos donde se siguen reglas irreflexivas a través de una orden que cercena la capacidad de acción. Los valores, ética, el sistema jurídico en general, deben ser entendidos, desde el punto de vista de la razón práctica, como condicionantes para la toma de decisiones racionales a favor de la cooperación social. Tampoco el ámbito teórico, más o menos especializado, es ajeno a decisiones contingentes dentro de contextos normativos. Esta influencia, siempre presente, pone de manifiesto que no es viable abogar por un status unívoco en la construcción de una interacción racional.

Por supuesto, se puede decir “apoyo tal o cual teoría a razón de tal y cual cosa”; pero señalar por qué alguien coopera con otro, no indica que esas razones que se utilizan no sean motivo de cualquier otra cooperación teórica que sea previa. El hecho de que siempre estemos presuponiendo algo hace que aquellos que acepten o rechacen lo que se dice, cooperen a la hora de establecer una base común de discusión. Sin esa cooperación epistémica inicial, que siempre se está dando, nuestros discursos estarían perdidos en el vacío de la soledad; es más, ni siquiera serían posibles. En suma, quienes cooperan conceden mutuamente una base de presupuestos no explicitados, bajo el beneplácito tácito de la no discusión. La cadena cooperativa se rompe siempre que alguien en plena discusión o crítica ataca los fundamentos de la misma; es decir, se di-

rige hacia los presupuestos y los ataca sobre la base de otros. Esta es, por ejemplo, la actitud escéptica que domina el amplio espectro filosófico. Uno siempre puede volverse escéptico no dando el crédito suficiente a los fundamentos para que sostenga la carga de los argumentos.

Por otro lado, la idea de cooperación epistémica se vincula con una posición anti-individualista que opera cognitivamente desde la posibilidad misma de establecer y clasificar conceptos. Para ilustrarlo, **tómese** el famoso ejemplo de Burge (1979/1996) sobre el concepto de artritis. Según él, los pensamientos de un sujeto son individuados por un núcleo de prácticas en cierta comunidad lingüística. Supongamos que María ha sufrido de artritis durante mucho tiempo; ella ve al doctor periódicamente a quien le expresa varias actitudes con la palabra “artritis”, dice por ejemplo: “tengo artritis en mis tobillos”, “mi artritis es muy dolorosa”, “la artritis es común entre gente mayor”. Todas estas actitudes que caen bajo las expresiones de María son una manera incompleta de comprender el concepto asociándolo a los problemas que padece. A pesar de esto, María posee un concepto de artritis. De modo que las dos personas se entenderían, aunque manejen conceptos distintos de artritis, conceptos asociados incompletamente a los problemas que padecen. Romper con la cooperación epistémica supondría, en casos como estos, que uno de los dos niegue la asociación del concepto con su forma incompleta de comprenderlo e intentándolo adaptar a su propia comprensión. Siguiendo a Burge, supongamos ahora la situación contrafáctica en la que María vive en una comunidad lingüística diferente y para la cual existe una definición distinta de “artritis”. Mientras que, en la actual situación, dicho concepto se aplica a padecimientos de enfermedades reumáticas, en la situación contrafáctica se aplica a padecimientos de enfermedades reumáticas y de muslos, con lo cual la palabra “artritis” expresa un concepto diferente que bien se podría denominar “tartritis”. A pesar de vivir en mundos diferentes, María cuenta la misma historia de sus estados internos, su dolor en el tobillo y su reumatismo, pues ella posee una idéntica micro-estructura en ambos casos. Lo que ella expresará en el mundo contrafáctico con el término “artritis” incluirá el concepto de “tartritis”, podría incluso decir: “tengo miedo de que mi artritis se extienda a mis muslos”. En casos como el de María, se concluye que el pensamiento de un sujeto no es individuado totalmente por sus estados intrínsecos, sino también por la práctica lingüística de su comunidad. Esto sucede por la cooperación que ejercen los demás sujetos sobre la base de un presupuesto que no se debe interrogar si es que deseamos que la conversación o el relato continúen. Este tipo de casos conducen a aceptar que las asunciones respecto a la vaguedad del concepto de artritis quede sin revisar, de manera tal de que cuando alguien desea hablar sobre la artritis pueda hacerlo.

Lo mismo sucede en casos teoréticos muchos más complejos, donde no sólo se pone en juego un concepto sino toda una serie de razonamientos. Estos razonamientos dependen de la base que deseamos aceptar y dependen, desde

ya, del espacio en el que los realicemos, léase si se quiere: una comunidad lingüística determinada. Piénsese brevemente en la diferenciación entre conceptos que puede llegar a hacer un experto. Seguramente alguien alguna vez distinguió, por ejemplo, entre *olmos* y *hayas*; pero para que esa determinación no sea meramente individual o subjetiva, ha tenido que ser aceptada por una comunidad en pos de cierta cooperación. Si **S**, por sí mismo, se propone distinguir una serie de cosas sin esperar la cooperación de nadie, entonces es de suponer que quedará confinado al ostracismo. Todavía en los casos en que los expertos se proponen diferenciar conceptos, lo hacen mediante la complicidad de otros que aceptan los presupuestos propios de la diferenciación.

Sin embargo, no hace falta ir tan lejos. Piénsese simplemente en los contextos donde las apariencias muestran como son las cosas. En dichos contextos, no se necesita seguir un criterio racional, aunque estén conformados cooperativamente. Así pues, no se necesita conocer ningún criterio de veracidad en relación al uso de las apariencias para saber cómo son las cosas realmente. Las apariencias nos dan la evidencia suficiente para alcanzar el conocimiento. En suma, esto se debe a que las apariencias alcanzan para la atribución de conocimiento en contextos donde no hay una exigencia reflexiva, pero sí consenso generalizado acerca de que aquello que parece, es.

#### 4. Conclusión

A lo largo de este artículo se ha trabajado con la idea de que no es posible dar con una determinación unívoca del concepto de evidencia, sino que este concepto depende de las exigencias propias de los contextos de atribución. Estos contextos son el producto de la **CE** y proporcionan el grado de fiabilidad necesario para evaluar nuestros estados doxásticos.

En relación con la fiabilidad, el conocimiento –más específicamente el «saber que...»– difiere de la creencia sin que ello presuponga que no pueda modificarse o que haya un grado mágico de evidencia. Por un lado, si bien siempre se puede llevar la cadena de razones hasta el límite aporético de las tensiones esenciales, la evidencia funciona como el intento de alcanzar razones conclusivas. Así, la decisión de aceptar o rechazar las condiciones de fiabilidad de los estados doxásticos, en el último de los casos, es irracional. Lo cual quiere decir que la evidencia no se constituye como una razón y de ahí que el conocimiento, en tanto que se apoya en ella, en última instancia también sea irracional o, si se quiere, dogmático. Por otro lado, se hace indispensable, para continuar la conversación, alcanzar un consenso. Consenso que está fundado en el marco de una cooperación que presupone “como son las cosas” a diferencia de “como parecen ser”. Si la **CE** posee características pragmáticas a la hora de agotar los recursos explicativos, es porque en ella se establece los niveles adecuados de evidencia para evaluar estados doxásticos.

Por último, la asociación de proposiciones en relación a una creencia se da en vistas a la confianza que le atribuimos a la manera de cooperar y a cómo cooperando se construyen afirmaciones convincentes. El apoyo racional que permite identificar las relaciones enunciativas a partir de una información dada, se encuentra ligada a las fuerzas ciegas que nos permiten seguir adelante en nuestro trato con el mundo. En este sentido, el conocimiento no es ajeno al funcionamiento irracional de las acciones y de las decisiones humanas.



## Referencias bibliográficas:

- Burge, T. (1996). El individualismo y lo mental. En Valdés (Ed.), *Pensamiento y lenguaje* (págs. 318-332). México, D. F.: UNAM.
- Cohen, S. (1999). Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reason. *Nous* , 33, 57-89.
- Conee, E., & Feldman, R. (2004). *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford: Clarendon Press.
- Conee, E., & Feldman, R. (2011). Replies. En T. Dougherty (Ed.), *Evidentialism and its Discontents* (págs. 283-310). Oxford : Oxford University Press.
- DeRose, K. (2000). Ought We to Follow Our Evidence? *Philosophy and Phenomenological Research* , 60, 697-706.
- DeRose, K. (2011). Questioning Evidentialism. En T. Dougherty (Ed.), *Evidentialism and its Discontents* (págs. 137-147). Oxford: Oxford University.
- Dretske, F. (1971). Conclusive Reason. *Australian Journal of Philosophy* , 49, 1-22.
- Feldman, R. (1995). Authoritarian Epistemology. *Philosophical Topics* , 23, 147-169.
- Foley, R. (2004). *Intellectual Trust in Oneself and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foley, R., & Fumerton, R. (1982). Epistemic Indolence. *Mind* , 91, 38-56.
- Goldman, A. (1986). *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Greco, J. (2011). Evidentialism about knowledge. En T. Dougherty (Ed.), *Evidentialism and its Discontents* (págs. 197-179). Oxford: Oxford University Press.
- Grice, P. (1975). Logic and Conversation. En e. b. Morgan, *Syntax and Semantics, Vol. 3, Speech Acts* (págs. 41-58). New York: Academic Press.
- Harman, G. (1986). *Change in View: Principles of Reasoning*. Cambridge: MIT Press.
- Harman, G. (1999). *Reasoning, Meaning, and Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Klein, P. (1999). Human Knowledge and the Infinite Regress of Reason. *Philosophical Perspectives* , 33, 297-325.
- McGinn, C. (1989). Can we Solve the Mind–Body Problem? *Mind* , 98, 349-366.
- McGinn, C. (1993). *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Tomasello, M. (2010). ¿Por qué cooperamos? Buenos Aires: Katz Editores.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and its Limits*. New York: Oxford University Press.