

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**La epistemología del testimonio de  
Thomas Reid**

Julián M<sup>a</sup> Montaña Alcón

Tesis doctoral dirigida por el  
Prof. Dr. Jaime Nubiola

PAMPLONA, 2018



A mis padres,  
que me dan testimonio de Aquel que es la Verdad



## ÍNDICE



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	5
--------------------	---

### PARTE I

#### EL REDUCCIONISMO DE DAVID HUME Y LA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA

<b>Introducción</b> .....	17
---------------------------	----

<b>Capítulo I: La epistemología del testimonio de David Hume</b> .....	23
--	----

1.1. El texto fundamental de David Hume .....	23
---	----

1.2. La interpretación de C. A. J. Coady .....	29
--	----

1.3. La crítica de C. A. J. Coady.....	40
--	----

1.3.1. La crítica basada en la ambigüedad del término “experiencia”	40
---	----

1.3.2. La crítica a la legitimación <i>a posteriori</i> del testimonio.....	49
---	----

1.3.3. La crítica basada en la analogía con los casos de detección de una falsedad.....	60
--	----

1.4. La crítica de P. T. Geach .....	63
--------------------------------------	----

1.4.1. La crítica basada en los conceptos de verdad y justificación implícitos en la posición humeana .....	64
--	----

- 1.4.2. La crítica basada en la reducción a la legitimidad de la experiencia de la legitimidad del testimonio..... 71

**Capítulo II: La viabilidad del reduccionismo humeano ..... 75**

- 2.1. Los intentos de rehabilitación del reduccionismo de Hume ..... 77
- 2.1.1. La crítica a Coady en defensa del uso no ambiguo del término “experiencia” por parte de Hume ..... 77
- 2.1.2. Las críticas a la interpretación inferencialista que Coady proporciona de Hume ..... 115
- 2.1.3. Las críticas a la visión simplista que Coady muestra del concepto de inducción en Hume..... 124
- 2.1.4. La inviabilidad del reduccionismo humeano..... 144
- 2.2. Las propuestas anti-reduccionistas de Coady y Geach..... 153
- 2.2.1. La propuesta de Coady: el tipo de argumento trascendental.. 153
- 2.2.2. La propuesta de Geach: una visión criteriológica ..... 164

PARTE II

LA EPISTEMOLOGÍA DEL TESTIMONIO DE THOMAS REID EN EL *INQUIRY INTO THE HUMAN MIND ON THE PRINCIPLES OF COMMON SENSE*

**Introducción ..... 185**

**Capítulo III: La concepción semántica de Reid ..... 191**

- 3.1. “El conocimiento de las cosas mediante signos”: la sensación en Reid ..... 194



3.2. “El testimonio de la naturaleza dado por nuestros sentidos”: la percepción en Reid .....	205
3.3. “El testimonio de los hombres dado por el lenguaje”: el testimonio en Reid.....	215
3.3.1. Tipos de percepción y tipos de lenguaje .....	217
3.3.2. El <i>principio de veracidad</i> y el <i>principio de credulidad</i> .....	228
<b>Capítulo IV: La noción reidiana de testimonio a la luz del concepto de aserción .....</b>	<b>245</b>
4.1. La aserción como instrumento para comprender el funcionamiento de los dos co-principios del testimonio .....	247
4.1.1. <i>El hablante cree que p y dice que p</i> : la aserción, tipo de acto de habla básico del testimonio, está regulada por el <i>principio de veracidad</i> y es por tanto para el hablante expresión de sus creencias porque consiste en el uso natural del lenguaje .....	254
4.1.2. <i>El oyente interpreta que el hablante cree que p</i> : la aserción, tipo de acto de habla básico del testimonio, está regulada por el <i>principio de veracidad</i> y es, por tanto, para el oyente, expresión de las creencias del hablante .....	272
4.1.3. <i>El oyente cree que p</i> : la aserción, tipo de acto de habla básico del testimonio, está regulada por el <i>principio de credulidad</i> y es por tanto para el oyente un indicio de la realidad.....	282
4.2. El testimonio como procedimiento epistémico no inferencial a la luz del concepto de aserción.....	299
4.2.1. La postura de Reid no es ambigua: evaluación de la interpretación de Van Cleve .....	304

- 4.2.2. La postura de Reid no implica que el oyente tenga una disposición relacionada con la fiabilidad epistémica del hablante: evaluación de la interpretación de Wolterstorff ..... 312

**Capítulo V: El anti-reduccionismo de Thomas Reid ..... 325**

- 5.1. El crédito prestado a los sentidos y la uniformidad de la naturaleza, el crédito prestado al testimonio y el proceso educativo ..... 327
- 5.2. El alcance del *principio de credulidad* y la tesis de la *regla por defecto* ..... 342
- 5.3. El segundo nivel de la analogía. La comparación entre los principios de la percepción y del testimonio: el anti-reduccionismo de Reid ..... 354

PARTE III

LA EPISTEMOLOGÍA DEL TESTIMONIO DE THOMAS REID EN LOS *ESSAYS ON THE INTELLECTUAL POWERS OF MAN*

**Introducción ..... 377**

**Capítulo VI: El testimonio como acto de habla..... 383**

- 6.1. El testimonio: una operación social de la mente ..... 384
- 6.1.1. El testimonio es una operación social de la mente para el hablante ..... 390
- 6.1.2. El testimonio es una operación social de la mente para el oyente ..... 413

Índice	xiii
6.2. El testimonio como operación social de la mente a la luz de las tesis del <i>Inquiry</i> .....	424
<b>Capítulo VII: La irreductibilidad de la evidencia testimonial.....</b>	<b>443</b>
7.1. La teoría reidiana de la evidencia.....	447
7.2. El testimonio como tipo irreductible de evidencia probable .....	454
7.3. El testimonio como evidencia y los dos co-principios .....	462
7.4. La epistemología del testimonio de Reid: una teoría evidencialista .....	470
7.5. El testimonio como tipo original de evidencia .....	473
<b>Capítulo VIII: La fiabilidad del testimonio como uno de los principios <i>sui generis</i> del sentido común.....</b>	<b>489</b>
8.1. Los principios del sentido común.....	490
8.1.1. Los dos papeles de un primer principio: el disposicional y el proposicional .....	491
8.1.2. Los primeros principios, principios originales o principios del sentido común son principios naturales y parte básica de la racionalidad humana .....	512
8.2. La fiabilidad del testimonio como principio del sentido común .	532
8.2.1. La fiabilidad del testimonio es un primer principio <i>sui generis</i> .....	533

- 8.2.2. La fiabilidad del testimonio es uno de los *primeros principios de las verdades contingentes*.....540

**Capítulo IX: La fiabilidad del testimonio como uno de los principios *sui iuris* del sentido común .....553**

- 9.1. La relación del principio séptimo con el resto de principios del sentido común: la fiabilidad del testimonio no está a merced de la fiabilidad general de las facultades.....558
- 9.2. La relación del principio séptimo con el resto de principios del sentido común: la fiabilidad del testimonio explica que la confianza en los demás es básica .....579
- 9.2.1. Originalidad del principio y generalidad del principio no son co-extensivas para Reid.....594
- 9.2.2. La suspensión del juicio es violenta para la naturaleza humana .....603
- 9.2.3. La confianza en los demás es básica .....611
- 9.3. La relación entre el principio décimo y el noveno: la fiabilidad del testimonio no está basada en una confianza no doxástica .....617

PARTE IV

LA EPISTEMOLOGÍA DEL TESTIMONIO DE THOMAS REID A LA LUZ DE SU FALIBILISMO

**Introducción .....633**

**Capítulo X: El testimonio: un procedimiento falible.....643**

Índice	xv
10.1. Los fallos en el procedimiento epistémico del testimonio .....	645
10.2. La educación y el falibilismo reidiano .....	655
10.3. Las tendencias naturales no son automatismos psicológicos, sino disposiciones .....	666
<b>Capítulo XI: La índole finalista del falibilismo reidiano.....</b>	<b>677</b>
11.1. Los diferentes niveles de justificación con respecto al testimonio: el papel del <i>principio de finalidad</i> en la vida epistémica del oyente .....	681
11.1.1. El nivel de justificación del <i>anatomista de la mente</i> .....	682
11.1.2. El nivel de justificación del adulto .....	706
11.1.3. El nivel de justificación del niño.....	709
11.2. La noción reidiana de justificación: la verdad es principio de la justificación .....	725
11.2.1. El proceso de indagación: educación y justificación.....	726
11.2.2. La justificación y la verdad como norma de la aserción .....	735
CONCLUSIONES .....	749
BIBLIOGRAFÍA.....	777



“...todo el que es de la verdad oye mi voz ...”.

Jn 18, 37

“Truth is always uppermost, and is the natural issue of the mind”.

Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the  
Principles of Common Sense*





## INTRODUCCIÓN



## INTRODUCCIÓN

Gottlob Frege comienza la tercera parte de sus *Investigaciones lógicas* maravillándose de la naturaleza del lenguaje:

El rendimiento del lenguaje es asombroso. Con pocas sílabas expresa un número incalculable de pensamientos hasta tal punto que, para un pensamiento que ha sido captado por primera vez por un habitante de la Tierra, encuentra un ropaje en el cual otro, para el que es completamente nuevo, puede reconocerlo. Esto sería imposible si en el pensamiento no pudiéramos distinguir partes que correspondan a partes de una oración, de modo que la estructura de la oración pueda valer como figura de la estructura del pensamiento<sup>1</sup>.

Frege hace referencia al fenómeno de la transmisión de pensamientos. Los seres humanos se transmiten los pensamientos, y esto es posible porque el lenguaje es para Frege, en expresión de su intérprete M. Dummett, *vehículo del pensamiento*<sup>2</sup>. El lenguaje es también, no obstante, *instrumento de comunicación*, según la otra función que Dummett distingue. La transmisión de los pensamientos es posible porque unas personas, los hablantes, les cuentan cosas a otras personas. Frege presta atención al asombroso hecho de que un pensamiento está contenido de alguna manera en una expresión, sin embargo, el lenguaje por sí mismo no transmite nada. Los pensamientos viajan en su vehículo, el lenguaje, de la mente de un ser humano a otro porque el lenguaje sirve para contar cosas. Este es el fenómeno epistémico que llamamos testimonio, el procedimiento que tenemos de enterarnos de muchas cosas a través de lo que nos cuentan los demás.

---

<sup>1</sup> “Investigaciones lógicas (tercera parte): Composición de pensamientos”, en *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, trad. Luis M. Valdés Villanueva (Madrid: Tecnos, 1998), p. 248.

<sup>2</sup> “Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje”, *Anuario filosófico* 11:1 (1978), p. 39.

A la sub-disciplina específica que estudia este fenómeno dentro del campo más ancho de la epistemología se le denomina epistemología del testimonio. Su objeto de estudio son cuestiones como la naturaleza de las creencias que proceden de testimonios ajenos, su justificación, su papel como evidencias para otras creencias, cuestiones acerca de si el conocimiento se transmite o si el testimonio genera conocimiento como tal, etc. Cuestiones como la autoridad teórica o el testimonio de los expertos pertenecen también a este campo. Dada la naturaleza esencialmente lingüística del testimonio las fronteras con disciplinas como la lógica o la filosofía del lenguaje son borrosas.

Las cuestiones no son nuevas. Se pueden distinguir tres grandes momentos en su historia. El testimonio y la autoridad epistémica ajena fueron objetos de estudio a lo largo de los siglos que ocupa el paradigma pre-cartesiano en filosofía, la reflexión sobre el papel de la autoridad en la argumentación es prueba de ello<sup>3</sup>. Tras Descartes y Locke, y los primeros siglos de modernidad filosófica en búsqueda de la plena autonomía epistémica, no es hasta la Ilustración Escocesa —y su peculiar sensibilidad para la naturaleza social del ser humano— cuando vuelve a considerarse de interés filosófico la dependencia que tenemos los seres humanos de lo que nos cuentan los demás para formar nuestro depósito de creencias. El despegue actual de la disciplina se debe a la monografía de C. A. J. Coady *Testimony*<sup>4</sup> y ha hecho fortuna, pues una gran parte de las distinciones y problemas identificados en su obra han marcado el desarrollo de la investigación.

La distinción más interesante de Coady es la de dos posturas en debate, el reduccionismo y el anti-reduccionismo. Son dos posturas que atañen principalmente a la justificación de las creencias testimoniales y a la capacidad general de obtener creencias a través del testimonio. La primera postura sostiene que, en último término, la justificación del testimonio proviene de la experiencia. Es racional creer a los demás si

---

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, P. King y N. Ballantyne, “Augustine on Testimony”, *Canadian Journal of Philosophy* 39:2 (2009), pp. 195-214.

<sup>4</sup> *Testimony: A Philosophical Study* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

tenemos procedimientos para comprobar experimentalmente que los demás son fiables. La segunda postura sostiene que la justificación del testimonio no es reductible a la que proporciona la experiencia. El testimonio tiene que ser una capacidad autónoma. El reduccionismo pone énfasis en las cautelas contra la credulidad ingenua. El anti-reduccionismo en la naturalidad con que nos hacemos con un montón de creencias sin pasar por procedimientos de control.

Coady localiza los paradigmas de ambas posturas en el segundo gran momento de la disciplina, la Ilustración Escocesa. David Hume representa el primer intento sistemático de articulación de una postura reduccionista, basada en su empirismo. Thomas Reid, al tanto de la postura de Hume, articula una sofisticada postura anti-reduccionista. La posición de Reid resulta sugestiva para gran parte de la epistemología actual, sin embargo, puede presentarse una forma más profunda que como una inspiración de las posturas anti-reduccionistas.

Las expresiones de Dummett a la hora de describir de manera general las dos grandes funciones del lenguaje, “vehículo del pensamiento” e “instrumento de comunicación”, tienen un parecido sorprendente, casi un preludio, con una expresión de Reid. Para Reid el lenguaje “es un *instrumento de pensamiento* tanto como de la *comunicación de nuestros pensamientos*”<sup>5</sup>. Reid elabora su postura no sólo contando con la idea de que en el procedimiento testimonial los hablantes transmiten creencias a los oyentes, sino que el vehículo es el lenguaje. Es en la naturaleza del lenguaje donde basa su postura, y elabora una defensa de la naturaleza básica y de la justificación autónoma del testimonio sosteniendo la idea de que la verdad es norma de la aserción. La presente investigación es un intento de articular de esta forma la postura de Reid.

La conclusión a la que se pretende llegar es que Reid plantea una epistemología del testimonio única y muy robusta. Su postura da cuenta mejor que la de Hume de los aspectos epistemológicos centrales del fenómeno del testimonio, en particular sobre la racionalidad de nuestras

---

<sup>5</sup> *EIP*, VI, viii, p. 538.

creencias de origen testimonial. Su esquema se sigue comportando además como una alternativa a las epistemologías del testimonio actuales, todas deudoras del paradigma conocido como el de creencia verdadera justificada (*Justified True Belief*, o *JTB* como es uso abreviar). Este paradigma ha resultado ser una colección de distinciones y conceptos colocados *ad hoc* para hacer frente a las baterías de contraejemplos en la batalla argumentativa que tiene lugar en las revistas especializadas. Las posturas epistemológicas actuales han terminado estableciendo un complejo sistema conceptual análogo al de epiciclos, ecuantes y deferentes del sistema tolemaico tardío en su intento de sostener una forma mal planteada de concebir una realidad. La epistemología de Reid es conocida por su defensa del sentido común, de la continuidad del lenguaje filosófico con el cotidiano y por basarse en una visión profunda y amplia de la mente humana que rebosa este paradigma. Y su postura, finalmente, tiene grandes afinidades con la de un filósofo que ha sido pasado por alto en los debates actuales acerca del testimonio, P. T. Geach, que tampoco acepta este paradigma.

La investigación se divide en cuatro partes. La primera parte presenta la posición de Hume y las críticas contemporáneas, las otras tres abordan la postura de Reid.

La primera parte se divide en dos capítulos. En el primero se presenta y se estudia la postura reduccionista de Hume, su pretensión de fundamentar inductivamente la fiabilidad del testimonio. Se exponen en este dos grandes conjuntos de críticas a su postura. El más conocido, las críticas de Coady, y el menos conocido, las críticas de Geach. En el segundo capítulo se estudia la viabilidad del reduccionismo humeano, pues una parte de la epistemología contemporánea no está satisfecha con las críticas de Coady. Visto que aun así el reduccionismo humeano no es viable se exponen las propuestas positivas de los dos críticos de Hume estudiados: Coady y su propuesta trascendental, Geach y su argumento de tipo criteriológico.

La segunda parte se divide en tres capítulos y consiste en el estudio de la postura anti-reduccionista de Reid tal como se presenta en su primera gran obra *An Inquiry into the Human Mind on the Principles*

*of Common Sense*. En el primero se estudia la concepción semántica del conocimiento que postula Reid, y que Reid utiliza para dar razón de la fiabilidad de la experiencia, y cómo esta concepción semántica se aplica luego al fenómeno del testimonio. Finalmente se presentan los dos grandes principios, el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*, que dan razón del testimonio. En el segundo capítulo se profundiza en la aplicación de la concepción semántica al fenómeno del testimonio a la luz del concepto contemporáneo del acto de habla de la aserción, y se revela la profunda consistencia interna de la postura de Reid. En el tercero se estudia la postura anti-reduccionista de Reid, y cómo los principios a los que obedece la experiencia y los principios a los que obedece el testimonio, aunque análogos y basados, ambos conjuntos, en la concepción semántica de Reid son, en cambio, irreductibles entre sí.

La tercera parte consta de cuatro capítulos, a través de los que se presenta la postura de Reid con respecto al testimonio en su segunda gran obra, los *Essays on the Intellectual Powers of Man* y el encuadre definitivo de los principios que legitiman el testimonio como parte de los principios del sentido común. En el primer capítulo se presenta la idea reidiana de que el testimonio es una *operación social de la mente*, el equivalente al concepto contemporáneo de acto de habla, y que justifica el uso del acto de habla de la aserción para el estudio de cómo Reid aplica su concepción semántica en la segunda parte de esta investigación. En el segundo se estudia el testimonio como un tipo de evidencia irreductible a otro tipo de evidencias, cuestión que corre paralela en los *Essays* al tratamiento de la fiabilidad del testimonio como uno de los principios del sentido común. En el tercero se aborda la inclusión de la fiabilidad del testimonio como uno de los principios del sentido común, pues Reid incluye en uno de sus dos elencos de principios del sentido común la fiabilidad original de este procedimiento epistémico, en concreto en el principio décimo de los *primeros principios de las verdades contingentes*. Se enfatiza la noción de principio como un elemento epistémico que desempeña dos papeles, uno disposicional y otro proposicional, y que dan razón del proceso educativo como el paso de la posesión de los principios en su primer

papel a la posesión de los principios en su segundo papel por parte del sujeto que se educa. Si en el tercer capítulo se estudia la fiabilidad del testimonio como un principio *sui generis* del sentido común, como unas disposiciones diferenciadas, en el cuarto se estudia como un principio *sui iuris*, con legitimidad propia. En el cuarto se estudia la relación entre este principio y los demás, y se descubre que Reid mantiene intactos los principios tal como los ha definido en el *Inquiry*: el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*. Si este último está claramente explicado por Reid en el principio décimo, el primero se corresponde con el undécimo. Parte de este estudio consiste en confrontar a Reid con diferentes posturas epistemológicas que parten o concuerdan con diferentes interpretaciones de cómo Reid concibe las relaciones entre los principios, muy especialmente de todos ellos con los principios séptimo y noveno. Se aporta una interpretación del principio séptimo, como el principio donde Reid establece nuestro apetito natural por la verdad y, por tanto, como parte del *principio de veracidad*.

La cuarta parte está dedicada al falibilismo reidiano. Reid sostiene que nuestras capacidades epistémicas están justificadas de suyo, naturalmente, a pesar de que pueden fallar. En el primer capítulo se estudia el falibilismo con respecto al testimonio y las razones por las que puede fallar. En el segundo se estudia el falibilismo reidiano a la luz de la noción de finalidad y se articula finalmente la noción de justificación que de manera implícita sostiene Reid.

En las conclusiones se articula de una forma más engarzada las cuestiones que de manera estanca se presentan en las diferentes partes de la investigación y se llega finalmente a la idea de que la postura de Reid es una buena alternativa a las epistemologías contemporáneas del testimonio y que su epistemología del testimonio tiene profundas afinidades con la postura de Geach. Se proponen finalmente tres líneas de investigación posibles como continuación de la presente.

La obra de Reid es objeto de un intenso estudio actualmente y muchos de sus textos fundamentales todavía permanecen por citar, compararse entre sí, etc. He preferido incorporarlos al desarrollo de la argumentación y citar a Reid en profusión —en mi traducción— en



lugar de marcar simplemente la referencia o mencionar el pasaje concreto al que me refiero. De este modo el lector podrá comprender mejor la argumentación y queda más clara la evidencia textual de los argumentos expuestos. El estilo de Reid, educador en tres de sus facetas vitales —padre, pastor y profesor universitario—, es tan didáctico y claro que con frecuencia la paráfrasis es menos clara que el texto original. La mayor parte de las veces que cito a pie de página incluyo el texto en inglés, pero no la traducción.

La bibliografía sobre la epistemología de Reid comienza ahora a ser considerable. Sin embargo, sigue estando centrada, en gran parte, en Reid como un crítico del escepticismo, esto es, lo que MacIntyre denomina, con una fuerte carga crítica, como un “proyecto epistemológico”<sup>6</sup>. Sin embargo, no tiene por qué verse así, en exclusiva, a Reid. Así que he optado por equilibrar las referencias a los intérpretes de Reid, sopesando las cuestiones de interpretación sólo cuando ha sido crucial, con referencias a filósofos contemporáneos —muchos de ellos ajenos a Reid en su investigación— para mostrar cómo Reid puede ser una alternativa contemporánea.

El asunto del testimonio ha sido objeto de mi interés desde hace más de veinte años, cuando leí, aprovechando la luz tenue de una mañana típica de Glasgow el texto de Geach “*Knowledge and Belief in Human Testimony*”<sup>7</sup>, del que haré uso en la presente investigación. He incorporado en notas a pie de página comentarios sobre temas relacionados con la epistemología del testimonio, como la índole de la autoridad o de la educación, que han sido fruto de mi reflexión en estos años. El motivo es mostrar las profundas ramificaciones de la epistemología del testimonio para otros asuntos de teoría del conocimiento.

---

<sup>6</sup> Véase *infra*, cap. XI.

<sup>7</sup> En *The Past and the Present: Problems of Understanding*, ed. A. Hegarty (Oxford: Grandpont, 1993), pp. 15-24.

Reid se adelanta a una enorme tradición del s. XX al redescubrir la intencionalidad de nuestras emociones, y dice en los *Essays* que “la estima, la gratitud, la piedad y el resentimiento implican una creencia en cierta cualidad en sus objetos”<sup>8</sup>. En mi caso siento una estima y una gratitud inmensa por las personas que me han ayudado en la presente investigación y, en general, con mi vocación filosófica. Mi gratitud es prueba de la tesis de Reid, pues implica una creencia —irresistible, por usar un adjetivo favorito de Reid— en las grandes cualidades de estas personas.

Estoy muy agradecido a las cuatro personas a las que debo mi vocación filosófica por su influencia en diferentes etapas de mi vida: Tomás Alvira, Jesús Arellano, q.s.g.h, Jacinto Choza y Diego del Alcázar. Al primero le debo haberme inculcado la noción de amor por la verdad y su confianza en mi futuro filosófico cuando emprendí mis estudios. Al profesor Arellano que me hubiera rescatado del intento de abandonar la filosofía por otros estudios (conservo una carta suya de más de veinte folios dándome aliento y que releo como una auténtica introducción a la filosofía). Al profesor Choza le debo mis intereses y mi forma de pensar, con él aprendí a leer un texto filosófico. A Diego del Alcázar mi reencuentro con las humanidades, mi renovada vocación académica y el redescubrimiento de la aventura universitaria.

Mi interés por la Ilustración Escocesa se generó durante mis estudios en la Universidad de Glasgow. A Gorka de Vicente, q.e.p.d., le debo la genial idea que tuvo, en un bar de Sevilla, de enviarme a Glasgow y la intención —que compartí con mis compañeros Íñigo Pírfano y Oscar Pintado— que subyace a esta tesis de usar la filosofía analítica para iluminar la vida misma. En Glasgow, mi tutor fue Alexander Broadie, que me explicó con detalle y claridad la filosofía de Hume y me descubrió a Reid. Le estoy agradecido por ello, y siento no haber podido adquirir el entusiasmo que me intentó inculcar por Duns Scoto. A otro profesor, por entonces, de Glasgow, Christopher Martin, le debo haberme introducido a la obra de Geach.

---

<sup>8</sup> *EIP*, II, xx, p. 228.

Esta investigación la he podido realizar gracias al generoso apoyo material de la institución en la que desempeño mi labor profesional, el IE, por lo que, de nuevo, también debo gratitud a Diego del Alcázar. Es al área de Gonzalo Garland, y a su apoyo personal, a la que le debo gratitud por los medios con los que he contado estos años. El apoyo firme y entusiasta y la confianza en mis capacidades que ha mostrado Miguel Sagüés, mi mentor dentro del IE, ejemplifican lo que Reid denomina las providentes disposiciones de “*the wise and beneficent Author of Nature*”. Sin el ánimo diario que me ha infundido mi amiga y colega Soledad Atienza, me hubiera costado trabajo continuar.

Mis amigos y colegas Miguel Costa, Pedro Alemán, Felix Valdivieso, Marco de Benito, Alfonso Andrada, José Ignacio Andrade, José Manuel Tarrío, Jesús Navarro, Susana Torres y Julián Trigo me han alentado siempre. A Marines Bayas le debo unas conversaciones sobre Reid maravillosas en los veranos de Pamplona y su introducción a la bibliografía contemporánea sobre Reid. A Carlos Rodríguez-Lluesma haberme puesto en contacto, de forma entusiasta, con Jaime Nubiola. Al Departamento de Filosofía y al Grupo de Estudios Peirceanos les agradezco su acogida cariñosa llena de detalles de servicio en mis estancias en Pamplona.

Reid sostiene en uno de los principales pasajes que corresponden a su epistemología del testimonio que después de ser niños y creer a los demás por instinto, descubrimos la “veracidad e integridad” de nuestros “padres y tutores” (son expresiones de Reid, y son conjuntos pares ordenados) y que las creencias adquiridas están justificadas. Cuando reflexionamos, dice Reid, descubrimos que ellos han actuado “como personas justas y honradas que me han deseado lo mejor”<sup>9</sup>. Es ahora, al final de mi indagación, cuando descubro todo lo que le debo a mi director de tesis, Jaime Nubiola. Su constante invitación a pensar y perseguir —como indica Peirce— ese horizonte final de la verdad y su apoyo firme en lo esencial, pero delicado y flexible en lo que no, que

---

<sup>9</sup> *IHM*, VI, xx, pp. 170-171.

siempre ha ido más allá de lo académico, me han formado como profesor universitario y como persona.

Inicié mi tesis doctoral todavía en vida de mi padre. La mayor parte, en cambio, la elaboré al hilo de la peripecia de mi familia para organizar nuestra vida una vez que él se fue al Cielo. Su recuerdo ha sido acicate para hacer las cosas bien. El apoyo de mis primos Pastora, Rafael, Pilar y José, ha sido inmenso. Mi hermano Salvador, Mercedes, Lucía y Leonor, han sido en estos años un ejemplo de serenidad y alegría para mí. Una de las fallas que presiento tienen las conclusiones de mi tesis es que hay emociones profundas que no cabe testimoniarlas a través del acto de habla de la aserción, y eso es lo que siento al escribir el nombre de mi madre en estas últimas líneas: María Pepa.

## PARTE I



## INTRODUCCIÓN

### EL REDUCCIONISMO DE DAVID HUME Y LA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA

David Hume es el primer filósofo, dentro de los tiempos modernos, en subrayar de manera interesante la inevitable dependencia que tenemos del testimonio para generar y sostener la mayor parte de lo que sabemos. En efecto, vamos por la calle y acudimos a la dirección que nos indica un amable transeúnte, sin poner en funcionamiento ningún proceso de experimentación o deducción alternativos. Sabemos que el autobús sale a las 14:00 porque así nos lo indica un cartel en la estación y suponemos que el Dr. González-Estrada que nos recibe en su consulta se corresponde con el médico al que pretendemos acudir por primera vez porque así lo indica el rótulo en la puerta de la consulta (los criminales a los que se enfrenta el padre Brown de Chesterton suelen aprovecharse de supuestos de este tipo). Hay además cosas que sólo sabemos testimonialmente: que existen las islas Pitcairn o que existe un elemento químico denominado Laurencio. Y hay además cosas que sólo podemos saber testimonialmente, como el hecho de que César fue asesinado en el senado en los Idus de marzo. Es más, la mayoría de las creencias que nos resultan fundamentales para vivir suelen ser de este tipo. Pensemos en que ninguno de nosotros fue testigo de su nacimiento, y tan sólo nuestra madre o la comadrona pueden dar fe, no basada en un testimonio a su vez, de que nosotros somos el hijo de nuestra madre. Nuestro pasaporte da fe de nuestra identidad y este a su vez se apoya en nuestro certificado de nacimiento, que es un testimonio escrito.

Hume es consciente del peso del testimonio en nuestro conocimiento y se apresura a encontrar un procedimiento de justificación para las creencias testimoniales que quede al margen del propio canal del testimonio y que se pueda seguir individualmente. Lo encuentra en la experiencia. Para Hume debemos fiarnos de lo que nos cuentan los demás sólo si tenemos evidencias inductivas,

experimentales, de que los demás son fiables. Si no es así seremos crédulos y creeremos cosas de manera infundada. Hume está motivado por aumentar el descrédito de la creencia en los milagros y la autoridad religiosa, no obstante, la razón de su postura es el supuesto de que si algo se sabe es porque la perspectiva de la primera persona, la del sujeto que sostiene la creencia, tiene acceso directo a las evidencias que la soportan, lo que ha visto, en este caso. El paradigma de alguien que justifica bien una creencia testimonial para Hume es el del intelectual que destapa la superchería a fuerza de dar constancia de o bien que algo no se corresponde con lo que se ve, o bien de llamar la atención sobre el historial delictivo, también de naturaleza inductiva, del embaucador.

Las posturas de Hume y Reid se oponen. Para Hume la justificación de las creencias del testimonio dependen en último lugar de la justificación que proporciona la experiencia, para Reid, como se verá en las restantes partes de esta investigación, no es así. Es fundamental entender la postura y las motivaciones filosóficas de Hume para comprender el alcance de la postura de Reid.

El reduccionismo humeano es actualmente objeto de estudio. La dependencia de su epistemología del testimonio de cuestiones que siempre son objeto de minuciosa investigación como la naturaleza de la inducción en Hume, el tipo de escepticismo que sostiene, etc. y su vecindad con otros temas de interés como el problema de los milagros, promueven una continua revisión de su postura. Es más, la motivación profunda de su reduccionismo, la cautela contra la candidez y las creencias infundadas, es suscrita por diversos autores contemporáneos que pretenden reformularlo como viable. Es imprescindible tratar su viabilidad actual, porque si lo es, la postura de Reid simplemente tendría un interés histórico. Se verá que no es así, que la posición humeana no es sostenible, como prolegómeno a una de las tesis de la presente investigación, que la postura interesante para la actual epistemología del testimonio es la de Reid.

La estructura del debate entre ambas posturas es obra de C. A. J. Coady. Coady llama la atención sobre la postura de Hume, que bautiza



como la *visión recibida*<sup>10</sup>, con una clara analogía con el concepto de *concepción heredada* con el que se suele bautizar al empirismo reductivista que estableció la agenda de la filosofía de la ciencia en el s. XX. Coady saca a la luz la posición de Reid, y señala algunos de los elementos diferenciales de su posición. De hecho, la crítica de Coady replica la realizada a Hume por otro ilustrado escocés, George Campbell, inspirado por Reid. Junto con esta crítica fundamental Coady añade otros argumentos contra la postura humeana. Muchos de ellos se resisten a ser eludidos por parte de las defensas contemporáneas de la postura de Hume.

Coady no inaugura un campo de estudio filosófico nuevo. A lo largo de la filosofía contemporánea el testimonio ha sido objeto de estudio. Desde C. S. Peirce —cuya labor de puente entre la postura de Reid y la visión contemporánea del testimonio todavía está por estudiar— hasta G. E. M. Anscombe, pasando por H. H. Price, J. Hintikka o P. F. Strawson, pueden colegirse el planteamiento de numerosos problemas y soluciones alrededor de la noción de testimonio. La expresión “epistemología del testimonio” es de hecho de E. Fricker, anterior al libro de Coady<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> *Testimony: A Philosophical Study* (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 79. En adelante la referencia a esta monografía será *Testimony*.

<sup>11</sup> Parte de la epistemología del testimonio de C. S. Peirce puede encontrarse en “The Logic of Drawing History from Ancient Documents”, *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958), 7.162-7.233 (en adelante *CP*). Su discusión de los argumentos humeanos también puede encontrarse en, entre otros manuscritos, “The Proper Treatment of Hypotheses: a Preliminary Chapter, toward an Examination of Hume's Argument against Miracles, in its Logic and in its History”, Ms 692 (<http://www.unav.es/gep/MSCSPeirce.html>). La contribución de H. H. Price se encuentra en *Belief* (Londres: George Allen & Unwin, 1969), pp. 112-129. Las contribuciones de Hintikka y Anscombe se citan a lo largo de la presente investigación. Aparentemente son E. Fricker y D. E. Cooper los que acuñan la denominación de “epistemología del testimonio”, en “The Epistemology of Testimony”, *Proceedings of the Aristotelian Society Supp.* 61 (1987), pp. 57-83.

Sin embargo, Coady, que hace un buen repaso de muchas de estas posturas, no para mientes en el estudio que P. T. Geach realiza acerca del valor epistémico del testimonio y de su justificación, en diferentes partes de su obra. Es una incógnita que un filósofo de una tradición cercana a la de Coady haya pasado desapercibido. En parte la razón — y esto es sólo una conjetura— parece ser que Geach siempre ha estado más asociado a la lógica y a la obra de Frege, que a la epistemología y al estudio de otros autores. En parte puede ser porque Geach sostiene una visión fuerte de la relación entre lenguaje y verdad que se distancia mucho de las preferencias contemporáneas. En concreto Geach sostiene que la verdad es norma de la aserción, y que la verdad no es disoluble en cualquier otro concepto lógico o epistemológico. Coady, en cambio señala la vía anti-reduccionista emprendida por Reid como prolegómeno a una su defensa del testimonio de corte trascendental, basada en la semántica de Donald Davidson.

En esta parte se abordan estas cuestiones por el siguiente orden. En el primer capítulo se expone la postura de Hume y se analiza su texto fundamental, la primera parte de la sección 10 de *An Enquiry concerning Human Understanding*. A continuación, se exponen la interpretación de Hume realizada por Coady y los conjuntos de críticas realizados al reduccionismo humeano por parte de Coady y Geach. En el segundo capítulo se estudia la viabilidad del reduccionismo contemporáneo, a la luz de la contra-argumentación que se ha realizado a las críticas de Coady y de los intentos de producir una mejor interpretación del reduccionismo humeano. Se verá que en una gran parte estas iniciativas no consiguen sostener en el debate la postura humeana. A continuación, se examina la propuesta positiva de Coady, que, junto con algunas similares como la de Tyler Burge, consisten en el intento de proporcionar un argumento puramente *a priori*, basado en el concepto de lenguaje, o más específicamente en el concepto de interpretación de un lenguaje. Es importante examinar esta postura para marcar la distancia con la postura de Reid. Hume sostiene una justificación *a posteriori* del testimonio, pero eso no significa que Reid, que no está de acuerdo con Hume, deba sostener una postura puramente *a priori*, pues la postura de Reid se basa en el estudio de la naturaleza

del lenguaje —también tal como puede ser observada— no en su concepto ni en conceptos colaterales como el de condiciones ideales que hagan posible la traducción o la interpretación. Como se verá hay otra postura positiva que elude este dilema entre una defensa *a priori* vs. una defensa *a posteriori* y es la postura de Geach. El capítulo segundo termina con un análisis de su epistemología del testimonio y su argumento de tipo criteriológico. Al final de la presente investigación se descubrirá que esta es la posición contemporánea con la que Reid resulta más consistente.



## Capítulo I

### La epistemología del testimonio de David Hume

En este capítulo se analiza la apertura del debate sobre el valor cognoscitivo del testimonio por parte de David Hume. En la primera sección se expone la postura de Hume, tradicionalmente caracterizada como reduccionista. En la segunda sección se estudian las dos grandes críticas contemporáneas a la postura de Hume, la más difundida, de Coady, y la de Geach.

#### 1.1. El texto fundamental de David Hume

David Hume es quien primero realiza un análisis pormenorizado del valor del testimonio en la epistemología moderna. Hume ya había abordado el problema del testimonio en *A Treatise of Human Nature*, en diversas secciones de la Parte 3 del Libro I<sup>12</sup>. No es, en cambio, hasta la famosa sección 10, “Of Miracles”, de *An Enquiry concerning Human Understanding*<sup>13</sup> cuando lo aborda en unos términos más complejos,

---

<sup>12</sup> En adelante para las referencias *THN*, se cita según la edición crítica de las obras de David Hume realizada por Clarendon Press: *A Treatise of Human Nature*, ed. D.F. Norton y M. J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2000), y se especifica libro, parte, sección y párrafo. Para un elenco de todos los pasajes que tratan aspectos relacionados con la epistemología del testimonio en el *Treatise*, puede verse S. Traiger, “Experience and Testimony in Hume’s Philosophy”, *Episteme* 7:1 (2010), pp. 42-57, en especial la p. 43.

<sup>13</sup> Se cita según la edición crítica de las obras de David Hume realizada por Clarendon Press: *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. T. L. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 2000). La sección 10 corresponde a las pp. 83-99 de esta edición. En adelante esta obra se citará como *EHU*, e irá acompañada del número de sección y el número de párrafo correspondiente a esta edición, omitiendo la parte de sección. Salvo que se indique lo contrario la traducción de los textos o términos de Hume es mía.

que serían polémicos en su época y que lo son actualmente, tras el renacimiento de la cuestión.

Hume mantiene en el *Enquiry* el proyecto general, que había planteado en el *Treatise*, de una ciencia de la naturaleza humana, que hace sinónima de filosofía moral en la primera línea del propio *Enquiry*. Mantiene una gran parte de las ideas que había defendido en el *Treatise*, obra que él mismo ve como temprana aunque conteniendo la sustancia de sus ideas<sup>14</sup>. “Of Miracles” se escribió en una fecha tan temprana como 1736-37 y aunque contempló la posibilidad de publicarla en el *Treatise* (1739), abandonó la idea, para replanteársela, y hacerla efectiva, en la publicación de *Philosophical Essays concerning Human Understanding* (1748), primera versión del *Enquiry*<sup>15</sup>. Este dato es relevante, pues como se verá, “Of Miracles” supone una idea de la inferencia causal que en general es coherente con el planteamiento del *Treatise* tanto como con el más refinado del *Enquiry*<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Para la relación entre el *Treatise* y el *Enquiry* puede verse la historia del *Enquiry* que compone la introducción de Beauchamp a la edición crítica en especial las pp. xi-xvi.

<sup>15</sup> Cfr. *EHU*, p. xii. Las razones por las que no la publicó eran prudenciales, dado lo polémico de la cuestión. Aparentemente, y según Beauchamp, perdido el puesto docente en la Universidad de Edimburgo (1745), ya no le importó publicarla, véase p. xix.

<sup>16</sup> De hecho entre los pasajes del *Treatise* donde podemos encontrar la epistemología del testimonio temprana de Hume se encuentran *THN* I.3.9, §12, donde Hume aborda el problema de la credulidad y *THN* I.3.4: “Of the component parts of our reasonings concerning cause and effect”, específicamente el párrafo 2. En este párrafo del *Treatise* Hume aclara que todas nuestras inferencias causales proceden de impresiones actuales y que incluso en creencias de hechos no actuales —los hechos, como, por ejemplo, que César fue asesinado en el senado en los Idus de marzo— o bien estas las tienen los espectadores de tales hechos, contando con la impresión actual que proporciona el estar presente en aquel momento pasado; o bien, mediante una cadena histórica causal que vincula un testimonio a otro, las tenemos nosotros después, pero fundándonos en el testimonio directo de los espectadores, y así “sin la autoridad bien de la memoria, bien de los sentidos, nuestro entero razonamiento sería quimérico y sin fundamento”. Es conveniente señalar esta aproximación al fenómeno del testimonio en el *Treatise* por la importancia que ha tenido en la epistemología

“Of Miracles”, la sección 10 del *Enquiry*, compone junto con la sección 11, “Of a Particular Providence and a Future State”, los dos capítulos donde Hume aborda el asunto de la religión. En el primero aborda la religión revelada, y los argumentos a favor de una religión que se base en los milagros. En el segundo aborda la religión natural, y el argumento a favor de la existencia de Dios basado en el orden natural. La recepción de “Of Miracles” prestó atención al texto a la luz de las intenciones de Hume, y del tema tratado: los fundamentos de la religión. No obstante, como se verá, algunos autores contemporáneos de Hume, muy especialmente Reid, sí prestaron atención a las posiciones específicamente epistemológicas que Hume defiende en la sección 10. Sin embargo, no es hasta finales del siglo XX cuando “Of Miracles” ha empezado a ser valorado como una pieza de epistemología general, más allá de la polémica sobre el valor del argumento en contra de los testimonios de milagros.

La sección 10 tiene dos partes. En la primera parte Hume anuncia que ha descubierto una prueba (“decisive argument”) que le permite comprobar la veracidad de las supersticiones. A continuación resume un par de ideas suyas que ya había expuesto en otros lugares del *Treatise* y del *Enquiry*<sup>17</sup>, que le sirven como premisas para su argumento. En primer lugar, que sólo la experiencia es guía en cuestiones de hecho, y lo es de modo falible, pues caben distintos grados de certeza a partir de lo que observamos. En segundo lugar, que debemos hacer proporcional nuestra creencia a la evidencia con la que contamos: a veces las experiencias pasadas son una prueba (“proof”) completa de un hecho futuro, que sabremos con certeza que tendrá lugar, otras veces debemos proceder con más cautela y la evidencia con

---

contemporánea, y especialmente en el influyente ensayo de G. E. M. Anscombe “Hume and Julius Caesar”, *Analysis* 34:1 (1973), pp. 1-7, y reimpresso en sus *Collected Papers* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 86-92.

<sup>17</sup> Típicamente *EHU* 4 y 6.

la que contamos a favor de algo no debe exceder su probabilidad (“probability”)<sup>18</sup>.

A continuación, Hume afirma que aplica estos principios a un caso particular: los argumentos basados en el testimonio humano y los informes de testigos directos y espectadores. Luego analiza los casos particulares de argumentos basados en el testimonio de hechos extraordinarios y maravillosos y, a continuación, los argumentos basados en el testimonio de un hecho milagroso. Pasa entonces a dar una definición de milagro, que tiene como consecuencia, teniendo en cuenta todo lo que ha dicho sobre el testimonio, lo que él llama su “máxima general”. Esta “máxima general” es la prueba decisiva para testar un testimonio que pretende establecer la realidad de un milagro: ningún testimonio es suficiente para servir como prueba de un milagro a menos que el testimonio sea de tal clase que el hecho de que sea falso sea aún más milagroso que el hecho que pretende establecer como real<sup>19</sup>. Esta es la parte central de la sección 10 y ha sido objeto de intenso debate tanto en tiempos de Hume como actualmente<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> EHU 10, 4.

<sup>19</sup> EHU 10, 13.

<sup>20</sup> De hecho una de las más debatidas de todo el *Enquiry*. Véase Beauchamp, EHU, pp. lxxxiii-xciii, para un resumen de las principales, entre ellas la del contemporáneo de Thomas Reid y colega dentro de la Universidad de Aberdeen, George Campbell, uno de los receptores contemporáneos de “Of Miracles” que prestó más atención a la cuestión de la validez del testimonio. Hay una antología de las mismas: *Hume on Miracles*, ed. S. Tweyman (Bristol: Thoemmes, 1996) que el propio Beauchamp utiliza como referencia en la edición crítica del *Enquiry*. En cuanto al debate contemporáneo la bibliografía es extensa —desde el clásico de A. Flew, *Hume’s Philosophy of Belief: A Study of His First Enquiry* (London: Routledge and Kegan Paul, 1961); hasta recientes estudios de fuste como el de R. J. Fogelin, *A Defense of Hume on Miracles* (Princeton: Princeton University Press, 2003)— pero hay que destacar críticas notables a la posición de Hume como la de G. E. M. Anscombe en “Hume on Miracles”, en *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics* (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs), eds. M. Geach, y L. Gormally (Exeter: Imprint Academic, 2008), pp. 40-48; o la exposición del problema por parte de D. Pritchard y A. Richmond en “Hume on Miracles”, en *The Continuum*



En la segunda parte de la sección 10 Hume analiza con detalle si los testimonios que de hecho tenemos de milagros, cumplen las características que conjuntamente harían que un testimonio de un milagro fuese aceptable como prueba. Esta parte de “Of Miracles” se adecúa a la literatura anti-deísta de la época, nutriéndose de multitud de ejemplos, en boga entonces, para concluir que ningún milagro puede establecerse como fundamento de ningún “sistema de religión”, y que por tanto —al entender de Hume— la religión cristiana es una cuestión de fe, que subvierte los principios del entendimiento<sup>21</sup>. Esta segunda parte es más un examen de creencias en milagros, una suerte de evaluación *a posteriori* de las condiciones que se han establecido en la primera parte de la sección 10<sup>22</sup>. Lo interesante para el propósito de esta investigación es la caracterización general del fenómeno del testimonio que Hume proporciona en la primera parte.

---

*Companion to Hume*, eds. A. Bailey y D. O’Brien (London: Continuum, 2012), pp. 227-224; ambos tratan el problema de los milagros en Hume a la luz de una crítica a su concepción general del testimonio. Para una crítica que toma en consideración aspectos más amplios, como, por ejemplo, las afinidades entre la postura de Hume y algunas posturas teológicas todavía recientes en época de Hume, véase A. MacIntyre, “Hume, Testimony to Miracles, the Order of Nature, and Jansenism”, en *Faith, Scepticism and Personal Identity: a Festschrift for Terence Penelhum*, eds. J. J. MacIntosh y H. A. Meynell (Calgary: University of Calgary Press, 1994), pp. 83-99. B. McMyler, en *Testimony, Trust and Authority* (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 19-37, expone una historia de la epistemología del testimonio en la que también da cuenta de cómo en los albores de los tiempos modernos se pasa del concepto de fe humana al concepto de probabilidad inductiva, y cómo determinadas posiciones teológicas y filosóficas, relacionadas con el jansenismo y la *Lógica* de Port-Royal median en esta transmisión hasta Hume.

<sup>21</sup> *EHU* 10, 41.

<sup>22</sup> Es la primera parte la aportación más original de Hume. Para las ideas de Hume sobre la religión, su epistemología de la religión y el contexto del debate sobre la religión y la teología racional en la Ilustración Escocesa, véase M. A. Stewart, “Religion and Rational Theology”, en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. A. Broadie (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 31-59.

En tiempos recientes ha sido Coady quien ha vuelto a llamar la atención sobre el valor de la sección 10, en “Testimony and Observation”<sup>23</sup>, material que luego reelaboraría en la monografía central del debate contemporáneo en torno al testimonio: *Testimony: A Philosophical Study*<sup>24</sup>. El contenido de la sección 10, y en especial su primera parte le sirve a Coady para identificar una de las posiciones dentro del debate en torno al fenómeno del testimonio: el reduccionismo. Interesa exponer la interpretación que Coady hace de Hume por dos razones, la primera porque la interpretación de Coady supone una suerte de *visión recibida*<sup>25</sup> en el debate sobre la naturaleza del testimonio, referencia con respecto a la cual se han ido tomando en la epistemología contemporánea distintas posiciones que han hecho desarrollar la sub-disciplina<sup>26</sup>; y, la segunda porque en el examen de la

<sup>23</sup> “Testimony and Observation”, *American Philosophical Quarterly* 10:2 (1973), pp. 149-155.

<sup>24</sup> El capítulo 4 de esta monografía ‘Testimony, Observation, and the Reductive Approach’ se corresponde —con pequeños cambios— con el artículo de 1973. En adelante para la interpretación y posturas de Coady la referencia principal es la monografía.

<sup>25</sup> “Hume is, indeed, one of the few philosophers I have read who has offered anything like a sustained account of testimony and if any view has a claim to the title of the ‘received view’ it is his”, Coady, “Testimony and Observation”, p. 149. M. Welbourne señala que “Hume is the classic sinner”, “The Community of Knowledge”, *The Philosophical Quarterly* 31:125 (1981), p. 312.

<sup>26</sup> Así lo reconocen Traiger, “Humean Testimony”, *Pacific Philosophical Quarterly* 74:2 (1993), p. 142; y “Experience and Testimony in Hume’s Philosophy”, *Episteme* 7:1 (2010), pp. 42-57; y P. Faulkner, “David Hume’s Reductionist Epistemology of Testimony”, *Pacific Philosophical Quarterly* 79:4 (1998), p. 303: “Thus Hume’s position has been used as a foil in setting up an anti-reductive epistemology of testimony”, y en n. 2, p. 311 menciona a Coady, F. F. Schmitt y M. O. Webb como ejemplos de esta toma de posiciones con respecto a Hume. Sin embargo Schmitt, “Justification, Sociality, and Autonomy”, *Synthese* 73:1 (1987), n. 4, p. 75; y Webb, “Why I Know About as Much as You: A Reply to Hardwig”, *The Journal of Philosophy* 90:5 (1993), p. 261, n. 2 y p. 263, n. 5 reconocen su deuda con Coady. Webb asimismo señala que el artículo de Anscombe “Hume and Julius Caesar” —del mismo año que el de Coady— trata algunos problemas similares, y del mismo modo Welbourne, en “The Community of Knowledge”, p. 312; y Traiger en ambos artículos

interpretación de Coady la crítica contemporánea ha refinado la interpretación de Hume e interesa saber si una de las primeras críticas a Hume, la de Reid —a su vez determinante de una gran parte de las posiciones contemporáneas— depende de una interpretación correcta de Hume.

## 1.2. La interpretación de C. A. J. Coady

Coady pretende en su ensayo *Testimony: A Philosophical Study*, acotar el problema epistemológico con respecto al testimonio y justificar desde el punto de vista filosófico la suposición de que fiarse (“trust”) de lo que nos dicen los demás es fundamental para mantener una vida epistémica mínima. Para esto plantea un estudio dividido en cinco secciones: “The Problematic”, “The Tradition”, “The Solution”, “The Puzzles”, “The Applications”, que forman un sistema de coordenadas para toda una nueva sub-disciplina dentro de la epistemología contemporánea de corte analítico, esto es, un conjunto de problemas y un vocabulario común, que han originado diversos debates conectados<sup>27</sup>.

En la primera sección, “The Problematic”, Coady acuña los términos “reduccionista” y “fundamentalista” para identificar las dos principales posiciones con respecto al modo en que estamos justificados racionalmente en nuestra dependencia del testimonio proporcionado por los demás. Coady identifica cuatro propuestas de justificación: la *respuesta puritana*, la *respuesta reduccionista*, la *respuesta*

---

citados arriba. El título del primer artículo de este último, “Humean Testimony”, hace uso de la expresión acuñada por Schmitt, un juego de palabras, para etiquetar como tipo la concepción humeana del testimonio. S. Wright dice que “Coady’s arguments are still a microcosm of the general debate about the justification of testimony”, en “Hume on Testimony: A Virtue-Theoretic Defense”, *History of Philosophy Quarterly* 28: 3 (2011), pp. 247-265.

<sup>27</sup> Como se verá, esto no significa que el problema epistemológico del testimonio no se haya abordado antes, sólo que quien articula el problema central y sus derivados, así como gran parte del vocabulario que emplea la investigación posterior es Coady.

*fundamentalista* y la *respuesta fin-de-la-epistemología* (“the end-of-epistemology response”)<sup>28</sup>.

La respuesta puritana consiste en negar, o al menos en tachar de problemático, el estatus de conocimiento, en sentido estricto, que tenga una creencia de origen testimonial. Platón y Collingwood son dos ejemplos de esta postura. La *respuesta fin-de-la-epistemología*, ejemplos de la cual son la *epistemología naturalizada* de Quine y la *epistemología evolutiva* de Popper, no contemplan el testimonio como un problema epistemológico, ya que rechazan la idea tradicional —de origen fundacionalista— de justificación, con respecto a la cual el testimonio resulta un fenómeno problemático y elusivo. Independientemente de si esto es así o no, las posiciones principales que Coady identifica son la *respuesta reduccionista* y la *respuesta fundamentalista*<sup>29</sup>, que son las que reciben un tratamiento profundo en el ensayo de Coady y tendrán fortuna en la investigación posterior.

Coady identifica como arquetipo de la respuesta reduccionista a la propuesta de Hume, y es a él a quien le dedicará el extenso estudio del Capítulo 4, con el que abre la sección de “The Tradition”<sup>30</sup>, y en el que perfilará lo que él denomina la *visión recibida*, con respecto a la cual construye su argumentación positiva en la sección “The Solution”<sup>31</sup>.

Se seguirá para exponer a Hume esta interpretación de Coady, para a continuación ver si hace o no justicia a la concepción humeana del testimonio.

---

<sup>28</sup> Coady, *Testimony*, pp. 21-24.

<sup>29</sup> Coady, *Testimony*, pp. 22-23. Identificada en la literatura posterior como anti-reduccionista.

<sup>30</sup> Coady, *Testimony*, pp. 79-129.

<sup>31</sup> Coady, *Testimony*, pp. 132-176.

Hume, en la parte de la sección 10 que dedica a las características generales del testimonio reconoce tanto la utilidad como el papel de evidencia desempeñado por el testimonio:

[N]o hay una especie de razonamiento más común, más útil, e incluso necesario para la vida humana, que aquel que se deriva del testimonio de los hombres y de los informes [reports] de testigos y espectadores<sup>32</sup>.

Esta es una de las primeras ocasiones en que se reconoce de modo explícito la importancia y la inevitabilidad del testimonio, lo que se puede denominar *dependencia de largo alcance*, para la vida humana en la epistemología moderna<sup>33</sup>.

A partir de aquí Hume procede a una doble reducción, según Coady la parte esencial de su teoría. La primera reducción consiste en que Hume reduce la inferencia inductiva a una especie de observación y las consecuencias que esta conlleva. La segunda reducción es la del testimonio como una forma de evidencia o apoyo (“reasoning”) a una especie de inferencia inductiva. Como conclusión el testimonio —o más precisamente: el ejercicio de la toma del testimonio como evidencia en la forma de inferencia inductiva— viene a ser una especie de observación<sup>34</sup>.

En efecto, el párrafo que se acaba de citar es justo en el que Hume anuncia que va a aplicar los principios del razonamiento sobre cuestiones de hecho —el razonamiento inductivo— a un caso particular, este, el del testimonio. Con respecto al testimonio sólo la experiencia debe ser nuestra guía, y esta guía no es infalible. Observamos que un fenómeno no se da invariablemente y que todos los efectos no se siguen con igual certeza de sus supuestas causas y por

---

<sup>32</sup> EHU 10, 5.

<sup>33</sup> “Far-reaching Dependence Thesis” es una expresión acuñada por J. Adler, precisamente en referencia al texto citado de Hume, en “Epistemological Problems of Testimony”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E. N. Zalta et al. (2009), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/testimony-episprob>, cap. 1.

<sup>34</sup> Coady, *Testimony*, p. 79.

tanto en nuestros razonamientos concernientes a cuestiones de hecho caben diferentes grados de garantía o fiabilidad (“assurance”), desde la mayor de las certezas hasta “la más baja especie de razonamiento moral”<sup>35</sup>. En los casos en los que la experiencia pasada no es una prueba (“proof”) completa de un evento futuro (que corresponde a nuestra máxima certeza), se deben sopesar experiencias opuestas, y considerar qué probabilidad (“probability”) tiene el evento futuro. Esta proporciona la medida de la evidencia:

En todos los casos debemos sopesar las experiencias [“experiments”] opuestas, allí donde sean opuestas, y descontar el número más pequeño del grande, para conocer la fuerza exacta de la evidencia superior.

Aplicando estos principios a un caso particular, podemos observar que no hay una especie de razonamiento más común...<sup>36</sup>

Hume por tanto va a aplicar los principios, que corresponden al razonamiento inductivo al fenómeno del testimonio. La primera reducción de la que habla Coady consiste en limitar la evidencia con la que contamos de que acontecerá un evento futuro a la probabilidad de que ocurra, justificada por el nivel de regularidad de eventos pasados. La inferencia inductiva conlleva sólo probabilidad, no completa certeza, y procede de la observación de experiencias opuestas. La segunda es la reducción del testimonio precisamente a este tipo de inferencia inductiva. Tal como Hume expone a continuación del pasaje citado:

De esta especie de razonamiento uno puede, quizás, negar que esté fundada en la relación de causa y efecto. No voy a discutir ni una palabra. Será suficiente observar que nuestra garantía en cualquier argumento de esta clase se deriva de no otro principio que nuestra observación de la veracidad del testimonio humano, y de la usual conformidad de los hechos a los informes de los testigos. Al ser una máxima general que ningún objeto tiene una conexión con otro

---

<sup>35</sup> *EHU* 10, 3.

<sup>36</sup> *EHU* 10, 5.

susceptible de ser descubierta, y que todas las inferencias que podemos hacer de uno a otro están fundadas meramente en nuestra experiencia de su constante y regular conjunción, es evidente que no debemos hacer una excepción a esta máxima en favor del testimonio humano, cuya conexión con cualquier otro evento parece en sí misma tan poco necesaria como cualquier otra<sup>37</sup>.

Este es el texto central de Hume, y en este Hume dice con precisión que el testimonio como evidencia se ciñe a las reglas que él ha especificado para el razonamiento inductivo:

- (1) Fiabilidad es garantía en la conformidad entre dos hechos (“object”): los hechos declarados en un testimonio y las declaraciones de los testigos.
- (2) Ningún hecho tiene una conexión *a priori* con otro, las inferencias que podemos hacer de uno a otro se fundan sólo en nuestra experiencia de su conjunción constante y regular.
- (3) El razonamiento basado en el testimonio está fundado en las relaciones causa-efecto.
- (4) El razonamiento basado en el testimonio es una inferencia causal.
- (5) Nuestra observación de que un testimonio es fiable es hacer una inferencia causal de la declaración al hecho.
- (6) Esta inferencia causal estaría garantizada si usualmente se diera la veracidad del testimonio humano, esto es, una conformidad (causal) de los hechos declarados y las declaraciones.
- (7) Esta veracidad usual se puede observar.
- (8) Al poder observar esta veracidad usual, podemos tener garantía (“assurance”) para nuestros razonamientos basados en el testimonio.
- (9) El razonamiento basado en el testimonio es una inferencia causal garantizada.

---

<sup>37</sup> EHU 10, 5.

∴ El testimonio es una fuente de evidencias fiable.

Nuestra confianza en que el testimonio es fiable se deriva exclusivamente de la observación de la conjunción constante y regular entre los hechos y las declaraciones del testigo de los hechos.

No hay por qué hacer ninguna excepción con el testimonio, no hay ningún tipo de conexión necesaria entre un testimonio y el hecho que atestigua<sup>38</sup>. Siendo  $x$  un hecho, de la declaración de que  $x$  es el caso no se sigue que  $x$  sea el caso. No hay nada en la declaración de  $x$  que nos diga que efectivamente ha tenido lugar, y que por tanto el testimonio sea verdadero.

Por otro lado, Hume dice que sabemos que la memoria es fiable en cierto grado (que la gente cuando testimonia se acuerda de lo que ha visto), que los seres humanos tienen comúnmente las tres características que indica de *inclinación a la verdad*, un *principio de probidad*, y *sensibilidad a la vergüenza* (cuando se les coge en una falsedad), esta es la premisa (7) que se especifica en el desglose arriba realizado de su argumento<sup>39</sup>:

[S]i no fueran estas, como digo, cualidades descubiertas por la experiencia, inherentes a la naturaleza humana, no deberíamos poner ni la más mínima confianza en el testimonio humano<sup>40</sup>.

Al observar la naturaleza humana descubrimos la conjunción usual entre hechos y declaraciones, y obtenemos por tanto mediante esta observación la confianza en el testimonio. La tendencia observable a decir la verdad y la costumbre que tenemos los seres humanos de sentir vergüenza cuando descubren que no decimos la verdad nos prueban *a posteriori* que el testimonio humano es fiable. Es posible mostrar que hay una conexión entre lo que dicen los seres humanos y la realidad, pero sólo *a posteriori*, porque esto es lo que se acostumbra a observar

---

<sup>38</sup> EHU 10, 5.

<sup>39</sup> EHU 10, 5.

<sup>40</sup> EHU 10, 5.



en la naturaleza humana. Como dice más adelante en el texto, justo cuando va a abordar la cuestión de los testimonios sobre hechos maravillosos y milagros:

La razón por la que prestamos cualquier crédito a testigos e historiadores no se deriva de ninguna conexión que percibamos *a priori* entre el testimonio y la realidad, sino porque estamos acostumbrados a encontrar una conformidad entre ellos<sup>41</sup>.

Lo que Hume hace es, tal como ha anunciado, aplicar los principios del razonamiento inductivo al fenómeno del testimonio para concluir que son las costumbres observables de la sinceridad y la vergüenza las que nos sirven para mostrar por qué el testimonio, como evidencia, es común, útil y necesario en la vida humana. De hecho, tomar un testimonio como evidencia sería un tipo de razonamiento inductivo, un tipo de razonamiento inductivo a partir de las experiencias pasadas, aquellas que tenemos de testimonios pasados.

Hume precisa cómo se da este tipo de inducción. Si el papel que el testimonio desempeña como evidencia deriva de la experiencia pasada, variará su grado de evidencia, y se le considerará una prueba o una evidencia de probabilidad si la conjunción entre un tipo de testimonio (“kind of report”) y un tipo de realidad (“kind of object”) se ha demostrado en el pasado que ha sido constante o, en cambio, variable. La base inductiva sobre la que concluimos si un testimonio es fiable, o no, son tipos de testimonio sobre parcelas concretas de la realidad.

Al igual que pasa con cualquier otro tipo de evidencia, una evidencia testimonial pierde su fuerza como tal al enfrentarse a la experiencia contraria. E incluso si descubrimos superioridad en una de dos experiencias contrarias, y la primera vence como tal a la hora de sopesar las dos, también disminuye la seguridad que podemos tener en esta misma en proporción a la fuerza de la evidencia vencida. Es esta la manera con la que Hume procede a la segunda reducción de la que habla

---

<sup>41</sup> *EHU* 10, 8.

Coady: una vez que el testimonio se convierte en una inferencia inductiva, todo se reduce a su vez a una cuestión de observación y de cálculo de probabilidades en función de la constancia de los fenómenos observados.

Un testimonio concreto puede servir como buena evidencia si es del tipo de testimonio que por experiencia sabemos se ha mostrado fiable a lo largo del tiempo, y esta fiabilidad consiste en que tenga determinado grado de probabilidad. Y esto se puede generalizar para todo tipo de testimonio. La práctica humana del testimonio (lo que Coady denomina el testimonio como *institución*<sup>42</sup>) es fiable para Hume porque tiene el aval de la experiencia. En este sentido se puede decir que Hume reduce el testimonio como fuente de conocimiento a la experiencia, porque es la experiencia la que valida el testimonio como una fuente fiable del conocimiento de determinadas parcelas de la realidad, aquellas a las que no llegamos con nuestra experiencia directa.

Hume es, por tanto, un reduccionista. El papel del testimonio en la vida cognitiva humana es inexcusable, pero esto no significa que el testimonio sea una evidencia de tipo básico. El testimonio como evidencia, como garantía para que una proposición verdadera pase a ser conocimiento, está garantizado a su vez por una inferencia de tipo empírico, inductiva en concreto. El testimonio es por tanto una fuente de evidencia derivada, que obtiene su legitimidad de otra fuente.

El aval de la experiencia consiste en que la experiencia nos muestra —necesariamente *a posteriori*— que el testimonio es fiable, ya que encontramos costumbres inherentes a la naturaleza humana, *la inclinación a la verdad, el principio de probidad y la sensibilidad a la vergüenza*, que nos lo indican. Cuál sea el grado de fiabilidad, depende ya del tipo de testimonio y de la parcela de realidad concreta sobre la que se testimonia.

---

<sup>42</sup> Coady, *Testimony*, p. 80.

Es conveniente hacer una precisión que no hace Coady, pero que es consistente con su presentación de la posición de Hume. Coady habla de dos reducciones. La primera reducción consiste en que Hume reduce la inferencia inductiva a una “especie de observación y las consecuencias que esta conlleva”<sup>43</sup>. La segunda es la reducción del testimonio y su validez a una especie de inferencia inductiva. Debe precisarse en qué consiste esta reducción y si son más de una, dado que Hume habla de dos clases de inferencia inductiva muy distintas.

En primer lugar, Hume habla del conjunto de inferencias inductivas que hacemos del comportamiento humano y que nos llevan a establecer una serie de características del ser humano: la *inclinación a la verdad*, el *principio de probidad* y la *sensibilidad a la vergüenza*. Son estas las costumbres que, tras su observación, terminan avalando la validez del testimonio en general.

En segundo lugar, Hume habla de otra clase de inducción. Esta clase tendría como extensión aquellas inferencias inductivas que hacemos a partir de los testimonios de determinado tipo, para ver cuál es su grado de fiabilidad y establecer por tanto la probabilidad de certeza de un nuevo ejemplar de este tipo al que hacemos frente, de tal modo que para un nuevo razonamiento que contiene este nuevo ejemplar de testimonio como evidencia, sabemos cuál es el grado de garantía que tenemos.

Son dos clases de inducciones distintas, ya que la primera es el conjunto de inducciones que toma como base la serie de ocasiones en que los seres humanos han dicho la verdad, por probidad o vergüenza, y la segunda la serie de ocasiones en que los testimonios de un tipo se han mostrado fiables.

Ahora bien, la reducción del testimonio a una inferencia inductiva no es la misma si es una inducción u otra a la que hacemos referencia. Aquí es útil la distinción de Coady entre un testimonio concreto y la práctica general del testimonio (el testimonio como institución). La

---

<sup>43</sup> Coady, *Testimony*, p. 79.

primera inferencia inductiva da validez a la práctica general del testimonio. La práctica del testimonio es fiable en última instancia porque podemos observar determinadas costumbres humanas. La segunda inferencia inductiva es la que da validez a un testimonio concreto (o tipo de testimonio) si lo introduzco como parte de mis razonamientos. Un testimonio concreto (o un tipo de testimonio) es fiable en última instancia porque el grado de probabilidad que nos da la serie histórica de su tipo es aceptable.

Estamos por tanto frente a dos reducciones distintas del testimonio a una inferencia inductiva, la reducción de la validez de la institución y la reducción de la validez de un testimonio concreto.

Son, por tanto, tres, y no dos, reducciones las que se puede interpretar que realiza Hume, siempre siendo consistentes con Coady. En primer lugar, la reducción de la inferencia inductiva a un tipo de observación. Y, en segundo lugar, las dos reducciones en paralelo del testimonio: como práctica y como ejemplar, a dos inferencias inductivas distintas.

Esta distinción está latente en Coady, aunque no la explota, porque él mismo hace referencia al testimonio como institución<sup>44</sup> y no es inconsistente con su interpretación. Sin embargo, es conveniente precisar que las interesantes son la segunda y la tercera. La etiqueta de reduccionista a la postura de Hume con respecto a la justificación del testimonio no se refiere a la visión —que puede ser reduccionista en otro sentido— que él muestra del razonamiento inductivo, sino a la relación entre el testimonio y el razonamiento inductivo. El razonamiento inductivo es el procedimiento de justificación de las creencias obtenidas y avaladas mediante lo que nos cuentan los demás, los testimonios. De hecho, puede obviarse la diferencia entre la segunda reducción y la tercera, pues puede concebirse la tercera reducción, la que establece que la práctica del testimonio como tal tiene que avalarse por el procedimiento inductivo, como una generalización que hace el epistemólogo a partir de la forma en que nos conducimos con tipos de

---

<sup>44</sup> Coady, *Testimony*, p. 80.

testimonios concretos, esto es, concediéndoles grados de probabilidad a partir del índice de correlación con los hechos de la serie experimentada de testimonios del mismo tipo. Hume viene a ser el paradigma de reduccionista en este sentido. Cada sujeto epistémico tiene que acudir a una fuente de conocimiento más básica que el testimonio, la experiencia, para avalar sus creencias a partir de lo que le cuentan los demás, y, en definitiva, la racionalidad de la práctica o la fuente del testimonio queda avalada por la experiencia.

De esto se puede colegir que en Hume la perspectiva *interna*, el punto de vista de la primera persona, coincide con la perspectiva *externa*, el punto de vista de la tercera persona. Lo que uno hace para garantizar sus creencias de origen testimonial es lo mismo que un estudioso de “la Ciencia del Hombre” hace a la hora de dar por garantizado el procedimiento testimonial: acudir a la experiencia para, a partir de las correlaciones pasadas entre lo que se dice y lo que de hecho pasa, hacer una generalización.

La siguiente precisión es que la inferencia inductiva del segundo tipo nos lleva a establecer, experimentalmente, un comportamiento disposicional por parte de otros sujetos epistémicos: la *inclinación a la verdad*, el *principio de probidad* y la *sensibilidad a la vergüenza*. La posición de Hume no es que la justificación de una creencia de origen testimonial resida en que son producto de estas disposiciones por parte del testigo, del hablante, por mucho que sean disposiciones de la naturaleza humana, características inherentes a nuestro modo de ser. La justificación se basa en el hecho de que son disposiciones observables y que por tanto son susceptibles de ser constatadas de manera no testimonial. Hume apunta al hecho de que por defecto los seres humanos tienden a decir la verdad, son veraces, probos y prefieren que no se les detecte en una falsedad. Sin embargo, esto no es fundamento de nada, estas disposiciones dan como resultado afirmaciones veraces, la garantía de que lo son, en cambio, es el hecho de que es constatable la veracidad de las afirmaciones mediante nuestra experiencia.

### 1.3. La crítica de C. A. J. Coady

Coady hace una crítica a las tesis reduccionistas de Hume. Esta crítica se basa en tres aspectos. En primer lugar, la ambigüedad en la que cae Hume a la hora de usar los términos “experiencia” y “observación”. En segundo lugar, el problema fundamental que surge a la hora de establecer la práctica del testimonio como fiable sólo *a posteriori*. Y, en tercer lugar, la propia fuente de la que Hume extrae su idea de que la fiabilidad del testimonio procede de la experiencia: la analogía con la detección de una falsedad. Las tres críticas llevan a Coady a etiquetar de inviable el proyecto reduccionista de Hume, y, de esa manera, desafiar lo que Coady denomina la *visión recibida*, la concepción heredada sobre el estatus epistemológico del testimonio, revelando que lo que está detrás del reduccionismo es el individualismo epistemológico y el ideal del *conocimiento autónomo*, o de *autonomía epistémica*, central en la tradición empirista, para pasar luego a defender su propia concepción del testimonio<sup>45</sup>.

#### 1.3.1. La crítica basada en la ambigüedad del término “experiencia”

En primer lugar Coady recupera un argumento que formó parte del argumento central de la crítica, contemporánea a Hume, realizada por George Campbell en su *A Dissertation on Miracles* (1762)<sup>46</sup>. Coady

---

<sup>45</sup> Coady insiste en el capítulo 4 (*Testimony*, p. 80) en algo que ya había mencionado en el capítulo 1 (*Testimony*, pp. 22-23), que la tesis reduccionista no es una posición histórica sobre el testimonio sino una tendencia actual, poniendo en ambos capítulos como ejemplo a J. L. Mackie, que en “The Possibility of Innate Knowledge”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 70 (1969/70), pp. 245-257, defiende que un reduccionismo de este tipo es esencial para el ideal de *conocimiento autónomo*.

<sup>46</sup> El título completo es *A Dissertation on Miracles, Containing an Examination of the Principles Advanced by David Hume, Esq. in an "Essay on Miracles, una reproducción de la edición de 1762 es A Dissertation on Miracles* (New York: Garland, 1983). Coady especifica que, aunque Campbell adelanta parte de su

señala un uso ambiguo por parte de Hume del término “experiencia”<sup>47</sup> o de la expresión humeana “nuestra experiencia”. La tesis reduccionista tal como la ha expuesto Hume es en términos generales la idea de que confiamos en el testimonio porque la experiencia ha mostrado que este es fiable. Ahora bien, en una afirmación como esta “experiencia” puede significar dos cosas muy distintas. “Experiencia” puede significar la observación individual (el conjunto de cosas que uno ha observado) o la experiencia común (lo que un grupo de personas ha observado, como cuando decimos “la experiencia de nuestra empresa en el sector avala nuestra competitividad”).

Coady analiza primero el segundo caso, si Hume habla de experiencia común. En este caso si el tipo de experiencia al que se refiere Hume es la experiencia que tenemos en común los seres humanos, entonces Hume estaría cometiendo una *petitio principii*. Coady dice que si a lo que Hume se refiere con “nuestra” en expresiones como “nuestra experiencia de su constante y regular conjunción”<sup>48</sup> es a la experiencia común de la humanidad y no a las observaciones solitarias de David Hume, entonces la fiabilidad del testimonio como institución, supone Coady, está a la par que nuestra confianza en las leyes de la naturaleza, establecidas gracias a una “firme e inalterable experiencia”<sup>49</sup>, que, indica Coady, hace referencia a la experiencia común del género humano. Prueba de ello es que el que se haga referencia a la experiencia común y no a la individual es un elemento imprescindible en su argumentación en contra de los milagros y en la

---

argumento, él no tenía noticias del libro de Campbell cuando escribió “*Testimony and Observation*”, el artículo previo a la monografía, véase *Testimony*, p. 99, n. 10.

<sup>47</sup> Coady, *Testimony*, pp. 80-81.

<sup>48</sup> *EHU* 10, 5.

<sup>49</sup> *EHU* 10, 12.

apelación a las leyes de la naturaleza para argumentar en contra de la veracidad de los testimonios sobre milagros<sup>50</sup>.

Ahora bien, si entendemos que Hume dice que la experiencia común nos muestra que el testimonio es fiable entonces caemos en una circularidad viciosa, puesto que el fenómeno de la experiencia común es en parte, si no totalmente, la suma de los testimonios de distintos individuos. Como dice Coady:

---

<sup>50</sup> Coady señala que pueden encontrarse como apoyo otras ocasiones en que Hume mezcla observación personal y experiencia común en otros textos, por ejemplo en el *Treatise*. El pasaje del *Treatise* al que hace referencia Coady es *THN* I.4.2, §20. Cfr. *Testimony*, pp. 80-81. Por otra parte, En este punto la argumentación de Coady es débil sin necesidad. En primer lugar porque a Coady no le hace falta suponer que Hume pone a la par nuestra confianza en el testimonio como institución y nuestra confianza en las leyes de la naturaleza, pues de hecho es el propio Hume el que establece que él ha aplicado al caso del testimonio los mismos principios que a los fenómenos naturales: “It being a general maxim, that no objects have any discoverable connexion together, and that all the inferences, which we can draw from one to another, are founded merely on our experience of their constant and regular conjunction; it is evident, that we ought not to make an exception to this maxim in favour of human testimony, whose connexion with any event seems, in itself, as little necessary as any other” (*EHU* 10, 5). Tanto el testimonio como la realidad acerca de la que versa son fenómenos que siguen el mismo patrón que cualquier otro par de eventos naturales. Y, por tanto, la relación entre ellos obedece a principios generales a los que hemos llegado mediante inferencias inductivas. La fiabilidad del testimonio como práctica y la fiabilidad de las leyes naturales son del mismo tipo. Y, en segundo, lugar porque Hume hace un uso amplio de expresiones que razonablemente pueden interpretarse como referentes a la experiencia común, tal como las que Hume emplea justo antes del pasaje citado: “It will be sufficient to observe, that our assurance in any argument of this kind is derived from no other principle than our observation of the veracity of human testimony, and of the usual conformity of facts to the reports of witnesses” (*EHU* 10, 5), así como justo después: “Were not these, I say, discovered by experience to be qualities, inherent in human nature, we should never repose the least confidence in human testimony” (*EHU* 10, 5). En estos pasajes Hume hace referencia claramente al testimonio como práctica y en ellos se puede interpretar razonablemente que Hume hace referencia no a las observaciones de un individuo sino a la experiencia común de la humanidad. Sean o no débiles las pruebas de Coady para mostrar cómo Hume se desliza entre observación individual y experiencia común, la conclusión de Coady sí es válida.



La idea de tomar en serio las observaciones de otro, la experiencia de otro, ya requiere de nosotros tomar su testimonio (esto es, informes de lo que ellos observan) igual de seriamente. Es absurdo decir de sus observaciones que forman la mayor parte de nuestra justificación para tomar en serio sus informes cuando tenemos que tomar en serio sus informes para saber cuáles son sus observaciones<sup>51</sup>.

Cualquier experiencia que no consista en mis observaciones individuales directas, sino que esté compuesta por las de otros, se puede tomar como evidencia sólo a través del testimonio de los demás, y por lo tanto apelar a la experiencia de los demás para fundamentar el testimonio es una *petitio principii*, supone aquello que debe fundamentarse, esto es, que el testimonio es fiable. Por tanto, la tesis reduccionista es inviable si con “experiencia” quiere decirse experiencia común, puesto que no puede fundamentarse la fiabilidad de la práctica del testimonio en la experiencia de otras personas sin presuponer la fiabilidad de la práctica del testimonio. No se puede reducir la fiabilidad de la práctica del testimonio a la fiabilidad de la experiencia.

Ahora bien, queda por ver si por “experiencia” Hume quiere decir observación individual, y si las expresiones que hacen referencia a la primera persona del plural son meramente retóricas, de tal modo que sean nuestras observaciones individuales las que nos muestran que el testimonio es fiable. Esta interpretación es la más interesante porque es precisamente la que encaja mejor con el ideal empirista y la que se mantiene en la tradición reduccionista<sup>52</sup>.

Según esta interpretación confiamos en el testimonio porque la experiencia individual, nuestras propias observaciones, nos muestran que éste es fiable. Cada uno observa por sí mismo que hay una conjunción constante entre lo que la gente dice y cómo son las cosas.

---

<sup>51</sup> Coady, *Testimony*, p. 81.

<sup>52</sup> Por ejemplo la interpretación de Mackie a la que hace referencia Coady, cuyo ideal de *conocimiento autónomo* supone que en la base está la experiencia individual. Cfr. *Testimony*, pp. 81-82.

Y, como precisa Coady, haciendo referencia a tipos de testimonio concretos:

De modo más específico, cada uno de nosotros observa por sí mismo una conjunción constante entre tipos de informe y tipos de situación de tal modo que tenemos buenos fundamentos inductivos para esperar que esta conjunción continúe en el futuro<sup>53</sup>.

Coady dice que esta posición, en términos generales, es sencillamente falsa. Es absurdo sugerir que hemos realizado individualmente la cantidad de trabajo de campo que requeriría de un individuo esta interpretación. Hay montones de cosas que sí conocemos pero que de ninguna manera hemos observado y que, por supuesto, otros sí las han observado, y lo han hecho por nosotros, sin embargo esto no sería así según el tipo de interpretación reduccionista, que requiere la observación individual<sup>54</sup>.

La parte más problemática de esta interpretación es que Hume ha hecho referencia a tipos de testimonio y tipos de realidad:

Y como la evidencia, derivada de testigos y del testimonio humano, se funda en la experiencia pasada, así de esta forma varía con la experiencia, y se la considera como una prueba o una probabilidad, dependiendo si la conjunción entre una clase particular de informe y una clase de objeto se encuentre que es constante o variable<sup>55</sup>.

Y teniendo en cuenta esto, un reduccionista bien podría decir que, como la conjunción, conexión o correlación, en nuestra experiencia es entre *clases* de informe y *clases* de objeto o parcelas de realidad, la cantidad de trabajo epistémico que habría que hacer es viable desde el punto de vista individual.

---

<sup>53</sup> Coady, *Testimony*, p. 82.

<sup>54</sup> Coady, *Testimony*, pp. 82-83.

<sup>55</sup> *EHU* 10, 6.

La crítica de Coady consiste en decir que queda por ver qué quiere decir exactamente Hume con “una clase particular de informe y una clase de objeto”. Porque si bien Hume está pensando en el tipo de conexión entre hechos o fenómenos con el que se establecen leyes causales, estas son entre clases de objeto, y el término “clase de objeto” no es ambiguo, mientras que sí lo es “clase de informe”<sup>56</sup>.

Podemos suponer que “clase de informe” hace referencia o bien al tipo de hablante que proporciona el testimonio, o bien, al tipo de contenido que el testimonio contiene. Si es lo primero (Coady dice que algunas observaciones de Hume parecen indicar esto<sup>57</sup>) está claro que lo que define a un tipo concreto de hablante, lo que lo distingue como un tipo de hablante y no otro, es una característica relevante epistémicamente, no una característica externa como la altura o el color de la piel. Por tanto, podemos pensar que hace referencia a algún tipo autoridad, pericia o credenciales de este tipo. De esta forma la interpretación reduccionista vendría a decir, según Coady, que:

[N]osotros nos fiamos del testimonio porque cada uno de nosotros ha observado personalmente una correlación entre informes expertos (o autorizados) y las clases de situación de las que se informa en un amplio número de casos<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Coady, *Testimony*, p. 83.

<sup>57</sup> Coady no dice cuáles, pero podría suponerse que afirmaciones como: “A man delirious, or noted for falsehood and villany, has no manner of authority with us”, en *EHU* 10, 5 —después de establecer que la *inclinación a la verdad*, el *principio de probidad* y la *sensibilidad a la vergüenza*, cualidades inherentes a la naturaleza humana y descubiertas por la experiencia proporcionan credibilidad general al testimonio— pueden dar a entender que Hume tiene en mente un tipo de hablante con un grado concreto de credibilidad. Y en *EHU* 10, 8, cuando hace referencia al crédito que prestamos a testigos e *historiadores*, parece que tiene en mente un tipo de hablante que goza de una credibilidad especial. En cualquier caso, aunque no tengamos evidencias más claras de que Hume va en esa dirección, es un tipo de interpretación razonable, dada la ambigüedad del término “clase de informe”.

<sup>58</sup> Coady, *Testimony*, p. 83.

Llama la atención que Coady no critique esta interpretación por el lado más obvio, la de la falsa generalización o inducción precipitada que Hume cometería, si el sentido de su expresión “clase de informe” es el de testimonio experto. Por un lado, es obvio que no todos los testimonios lo son de expertos y, por otro, no es del todo consistente esta interpretación con la afirmación del propio Hume en el pasaje central de la sección 10 del *Enquiry* sobre el papel tan amplio que el testimonio tiene en nuestra vida epistémica, la *dependencia de largo alcance* que tenemos del testimonio, una postura, como se ha dicho, pionera.

Sin embargo, obviando esta crítica, interesa saber si aun así Hume está pensando en algún tipo de pericia o autoridad como el tipo de testimonio genuino. La crítica de Coady es que para una interpretación reduccionista el concepto de testimonio experto es problemático. El problema aparece cuando tenemos que ver si alguien es un experto o una autoridad en la materia, porque no es una característica susceptible de ser inspeccionada de la misma forma en que lo son la altura o el color de la piel.

Que alguien sea experto en un asunto es o bien conocido por el testimonio de otros, o bien observando un número considerable de sus informes y las situaciones relevantes en el mundo. Queda claro que no puede ser conocido por la primera forma, siguiendo una interpretación reduccionista, pues tendríamos un *regressus in infinitum*. Sopesando la fiabilidad de un testigo *A* sobre el tipo de asuntos *x*, debemos identificarlo como experto en *x*, y para identificarlo como experto en *x* tenemos que acudir a un testigo *B* sobre la pericia de *A* en *x*, pero entonces nos enfrentamos de nuevo a un testimonio, y, por consiguiente, a la tesitura de identificar a *B* como experto en la pericia de *A* en *x*. El camino reduccionista ha cerrado la puerta de acudir a un testimonio irreductible en cualquier nivel del razonamiento.

Tampoco es admisible la segunda, esto es, que reconocemos a un experto observando un número considerable de sus informes y las situaciones relevantes en el mundo, junto con una elevada correlación. No es admisible porque entonces ya la noción de experto o autoridad

deja de ser útil para interpretar “clase de informe” y así evitar la objeción de que el trabajo epistémico a realizar según los cánones reduccionistas es irrealizable. Si tomamos a alguien como experto ya damos por sentado que hay correlaciones entre sus informes y las situaciones del mundo. Esto es justo lo que permitiría que el trabajo epistémico no fuera hercúleo. Por tanto en ninguna de las dos posibles interpretaciones “clase de informe” quiere decir testimonio experto<sup>59</sup>.

Queda por tanto la posibilidad de que “clase de informe” haga referencia al tipo de contenido que el testimonio contiene. De esta forma la expresión “clase de informe” haría referencia a testimonio acerca de determinada clase de situación o, simplemente, clase de situación. Pero esto es igualmente problemático, porque si “clase de informe” quiere decir clase de situación, qué cuenta o no como una clase de situación o contenido es difícil de establecer. El ejemplo de Coady: “Hay un león enfermo en el parque zoológico de Taronga”<sup>60</sup>, puede ser un testimonio de muchas clases, esto es de tipo médico, geográfico, empírico o existencial. E interesa saber a qué tipo pertenece, o en qué grado de generalidad debemos quedarnos, ya que esto indicaría el grado de correlación que hay que establecer entre el testimonio y la situación que describe, o sea el grado de probabilidad de que el testimonio sea verdadero o no. El nivel de correlación entre clase de situación (“clase de informe”) y las situaciones reales (“clase de objeto”) está en juego si no es fácil determinar la clase a la que pertenece la situación.

Coady lo demuestra siguiendo su ejemplo. La experiencia de un oyente puede haber registrado un gran número de correlaciones entre testimonios existenciales cualesquiera y las situaciones sobre las que se ha informado, pero no por ello esa experiencia de testimonios existenciales cuenta como razón para creer que existe un león enfermo en el parque zoológico de Taronga. Este testimonio debería ser fiable para este oyente, porque es alta la probabilidad de la conjunción o

---

<sup>59</sup> Coady, *Testimony*, p. 84.

<sup>60</sup> Coady, *Testimony*, p. 84.

correlación, dada la extensión de la serie histórica de correlaciones satisfactorias que compone su experiencia de testimonios existenciales, sin embargo, tal probabilidad no cuenta como evidencia en este caso. En cambio, la experiencia del mismo oyente puede haber registrado muy pocas correlaciones entre informes médicos y hechos de naturaleza médica, y sin embargo ¿por qué no podría contar esta experiencia como razón para creer que el león que está en el parque zoológico de Taronga esté enfermo? Este testimonio debería no ser fiable para este oyente, porque es baja la probabilidad de la conjunción o la correlación, dado lo reducido de la serie histórica de correlaciones satisfactorias de testimonios médicos que compone su experiencia, sin embargo, el bajo grado de probabilidad no tiene por qué contar como evidencia de lo contrario en este caso.

La interpretación, por tanto, de “clase de informe” como clase de situación hace problemático qué es lo que cuenta como correlación o no entre “clase de informe” y “clase de objeto”<sup>61</sup>.

Coady no profundiza en un problema adicional que señala, y es que un mismo testimonio, que lógicamente puede clasificarse alternativamente como de un tipo u otro, puede llevar a una persona individual a fiarse de él y aceptarlo como válido describiéndolo como de una clase pero no como otra, pareciendo entonces que la validez que se le confiere es arbitraria<sup>62</sup>.

En definitiva, tanto si se interpreta “experiencia” como experiencia común como si se interpreta como observación individual, no deja de resultar implausible que la experiencia sea el garante del

---

<sup>61</sup> Coady, *Testimony*, p. 84, cfr. también, p. 93.

<sup>62</sup> En este punto Coady admite (*Testimony*, p. 85), renuientemente, que las dificultades de la interpretación de “clase de informe” puedan ser solubles. De todas maneras, en el caso de que sea lógicamente permisible la interpretación de un testimonio como de diferentes tipos y el que un tipo u otro lleven o no a su validación no tiene por qué ser arbitrario. El testimonio es un fenómeno lingüístico y no hay que acudir a una lógica o una filosofía del lenguaje muy sofisticada para aclarar que una misma proposición presenta valores de verdad muy distintos dependiendo de su interpretación, y que esto no supone ningún tipo de arbitrariedad.

procedimiento testimonial. En el primer caso porque se cae en un círculo vicioso, se supone como garantizado aquello que está por garantizar; en el segundo porque, en primer lugar, en sus diferentes interpretaciones no está claro que un individuo solo pueda hacer todo el trabajo epistémico que requiere establecer una muestra suficiente y representativa de correlaciones entre testimonios y hechos para hacer la generalización, y, en segundo lugar, es problemático qué cuenta como un hecho del que se informa y qué no.

### 1.3.2. La crítica a la legitimación *a posteriori* del testimonio

Hume establece de modo explícito que la fiabilidad del testimonio se puede probar sólo *a posteriori*<sup>63</sup>. Para Coady esto quiere decir que es esencial para el proyecto reduccionista de Hume que entendamos lo que es el testimonio independientemente y con anterioridad a saber que es una forma fiable, en algún grado, de evidencia y de transmisión de cómo son las cosas<sup>64</sup>.

Según Coady, y esto es esencial en su interpretación de Hume, una clara implicación de esto es que para Hume podría haberse descubierto que no hay correlación entre testimonio y realidad, aunque de hecho no haya sido así. La posición de Hume requiere que sea posible el escenario en que tenemos por un lado las informaciones que la gente nos da del mundo, por otro lado el mundo tal como de hecho es, y poder nosotros comparar si hay una correlación alta o baja, o ninguna en absoluto<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> “The reason why we place any credit in witnesses and historians, is not derived from any *connexion*, which we perceive *a priori*, between testimony and reality, but because we are accustomed to find a conformity between them”, *EHU* 10, 8.

<sup>64</sup> Coady, *Testimony*, p. 85.

<sup>65</sup> Coady, *Testimony*, p. 85.

Ahora bien, esta última implicación de la afirmación de Hume, la posibilidad de que no pudiéramos detectar correlación en absoluto<sup>66</sup> entre los testimonios y cómo son las cosas, llevaría a asumir a su vez tres absurdos: a) que no hay tal cosa como el testimonio como un procedimiento de trasmisión de creencias; b) que si los hubiera no habría manera de establecer las correlaciones que a Hume le parecen imprescindibles entre testimonios y hechos, porque no habría manera de determinar los contenidos de los testimonios para poder correlacionarlos con los hechos; y, c) que no hay tal cosa como un lenguaje público<sup>67</sup>. Por tanto, no tiene sentido que fuera posible que descubriéramos que no hay correlación alguna entre el testimonio y la realidad, y, en consecuencia, la afirmación de Hume de que la conformidad entre testimonio y realidad sólo la conocemos por la costumbre de encontrarla, esto es mediante la experiencia, no es válida.

Coady se lanza a una argumentación del tipo *reductio ad absurdum* para demostrar la falsedad de la afirmación de Hume. La *reductio ad absurdum* que realiza, del tipo “experimento mental con marcianos” en boga en la época de la publicación del artículo y de la monografía de Coady, es larga y meticulosa, y, en parte, está dirigida a hacer uso o dialogar con conceptos de lógica filosófica y de filosofía del lenguaje contemporáneas que escapan de la esfera de esta

---

<sup>66</sup> La línea de argumentación de Coady funciona tanto si se descubriera que *no hay* correlación como si lo que resulta imposible es que nosotros la descubriéramos. Coady matiza (*Testimony*, p. 94) que esta última hipótesis es la que él interpreta, para quedar a salvo de objeciones basadas en teorías sobre el significado que distingan entre el hecho de que entendamos en que consiste que una proposición sea verdadera o falsa, y el hecho de que entendamos en que consiste *comprobar* si es verdadera o falsa. No obstante, no hace falta insistir en el matiz, que sólo es relevante para quien plantee el debate sobre el significado en esos términos, y, por mucho que el debate realismo vs. antirrealismo se haya inflado hasta términos insospechados precisamente en las décadas posteriores a la monografía de Coady, el argumento es válido tanto si se creen que son dos cosas distintas —que no haya correlación, por un lado, y la imposibilidad de descubrirla, por otro— como si no.

<sup>67</sup> Coady, *Testimony*, p. 93.



investigación. Es susceptible, no obstante, de ser expuesta sin hacer referencia a esos conceptos y de una manera simple y directa.

Es conveniente hacer dos precisiones antes de exponer la argumentación de Coady. La argumentación depende del hecho de que la afirmación de Hume de que no se puede hallar una conexión *a priori* entre testimonio y realidad, esto es, que cualquier conexión, siguiendo la línea reduccionista, proviene de la experiencia, sea interpretable en los siguientes términos. Cualquier conexión es *a posteriori*, y esto además quiere decir que es contingente. La *reductio ad absurdum* de Coady funciona porque Coady parte de la premisa de que la afirmación de Hume implica que es *posible*, al menos en teoría, descubrir, *a posteriori*, que de hecho no hay tal conexión entre testimonio y realidad.

Esta precisión es importante, porque Hume sólo dice que la credibilidad que concedemos a los testigos no proviene de ninguna conexión *a priori*, entre testimonio y realidad. Hume, interpretado literalmente, simplemente indica en qué momento podemos decir que el testimonio es una práctica fiable, es decir, no antes de ver cómo son las costumbres humanas. Coady no hace uso de distinciones más precisas, que también estaban en boga en su momento, como es la distinción neta y clara entre los pares de contrarios *a priori/a posteriori* y necesario/contingente, y la posibilidad de que no fueran conceptos co-extensivos, y que por tanto un fenómeno sólo pudiera descubrirse *a posteriori* sin que por ello el fenómeno tuviera que ser contingente. En este punto hay que concederle a Coady que haga uso, sin explicitarlo, de otras afirmaciones de Hume, del tipo:

[E]s evidente que no debemos hacer una excepción a esta máxima en favor del testimonio humano, cuya conexión con cualquier otro evento parece en sí misma tan poco necesaria como cualquier otra<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> EHU 10, 5.

En las que Hume interpreta que la conexión entre testimonio y realidad goza de la misma contingencia que la de cualquier otro fenómeno natural<sup>69</sup>.

La segunda precisión es que la *reductio ad absurdum* de Coady se mueve en dos niveles muy distintos. El primer nivel, al que pertenece la primera de las tres conclusiones absurdas expuestas arriba —que no hay tal cosa como el procedimiento testimonial de transmisión de

---

<sup>69</sup> Aunque incluso en el párrafo citado la colisión entre *a posteriori* y *contingente* se puede observar: “It being a general maxim, that no objects have any discoverable connexion together, and that all the inferences, which we can draw from one another, are founded merely on our experience of their constant and regular conjunction; it is evident, that we ought not to make an exception in favour of human testimony...”. La conexión entre dos objetos es para Hume, susceptible de ser descrita por una ley formulada *tras* la observación de su constante conjunción. A primera vista no habla de la contingencia de los hechos naturales. Aun así, podemos suponer que Coady está siguiendo el famoso esquema propuesto por Hume en *EHU* 4, 1, pieza argumentativa central para su escepticismo y bautizada con posterior fortuna por Flew como “Hume’s Fork” (*Hume’s Philosophy of Belief: A Study of His First Enquiry*, p. 53). Hume alinea “los objetos de la razón humana” en dos clases “Relaciones de Ideas” y “Cuestiones de Hecho”, y —haciendo uso de clasificaciones posteriores que permiten más precisión—Hume reserva el conocimiento *a priori*, las verdades necesarias y las proposiciones analíticas para la clase de las “Relaciones de Ideas” y deja para las “Cuestiones de Hecho” el ser descubiertas *a posteriori*, el ser verdades contingentes y estar formuladas en proposiciones sintéticas. La literatura sobre el tema es ingente, pero puede verse el reciente análisis de R. J. Fogelin en “Hume’s Skepticism”, en *The Cambridge Companion to Hume*, 2ª ed. rev., eds. D. F. Norton y J. Taylor, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 209-237, esp. 216 y ss., en el que el autor recuerda que la distinción de dos clases de conocimiento debe asociarse como el reverso de las dos categorías de argumentación que distingue Hume: demostrativa y probable (p. 218). Esta distinción es la que usa, precisamente, al inicio de la sección 10 del *Enquiry*, para clasificar todas nuestras afirmaciones sobre el testimonio como del tipo de argumentación cuya conclusión es probable, es decir un ejemplar de “Cuestiones de Hecho”, y, por tanto, objeto de conocimiento para el que son co-extensivos en Hume ser un tipo de verdad contingente y accesible sólo *a posteriori*. Para encuadrar la importancia de esta distinción en el debate actual sobre Hume y para ver una clasificación detallada de los tipos de razonamiento en la obra de Hume puede verse P. Millican “Hume’s ‘Scepticism’ About Induction”, en *The Continuum Companion to Hume*, pp. 57-103, esp. pp. 65-69.

creencias— es de naturaleza epistemológica. La afirmación de Hume tiene, en primer lugar, consecuencias epistemológicas sorprendentes que afectan a los procedimientos por los cuales obtenemos la verdad. El segundo nivel, al que pertenecen las otras dos afirmaciones sin sentido expuestas arriba —que en caso de que hubiera testimonios no habría manera de determinar su contenido y que no hay tal cosa como un lenguaje público— es de naturaleza lógico-lingüística. La afirmación de Hume tiene, en segundo lugar, consecuencias lógico-lingüísticas sorprendentes que afectan al modo en que establecemos el significado.

La argumentación de Coady es como sigue<sup>70</sup>. En primer lugar, si asumimos que pudiera darse una situación en la que no hay correlación alguna entre los testimonios de la gente y la realidad, llegaríamos a la conclusión absurda de que no hay tal práctica como la de testimoniar. Coady imagina una comunidad de marcianos que están en esa situación, de modo no circunstancial, sino permanente. En esta comunidad 1) cada marciano encuentra falsa cualquier información que recibe cada vez que la comprueba (y ningún marciano corrige a otro, pues *ex hypothesi* no puede haber corrección del falso testimonio); 2) cada vez que un marciano se fía de un testimonio esto le lleva a extraviarse en cualquier tipo de conducta; 3) él mismo sabe que no es fiable en lo que le dice al resto de marcianos; y, 4) todos dan informaciones divergentes (divergentes, no sólo negaciones de afirmaciones verdaderas, sino una serie de afirmaciones incompatibles, de tal modo que no hay tampoco “falsedad coherente” que pueda servir de guía) sobre cualquier asunto que el marciano no puede comprobar por sí mismo.

El análisis de Coady de lo que implica una situación así es que en tal situación no se podría sostener de modo razonable que la práctica del testimonio exista entre los marcianos. Coady dice que esta conclusión se refuerza si no sólo nos fijamos en el acto de habla de informar, sino si nos fijamos en qué pasaría con prácticas como el testimonio documental o institucional (señales de tráfico, mapas, etc.).

---

<sup>70</sup> Coady, *Testimony*, pp. 85-87.

Una situación en la que no haya correlación sólo puede ser parásita o pensable dentro del contexto de una correlación establecida, tal como pasa en los juegos infantiles en los que se usa la mentira. Coady establece un interesante paralelismo con una situación en la que las órdenes nunca fueran obedecidas: no podríamos hablar de la existencia de órdenes en ese contexto. Por tanto, la idea de Hume sobre el testimonio, que implica que la conexión o correlación entre testimonio y realidad es contingente, es falsa, porque no podemos pensar en un mundo posible donde existiera la práctica del testimonio y sin embargo la correlación no se diera.

Esta es la primera de las razones que da Coady para no aceptar la implicación de que el testimonio se relaciona de modo contingente con la realidad, y es la que se sitúa en el nivel propiamente epistemológico: no podemos pensar que exista ese procedimiento de transmisión de la verdad, el de contar cómo son las cosas, si es posible que se diera la situación en que todas las ocasiones en que algo se cuenta, aquello que se cuenta, el testimonio, no coincida con la realidad. El escenario posible que requiere la posición reduccionista de Hume en el que tenemos por un lado las informaciones que la gente nos da del mundo, por otro lado el mundo tal como de hecho es, y la posibilidad de comparar posteriormente si hay una correlación alta o baja, o ninguna en absoluto, no es admisible para Coady, porque llevaría al desajuste epistémico de que no existiera el procedimiento de transmisión de la verdad entre seres que observan cómo es el mundo y que cuentan cómo es el mundo, y a la contradicción, en Hume, de que es precisamente la existencia de ese procedimiento el que se quiere fundamentar con supuestos reduccionistas.

En segundo lugar, si asumimos que pudiera darse una situación en la que no hay correlación alguna entre los testimonios de la gente y la realidad, llegaríamos a la conclusión absurda de que no podríamos establecer ni siquiera el contenido mismo de los testimonios. La conclusión es absurda porque necesitamos saber el contenido de los testimonios para poder establecer o no la correlación. Como dice Coady:

El principio de correlación debe ser dado por el significado de las preferencias porque, después de todo, cualquier preferencia está correlacionada o unida a cualquier situación de acuerdo con algún principio de correspondencia<sup>71</sup>.

Así, incluso si pudiéramos dar una explicación razonable de en qué consiste para la imaginaria comunidad marciana la actividad de testimoniar, no podríamos aceptar el hecho de que no hay correlación entre testimonio y realidad, en su caso, si previamente no entendemos lo que en concreto quieren decir los marcianos cuando informan sobre cosas. No podemos establecer la ausencia de correlación si no entendemos uno de los términos a correlacionar. Debemos entender lo que quiere decir un testimonio si queremos establecer su falta de ajuste con la realidad. Pero esto se hace problemático si de hecho no hay correlación.

Coady especifica que aunque no es lo mismo proporcionar afirmaciones verdaderas con palabras que usar las palabras correctamente, sí que son dos habilidades conectadas, y, desde luego, es en la habilidad de decir cómo son las cosas tal como son donde se muestra que uno sabe usar las palabras correctamente<sup>72</sup>. Tendríamos que hacer un “ajuste semántico” a la hora de comprender a los marcianos de la comunidad imaginaria si uno de ellos usa una palabra para decir continuamente una afirmación falsa sobre la realidad a la que hace referencia esa palabra. La necesidad de este ajuste se hace patente

---

<sup>71</sup> Coady, *Testimony*, p. 87. Traduzco “utterance” por “preferencia”. En la literatura sobre el testimonio y su rendimiento epistemológico no es hasta fecha reciente cuando se han incorporado las precisas distinciones del campo de la lógica filosófica y de la filosofía del lenguaje entre “preferencia” (“utterance”), “enunciado” (“statement”), “aserción” (“assertion”), etc.

<sup>72</sup> Coady, *Testimony*, p. 90. Coady dice que exclusivamente (“something that can only be exhibited”), pero podría matizarse que la habilidad de elaborar aserciones verdaderas es simplemente un lugar privilegiado para observar si se sabe usar las palabras correctamente, o incluso una habilidad necesaria para la habilidad de usar las palabras correctamente. Por seguir con el vocabulario que usa el propio Coady, pueden existir más tipos de actos de habla que nos pueden indicar si un sujeto sabe o no usar las palabras correctamente, además del acto de informar.

cuando pensamos que ninguno de los marcianos hace uso de esa palabra para una afirmación que se corresponda con la parte de realidad a la que se refiere la palabra, y que, además, ningún marciano corrige a otro cuando se ha usado esa palabra injustificadamente (fundamentándose en su propia observación o en el testimonio de otros), porque *ex hypothesi* no hay testimonios que se correspondan con la realidad. Pero esta necesidad de “ajuste semántico” se convierte en un caos lingüístico si pensamos que esto afecta no a una palabra, sino a todas y cada una de las palabras cuya referencia determina la verdad o falsedad de los testimonios. Los marcianos serían entonces totalmente incomprensibles.

Este caos lingüístico, además, tendría consecuencias en el nivel epistemológico, pues habría que ver si somos capaces de ver, en esta situación, a los marcianos como seres capaces de percibir, recordar y razonar. Incluso si viendo que al comportarse de determinada manera en su entorno sería razonable pensar que perciben, recuerdan y razonan sobre el mismo, no estaría del todo claro que fuera así, viendo su incapacidad de transmitir información verdadera y corregirse mutuamente<sup>73</sup>. Estas capacidades cognitivas ni aun a ellos les serían transparentes, pues en este desarreglo lingüístico no estaría claro como los marcianos podrían pensar sobre cómo lo hacen sus congéneres.

Por esta razón también la idea de Hume sobre el testimonio, que implica que la conexión o correlación entre testimonio y realidad es contingente, es falsa, ya que no es posible la situación de constatar la no correlación pues ni siquiera sabríamos identificar el contenido de los testimonios para poder comprobar que no se correlacionan con la realidad. Esta es la segunda de las razones que proporciona Coady para no aceptar la implicación de que el testimonio se relaciona contingentemente con la realidad. Esta se sitúa en el nivel lógico-lingüístico: no podemos pensar que existe un lenguaje inteligible, con las estructuras lógicas y modos lingüísticos que requiere la actividad de

---

<sup>73</sup> Coady ilustra con detalle cómo la idea básica de una cadena de testigos no puede tener lugar en una situación así. Cfr. *Testimony*, p. 90.

informar, si una parte importante de este lenguaje no se usa para la práctica correcta de esta actividad: transmitir la verdad<sup>74</sup>.

El escenario posible que requiere la posición reduccionista de Hume, no es, de nuevo, admisible para Coady, porque llevaría al cortocircuito semántico de que no existen significados reconocibles en las afirmaciones de seres que poseen las estructuras lógicas y los modos lingüísticos para ese tipo de contenido lingüístico, y a la contradicción, en Hume, de que no fuera inteligible uno de los elementos que hay que correlacionar, el de los testimonios, según el requisito de la posición reduccionista.

Finalmente, en tercer lugar, si asumimos que no hubiera correlación entre los testimonios de la gente y la realidad, llegaríamos a la conclusión absurda de que no hay tal cosa como un lenguaje público. En un primer desarrollo del argumento Coady se pregunta cómo un marciano niño de esta comunidad podría aprender su propio lenguaje, si al enseñarle ningún marciano maestro le informa del uso correcto de las palabras, que sería por sí misma una afirmación testimonial que se corresponde con la realidad<sup>75</sup>. Ni aun en la versión más sutil de lo que es aprender un lenguaje que Coady elabora, en la que el instructor se emplea en actividades como entrenar, simular o ir ajustando el comportamiento del niño más que directamente informar sobre el uso de las palabras, sería posible aprender el lenguaje si cualquier testimonio no se correlaciona con la realidad. Porque en estas formas de aprendizaje el niño tiene que aprender a reconocer las intenciones y propósitos de las acciones de su maestro, y reconocer estas significa aceptar un tipo indirecto de testimonio, cuyo contenido es que tal palabra se usa de tal modo<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Coady precisa (*Testimony*, p. 94) que sería muy cuestionable atribuir determinadas propiedades semánticas a un lenguaje público tales que de las mismas se puede afirmar que no hay razón alguna para pensar que estén ejemplificadas en un contexto, pero que, aun así, podrían estar ejemplificadas en esos mismos contextos.

<sup>75</sup> Coady, *Testimony*, p. 93.

<sup>76</sup> Coady, *Testimony*, pp. 93-94.

Pero Coady, además, en un desarrollo final del argumento, dice que incluso si suponemos que no hay ningún tipo de instrucción explícita resultaría imposible para un niño aprender el lenguaje en esa comunidad, porque para aprender un lenguaje se necesita en cualquier caso la corrección de aquellos que están más versados en el lenguaje. Una comunidad no puede sostener un lenguaje común sin mecanismos de corrección, y el aprendizaje del niño depende de la corrección de hablantes maduros<sup>77</sup>. Esto no puede darse si cualquier tipo de testimonio —y la corrección que consiste en dar cuenta de cómo los demás usan correctamente una palabra es un tipo— nunca se corresponde con los hechos. Por tanto es imposible que se dé un lenguaje público susceptible de ser aprendido en esta comunidad.

Por tanto, para Coady, la idea de Hume sobre el testimonio, que implica que la conexión o correlación entre testimonio y realidad es contingente, es falsa, ya que implica que es posible que no se dé un lenguaje público. Esta es la tercera de las razones que proporciona Coady para no aceptar la implicación de la tesis reduccionista de que el testimonio se relaciona contingentemente con la realidad. Esta también se sitúa, con la anterior —que constataba la posibilidad de no poder identificar el contenido semántico de uno los términos de la correlación testimonio-realidad, el del testimonio— en el nivel lógico-lingüístico: no podemos pensar que existe un lenguaje público y común, supuesto necesariamente por la práctica del testimonio, si no hay correlación entre los testimonios que se practican con ese lenguaje y la realidad, pues entonces sería imposible el aprendizaje de ese lenguaje.

El escenario posible que requiere la posición reduccionista de Hume no es, finalmente, admisible para Coady, porque llevaría a un nuevo cortocircuito semántico que consiste en que podría no haber mecanismos para aprender el lenguaje común en que emitimos nuestros testimonios, y, nuevamente, a la contradicción en Hume, de que no fuera posible aprender el lenguaje que el hablante usa para proferir y

---

<sup>77</sup> Coady, *Testimony*, pp. 94-95.



entender uno de los términos que hay que correlacionar, las afirmaciones testimoniales, según las condiciones reduccionistas.

Coady, por tanto, no acepta que la tesis reduccionista de Hume sea defendible. El modo en que Hume establece la legitimación del testimonio, es decir comprobando la fiabilidad *a posteriori*, con la consiguiente condición en el esquema humeano de que la fiabilidad sea un hecho contingente, lleva consecuencias indeseables tanto en el nivel epistemológico como en el lógico-lingüístico, tal como Coady muestra en su *reductio ad absurdum*.

Hume, en la interpretación de Coady, pretende que entendamos lo que es el testimonio independientemente y con anterioridad a saber que es una forma fiable, en algún grado, de evidencia y de transmisión de cómo son las cosas. La posición de Hume requiere que sea posible el escenario en que tenemos por un lado las informaciones que la gente nos da del mundo, por otro lado, el mundo tal como de hecho es, y poder nosotros comparar si hay una correlación alta o baja, o ninguna en absoluto. Y esto último no puede asumirse como posibilidad, pues sería un sinsentido descubrir que en una comunidad lingüística donde existen las estructuras epistémicas y lingüísticas propias de la práctica del testimonio de hecho no existe nada parecido al testimonio, no se pueden entender las propias afirmaciones testimoniales, y, finalmente, no hay un lenguaje común en el que proferir nuestros testimonios que pueda ser aprendido.

Si esto no puede asumirse como posibilidad, el escenario en que fuera posible que descubriéramos que no hay correlación alguna entre el testimonio y la realidad, y, en consecuencia, la afirmación de Hume de que la conformidad entre testimonio y realidad sólo la conocemos por la costumbre de encontrarla, mediante la experiencia, no es válida. Para Coady la posición reduccionista de Hume es falsa, la fiabilidad del

testimonio no puede ser un hecho contingente que descubramos *a posteriori* mediante nuestra experiencia<sup>78</sup>.

### 1.3.3. La crítica basada en la analogía con los casos de detección de una falsedad

Por último, Coady hace una objeción más general al reduccionismo humeano, que consiste en hacer notar una falsa analogía que comete Hume, un desliz fundamental que es el que estaría detrás del uso ambiguo del término “experiencia” al que se ve obligado Hume y de la defensa de una legitimación *a posteriori* del testimonio. Coady llama la atención sobre el siguiente pasaje del *Enquiry*:

Si la memoria no fuera tenaz hasta cierto grado, si no tuvieran los hombres una inclinación a la verdad y un principio de probidad, si no fueran sensibles a la vergüenza cuando se les detecta en una falsedad, si no fueran estas, como digo, cualidades descubiertas por la experiencia, inherentes a la naturaleza humana, no deberíamos poner ni la más mínima confianza en el testimonio humano. Un hombre en delirio, o notorio por su falsedad y vileza, no tiene forma de autoridad para con nosotros<sup>79</sup>.

Coady dice que, aunque de manera no explícita, Hume aquí parece decir que porque descubrimos mediante la experiencia que determinado testimonio no es fiable (el hombre “notorio por su falsedad y vileza”) descubrimos mediante el mismo procedimiento la fiabilidad de la práctica del testimonio como tal<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Yendo más allá de la interpretación de Hume, Coady adelanta una de sus tesis principales a estas alturas de su contra-argumentación: que no se puede comprender el fenómeno del testimonio sin *suponer* un mínimo de correspondencia con la realidad, esto es, fiabilidad. Una correspondencia bastante extensa que se revelaría en la emisión consistente de afirmaciones verdaderas en un lenguaje dado, si es que ese lenguaje se emplea con sentido. Cfr. *Testimony*, p. 96.

<sup>79</sup> *EHU* 10, 5.

<sup>80</sup> Coady, *Testimony*, p. 97.

Sin embargo, no se sigue del hecho de que mediante nuestra experiencia podemos descubrir que un testimonio sea falso, la fiabilidad general del testimonio dependa de la experiencia. La analogía de Hume consistiría en trasladar el método que usamos para detectar ocasionalmente un falso testimonio, que puede ser la observación, al método que usamos para legitimar el testimonio en general. Pero esto es inválido, pues del hecho de que usemos la experiencia en un caso no se sigue que debamos usarla en el otro.

Coady señala además otros dos hechos relevantes que hay que poner al lado del hecho de que usemos la observación para detectar un falso testimonio<sup>81</sup>. El primero es que también usamos otros testimonios para recusar un testimonio, sin que intervenga la experiencia directa. El segundo es que a su vez un testimonio puede conducirnos a rechazar una observación.

En efecto, el propio ejemplo de Hume, como apunta Coady, de un hombre en delirio o “notorio por su falsedad y vileza” implica que podemos depender del testimonio ajeno para rechazar el testimonio de un hombre. Y, además, conceptos como los de *comprobación* o *verificación* no son inherentemente individualistas como prueba el hecho de que, aunque la comprobación la hacemos los individuos, no por ello nos fiamos exclusivamente de nuestras propias observaciones: confrontamos testimonios, pedimos credenciales de nuestros testigos, etc., y a veces estas operaciones contienen, de forma irreductible, el testimonio de otros.

Y es que, además, un testimonio también puede conducirnos a rechazar la observación individual, como prueba el hecho de que ajustamos nuestras observaciones tras la corrección de otra persona<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Coady, *Testimony*, p. 97.

<sup>82</sup> Los ejemplos de Coady (*Testimony*, p. 98) son de observadores presentes que me corrigen en el momento de tener mi observación del tipo “no, mira bien, no son vacas, son formaciones rocosas”, pero desde luego también pueden proponerse ejemplos en el que el testimonio ajeno no es el de alguien presente en el momento de mi

Coady llega al extremo de decir que siguiendo la línea de argumentación de Hume, la analogía con los casos de corrección, se podría igualmente decir que obtenemos mediante el testimonio la fiabilidad general de la experiencia, ya que corregimos a veces nuestras observaciones a partir de un testimonio<sup>83</sup>.

El programa reduccionista de Hume falla por tanto desde la base, puesto que se fundamenta en la falacia de una falsa analogía, la analogía para la práctica del testimonio con los casos de detección de un falso testimonio mediante la observación individual.

De acuerdo con la interpretación que Coady hace de Hume, por tanto, el reduccionismo que Hume plantea es inviable. La tesis de Hume está viciada desde el principio tanto por un uso ambiguo del término “experiencia”, que lleva o bien a un argumento viciosamente circular si se supone que “experiencia” se refiere a experiencia común, o bien, a una hercúlea e irrealizable labor de comprobación individual que de hecho no hacemos y que sería en principio irrealizable; como por el desliz cometido por analogías mal planteadas con los casos de detección de un falso testimonio. Y, además, tendría consecuencias inaceptables

---

observación. Este es justo el principio en el que se basan los juegos de ilusiones ópticas, por ejemplo: yo sé por otros que aquí puede detectarse una u otra figura.

<sup>83</sup> Coady, aprovecha la mención de Hume a la memoria al comienzo del pasaje citado del *Enquiry*, y la analogía implícita de Hume entre la “tenacidad de la memoria” y “la inclinación a la verdad” de los hombres, es decir entre la fiabilidad de la memoria y la del testimonio, para reforzar su crítica al reduccionismo humeano. Tampoco las observaciones individuales le darían legitimidad a la memoria como tal, puesto que corregimos observaciones mediante la memoria, y corregimos recuerdos a partir de otros, y, sobre todo que cualquier proyecto de fundamentar la fiabilidad general de la memoria basándose en las observaciones individuales no puede sostenerse si no se diera por sentado la fiabilidad de la memoria, porque de otra forma ¿cómo se podría reunir la evidencia empírica que se necesita para ver si la memoria se correlaciona o no correctamente con la realidad? La circularidad sería del mismo tipo que la que presenta el fenómeno del testimonio. Coady refuerza así su crítica contra la posición de Hume, al señalar que los puntos débiles del reduccionismo también pueden detectarse cuando se proyectan en otra fuente epistemológica básica, al hilo de la propia sugerencia de Hume. Cfr. *Testimony*, p. 98.

en los niveles epistémico y semántico, si la legitimación del testimonio es *a posteriori*, puesto que, siguiendo el esquema humeano, esto supondría aceptar que la correlación entre los testimonios y la realidad es meramente contingente, y esto supondría aceptar como posibles tres situaciones sin sentido, en la que existirían las estructuras lingüísticas de la práctica testimonial, mientras que sería sospechosa la existencia de la práctica del testimonio, las afirmaciones testimoniales no serían inteligibles y sería difícil dar cuenta de un lenguaje público en el que se emitieran los testimonios.

Para Coady, en el fondo, lo que cuestionan estas críticas es el ideal que inspira a la concepción reduccionista del testimonio, el ideal ilustrado del *conocimiento autónomo*, que es capaz de fundamentar el cuerpo del conocimiento, y, por tanto, legitimar sus fuentes, mediante las solas fuerzas individuales. Para el individualismo epistemológico ilustrado el fenómeno del testimonio representa un escollo<sup>84</sup>.

#### 1.4. La crítica de P. T. Geach

Coady es el crítico de la posición humeana más reconocido. Sin embargo, la crítica al reduccionismo humeano también ha sido planteada por Geach en diversas ocasiones. Interesa estudiar la crítica de Geach por varias razones. En primer lugar, porque no adolece de la complejidad de las críticas de Coady; en segundo lugar, porque su crítica directa al reduccionismo humeano guarda similitudes con la crítica de Reid, haciendo uso de diversas nociones similares; y, en tercer lugar, porque su propuesta, es si no idéntica, al menos sorprendentemente similar a la de Reid, especialmente en lo que concierne a las relaciones entre testimonio, verdad y aprendizaje de un lenguaje. Es esta última razón la más relevante, porque Coady monta su crítica en torno a nociones que luego le sirven para hacer su propuesta, también basada en el fenómeno del lenguaje, pero muy diferente de la que hace Reid.

---

<sup>84</sup> Coady, *Testimony*, p. 96.

La crítica de Geach se puede articular de la siguiente forma. Una primera crítica de la noción inductivista humeana del testimonio se basa en revelar los conceptos inadecuados de verdad y justificación, y, en último lugar, la reducción de uno a otro, que implícitamente maneja la posición inductivista. Una segunda crítica se basa en denunciar el aspecto propiamente reduccionista en este contexto, el de la legitimidad del testimonio a la legitimidad de un tipo de inferencia inductiva.

#### **1.4.1. La crítica basada en los conceptos de verdad y justificación implícitos en la posición humeana**

Geach ha escrito que la inducción no puede ser la base sobre la que haya que entender la confianza en lo que nos digan los demás. Así lo ha dicho en “Truth”, uno de sus últimos escritos en torno al concepto de verdad:

Aquí debemos considerar, yendo más allá, qué es eso de confiar en la veracidad de nuestros semejantes. Esto no es una cuestión de inducción, de esperar que continúe una forma experimentada de que las cosas pasen. Si yo he oído a menudo a un hombre hablar y cada vez que ha hablado lo ha hecho con acento escocés, yo espero oír ese acento la próxima vez que hable. No puedo, en cambio, pensar de modo similar: “hasta aquí todo lo que ha dicho es verdad, por tanto, debo aceptar como verdadera la próxima cosa que diga”<sup>85</sup>.

Geach concentra en este párrafo una crítica que Coady realiza en cierta forma pero que no especifica de un modo tan directo. Coady dice que en la propuesta de Hume de correlacionar “clases de informe” con “clases de objeto” Hume se enfrenta a un dilema con la referencia del término “clase de informe”, porque tanto si se lo interpreta como tipo de informante como clase de situación se llega conclusiones insatisfactorias.

Hay que excluir que “clase de informe” haga referencia a un tipo de hablante, en el sentido de una característica externa como la altura o

---

<sup>85</sup> “Truth”, *New Blackfriars* 86 (2005), pp. 361-362.

el color de la piel no relevante desde el punto de vista epistémico. La crítica de Coady parece certera, pues entonces habría que interpretar a Hume como diciendo que “clase de informe” haga referencia a una característica del hablante relevante desde el punto de vista epistémico, como la autoridad o la pericia en algún asunto. Coady indica que esto lleva a un *regressus in infinitum*, pues entonces surge el problema de cómo *comprobar* la autoridad ajena al margen del testimonio de otro experto. Geach no sólo estaría de acuerdo en que esto presentaría un problema para Hume, sino que, además, afirma que es lo que de hecho pasa. En primer lugar, cuando afirmamos la autoridad de alguien no procedemos a reducir su autoridad a una observación que nosotros podamos hacer:

Un hombre que decide confiar en una autoridad está desde luego haciendo un juicio acerca de esa autoridad, pero al hacerlo no está adoptando la posición de un juez, ni poniéndose a sí mismo como una autoridad más alta. Cuando recomiendo a alguien como buen abogado o buen doctor, no estoy diciendo que yo mismo soy mejor abogado o doctor<sup>86</sup>.

Y, en segundo lugar, sí apelamos constantemente a la autoridad de otros, cuya autoridad está a su vez avalada por otras autoridades:

Digamos que me entero por Heródoto que los atenienses dieron una paliza a los invasores persas en Maratón. ¿Pero cómo sé lo que ha dicho Heródoto o que ha sido Heródoto quien lo ha dicho? Si no sé griego tengo que confiar en un traductor, pero si voy a aprender griego debo, nuevamente, confiar en autoridades, digamos que en Abbot y Mansfield para la gramática, Liddell y Scott para los significados de las palabras.

---

<sup>86</sup> *Reason and Argument* (Oxford: Blackwell, 1976), p. 24. Geach emplea el mismo argumento en *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 34-35.

Y otro tanto para los meros idiomas, debo, de nuevo, fiarme en lo que son autoridades para el autor<sup>87</sup>.

Geach no ve ningún problema en una supuesta cadena de autoridades. Y no lo ve porque no acepta una de las primeras premisas de un reduccionista, la concepción individualista del conocimiento, el ideal del *conocimiento autónomo* o *autonomía epistémica* tan central en la visión empirista:

Podemos confiar en la observación, la memoria o el testimonio sólo de una manera general: intentar aceptar cada detalle como verdadero nos lleva a una clara inconsistencia. ¿Debemos decir entonces: “un hombre tiene que juzgar por sí mismo”? En un sentido esto es una trivialidad, tomándolo en otro sentido es sencillamente absurdo. Si significa que cualquier cosa que un hombre juzgue que es así, *él* juzga que es así, entonces esto es una tautología de lo que no se sigue nada interesante. Si, por otra parte, significa que un hombre está lógicamente impedido para aceptar la autoridad de alguien acerca de algo, entonces es simplemente un principio absurdo<sup>88</sup>.

De igual modo, Geach estaría de acuerdo en que interpretar “clase de informe” como clase de situación es problemático. Esto no lo ha dicho en el contexto de su epistemología del testimonio, pero sí lo ha dicho en un contexto muy cercano, en su crítica a la teoría de la verdad como correspondencia. Esta crítica no está lejos de la epistemología del testimonio pues como ha dicho Coady, en la interpretación como clase de situación lo que no está claro es con qué tipo de descripción de los hechos se tiene que corresponder el informe, y desde luego Hume está manejando de manera implícita en su tesis de la correlación entre

---

<sup>87</sup> “Knowledge and Belief in Human Testimony”, en *The Past and the Present: Problems of Understanding*, ed. A. Hegarty (Oxford: Grandpont, 1993), pp. 21-23 para otros ejemplos. Este argumento lo reitera en “Truth, Truthfulness, and Trust”, en *Truth and Hope*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001), pp. 47-48 y 51-52.

<sup>88</sup> *Reason and Argument*, p. 24.



“clases de informe” y “clases de objeto” una teoría correspondentista de la verdad.

Este tipo de aproximación al concepto de verdad ha sido rechazado de pleno por Geach:

Otra teoría que puede rechazarse rápidamente es la teoría de que la verdad es una clase de relación de correspondencia con un hecho. La identidad de los hechos como entidades plantea muchos problemas. Yo mismo me inclino a pensar que los problemas son inextricables y que los hechos son en consecuencia *entia non grata*, en expresión de Quine<sup>89</sup>.

Afirmación que ha realizado de manera más categórica:

Una dificultad seria para la teoría de la correspondencia es el asunto de la identidad de los hechos. Como ha dicho Quine, no hay entidad sin identidad, pero no tenemos un criterio claro y firme para cuando dos creencias verdaderas o preferencias se corresponden con el mismo hecho<sup>90</sup>.

Para Geach no tiene sentido decir que debe haber una correlación cuando es la noción de uno de los correlatos la que no está nada clara.

Sin embargo, la crítica de Geach arriba expuesta, comparando el acento escocés con la veracidad, tiene más sustancia que la paralela hecha posteriormente por Coady. Geach tiene como propósito, en “Truth” como en otros escritos, deshacer la idea de una *teoría de la verdad*, que la verdad puede describirse como un tipo de propiedad, al margen de otros aspectos y como un conjunto suficiente de condiciones necesarias para que una proposición sea verdadera. Esto está en Geach íntimamente conectado con la forma incorrecta de abordar el tema del testimonio:

---

<sup>89</sup> “Truth and God”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. 61 (1982), pp. 83-84.

<sup>90</sup> “On Truth as an End”, en *Truth and Hope*, p. 70.

Un abogado le asegura al jurado en un juicio por un homicidio imprudente por accidente de tráfico que lo que P.C.49 dice bajo juramento será verdadero ya que él es un hombre de gran integridad y un observador fiable. (Podríamos prestar aquí atención a una dificultad para la teoría inductivista del testimonio que tan a menudo se ha aceptado a la ligera desde los días de Hume: ¿cómo podemos establecer fiablemente una correlación mediante inducción entre *ser lo que P.C.49 dice bajo juramento* y *ser verdadero*? *Ser verdadero* no está, con seguridad, en el mismo plano que *ser azul* o el *ser verdul* de Goodman.) De “lo que P.C.49 dice es verdadero” no podemos extraer nada en el mismo sentido y que ya no implique hacer mención de la verdad. Son por estos aparentemente no eliminables usos de “verdadero” por lo que los filósofos han terminado construyendo teorías de la verdad<sup>91</sup>.

La verdad no es un aspecto que uno pueda reducir a otra cosa de tal forma que quepa asociar esa otra cosa, un conjunto de condiciones, con las aserciones y de ahí deducir la verdad de la aserción, o bien inducirla para un tipo o una serie de aserciones dadas. Esta es la razón por la cual fracasa una teoría inductivista del testimonio. Una teoría inductivista del testimonio como la de Hume pone el acento no tanto en la verdad de las aserciones del hablante como en cuándo está justificado el oyente en aceptar un testimonio ajeno. El peso, en una teoría inductivista recae sobre la noción de justificación, no sobre la noción de verdad.

Ahora bien, Geach sostiene todo un conjunto de argumentos contra determinadas “teorías de la verdad”, tanto del tipo que es común llamar teorías substantivas de la verdad realistas (la noción correspondentista de la verdad), no realistas (cierto tipo de pragmatismo) como contra teorías deflacionarias, y muy especialmente contra la idea de que la verdad es reductible a la justificación, que generalmente proceden de la posición antirrealista tal como ha sido

---

<sup>91</sup> “Truth and God”, p. 83.

definida en el debate realismo-antirrealismo en términos de las relaciones entre significado y verdad por M. Dummett<sup>92</sup>.

Aunque más de una de estas críticas pueden ser interesantes para el propósito de esta investigación y en relación al fenómeno del testimonio, es quizás el último tipo de crítica señalado el que puede resultar más pertinente. Según Geach no es viable construir, como pretende cierto tipo de antirrealismo cuya fuente es Dummett, el concepto de verdad a base del concepto de aserción justificada. Según Geach no hay manera de construir el concepto de verdad a partir del concepto de aserción porque es al revés, sabemos lo que es una aserción y lo que no lo es a partir del concepto de verdad. Es porque *la norma de la aserción es la verdad* por lo que sabemos distinguir cuando algo es una aserción o una conjetura<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Geach “Assertion”, *Philosophical Review* 74:4 (1965), pp. 449-465 y “¿Verdad o aserción justificada?”, *Anuario filosófico* 15:2 (1982), pp. 75-87. Aunque Geach ya había realizado este argumento en *Mental Acts, Their Content and Their Objects* (London: Routledge and Kegan Paul, 1957), pp. 96-98, en este caso, en parte, contra la incipiente teoría semántica de la verdad y cuya conclusión —que el predicado “verdadero” debe aplicarse a afirmaciones en un lenguaje más que a pensamientos, juicios u otras entidades— se presenta como parte de su tesis general, muy similar a la visión reidiana del lenguaje, de que el lenguaje acerca de los pensamientos es un desarrollo analógico del lenguaje acerca del lenguaje (p. 98). También en “Ascriptivism”, *Philosophical Review* 69:2 (1960), pp. 221-225 —que junto con “Assertion” compone el capítulo 8, también titulado “Assertion”, en *Logic Matters* (Oxford: Blackwell, 1972), pp. 250-269— y en *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962), pp. 50-52. Más tarde lo ha reiterado en “Truth and God”, pp. 83-97 y en “On Truth as an End”, p. 69.

<sup>93</sup> El argumento recurre, en las diferentes exposiciones de Geach, a lo que él denomina con énfasis “la tesis fregeana”: que el pensamiento encontrado en una aserción y el pensamiento contenido en una frase que no sea una aserción pueden ser el mismo. Geach rechaza que sea básico para la *comprensión* de las conectivas lógicas (y por ende el lenguaje natural, el objetivo de Geach no son los lenguajes formales) el saber práctico adquirido acerca de cuándo y en qué condiciones está uno justificado en emitir una aserción —una frase que se corresponda con el acto de habla de la aserción, para ser precisos— que incluya estas conectivas. Geach fundamenta este rechazo en

Siendo esto así, entonces una teoría inductivista del testimonio tiene que fracasar. La aserción es el tipo de acto de habla que de modo genérico se asocia al testimonio. El acto de testimoniar por parte de un hablante, el testigo, es de hecho un caso paradigmático de aserción: lo que en el lenguaje cotidiano expresamos con “contarle algo a alguien” y similares. Si la norma de la aserción es la verdad, y no al revés, es decir, que sea una aserción justificada lo que usemos para identificar la verdad, la forma en que nos familiarizamos y ejercemos la práctica epistémica del testimonio no puede ser aprendiendo a detectar cuando, contando con la relevante base inductiva de aspectos externos, estamos justificados en aceptar como verdadera la proposición afirmada en una aserción. Es al revés, la forma en que nos familiarizamos y ejercemos la práctica epistémica del testimonio es aprendiendo que una proposición está justificada porque sabemos cuándo es verdad. Como dice Geach en uno de los pasajes citados podemos confiar en el testimonio de manera general, pero no intentar examinar cada testimonio, pues esto nos llevaría a una clara inconsistencia, es decir, es la práctica la que no puede aprenderse así.

Esto es así porque la posición inductivista pone el acento sobre la justificación, motivada por el individualismo epistémico que pretende poner a salvo cada individuo del error a base de capacitarlo autónomamente para controlar el proceso que va de la recepción de una

---

su defensa de la tesis fregeana. Comprendemos el significado de expresiones que no son aserciones, y para las cuales no disponemos de razones para afirmar o negar el pensamiento expresada en ellas. Por ejemplo, estos son los casos de cuando usamos expresiones a base de conectivas lógicas en primer lugar, como sub-cláusulas de frases —un caso en el que las frases no son afirmaciones— y, en segundo lugar, como premisas o conclusiones de argumentos dialécticos —en las cuales sin saber si tenemos una razón o no para afirmar lo contenido en estas expresiones, sí somos capaces de devolver su significado en términos de funciones de verdad de estos operadores lógicos. De esta forma una frase significa sin que por ello el que la entiende sepa en qué condiciones estaría *justificado* o no en afirmarla. Son las condiciones de verdad y no las condiciones de aserción justificada lo que devuelve el significado de una expresión. Dominar un lenguaje tiene que ver con saber en qué condiciones lo que uno dice u oye es verdadero, más que saber cuándo uno tiene razones para afirmar algo o aceptar lo que a uno le dicen.

evidencia (el testimonio, la aserción ajena) al juicio (la creencia propia formada sobre la base del testimonio ajeno). Sin embargo, Geach también llama la atención sobre el carácter reductivo de la posición humeana, sobre la pretensión de que la experiencia fundamente la fiabilidad testimonial.

#### **1.4.2. La crítica basada en la reducción a la legitimidad de la experiencia de la legitimidad del testimonio**

Geach ha señalado a menudo la ambigüedad, el uso falaz, del concepto de experiencia que maneja la concepción reduccionista del testimonio:

Todo el lenguaje de Hume acerca de la “experiencia” está constantemente adulterado por la ambigüedad: ¿quiere decir experiencia personal o la experiencia de la humanidad en sentido amplio? Sin duda *su* experiencia le puede decir a él que determinado chirrido significa que su puerta se está abriendo, pero ciertamente *su* experiencia no puede decirle (por tomar su otro ejemplo) qué le pasó a una carta entre que se envió por correo y se entregó<sup>94</sup>.

Como dice Geach en otra ocasión, ningún hombre ha comprobado que le pasa a una carta todo el tiempo desde que se envió por correo hasta que se le entregó a su receptor<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> “Knowledge and Belief in Human Testimony”, p. 23. Este mismo argumento lo expone en “Truth, Truthfulness, and Trust”, p. 48 y en *The Virtues*, p. 34.

<sup>95</sup> Evidentemente esto no se aplica a un mensajero personal que porte él mismo una carta, por supuesto, pero en ese caso sólo lo sabe mediante su experiencia el mensajero. En “Truth, Truthfulness, and Trust”, pp. 48-49, Geach añade una afirmación similar a la de Hume y la carta por parte de John Stuart Mill: que sabemos por “experiencia” que los relojes están diseñados para dar la hora porque proceden de las fábricas de relojes. Geach observa con ironía que la visita a las fábricas de relojes no entra dentro del alcance de los recuerdos actuales de mucha gente. La afirmación de Mill (ligeramente diferente de la que Geach le atribuye) puede encontrarse en “Three Essays on Religion”, en *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X -*

Geach señala que la principal falacia es de ambigüedad en los términos, con más precisión lógica que Coady que sólo apunta a la falacia del círculo vicioso, consecuencia de la de ambigüedad. Y también señala que mientras que el uso de “experiencia” en términos individuales no es realista, sí lo es en términos colectivos, pues de hecho es así como funciona a menudo lo que comúnmente llamamos “experiencia”, mediante la acumulación (“pooling”) de las experiencias individuales de muchos individuos<sup>96</sup>. Geach indica que esto funciona tanto en positivo como en negativo, es decir, no sólo para formar lo que “nosotros” sabemos por experiencia, sino también para formar los criterios mediante los que aceptamos un testimonio. De esta forma todos aquellos criterios que Hume enumera que son relevantes para evaluar al testigo, son ellos mismos parte de los que sabemos por experiencia, pero en sentido colectivo, es decir, son ellos mismos creencias con un fundamento testimonial, pues como hace notar Geach:

El conocimiento estrictamente personal de un individuo de las ocasiones en las que él o ella ha dicho una tontería o ha mentido o ha sido la víctima de otro que le ha dicho una tontería o ha mentido constituiría una base miserablemente inadecuada para formular principios generales con los que cribar el testimonio no fiable<sup>97</sup>.

Ni siquiera cabe un conocimiento puramente individual e inductivo de aquello que dispara el problema del testimonio, el hecho de que los seres humanos tienen cierta propensión a mentir. Geach ha comparado en este sentido el testimonio con la memoria: tanto los errores de mi memoria como los remedios que puedo emplear para evitarlos se apoyan así mismo en la memoria, no cabe asegurarse de su fiabilidad por un procedimiento inductivo, por ejemplo<sup>98</sup>. Así, en el

---

*Essays on Ethics, Religion, and Society*, ed. J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press y London: Routledge and Kegan Paul, 1985), p. 447.

<sup>96</sup> “Truth, Truthfulness, and Trust”, p. 48.

<sup>97</sup> “Truth, Truthfulness, and Trust”, p. 49.

<sup>98</sup> “Truth, Truthfulness, and Trust”, p. 49; “Knowledge and Belief in Human Testimony”, pp. 20-21.

caso del testimonio, no es sólo que nuestras creencias acerca del mundo y de la gente procedan por vía testimonial, y tampoco siquiera que no puedan formarse criterios de fiabilidad por vía inductiva e individual, al margen del testimonio, es que ni siquiera aquello que nos exige que busquemos un criterio, puede aparecer por vía inductiva e individual.

La postura de Hume es, por tanto, inviable para Geach tal como muestran sus dos grandes críticas. Una, contenida de modo implícito en sus textos, donde se revela que el acento que pone Hume en la justificación —al señalar como fundamento de la racionalidad de la práctica aspectos propiamente no epistémicos— hace secundario el papel de la verdad. Y, sin embargo, este papel no puede ser secundario si es que la práctica de testimoniar puede aprenderse. La otra, mucha más explícita, es la denuncia del uso ambiguo del término “experiencia”, cuando sólo uno de los dos sentidos es viable para poner en relación el testimonio y la experiencia humana: el uso colectivo. “Nuestra experiencia” se refiere al conjunto de creencias acumulado por los seres humanos, y, por tanto, implica la transmisión testimonial. Y necesitamos esta transmisión no sólo para construir nuestro conjunto de creencias, sino incluso para ver cuáles son los límites y las vulnerabilidades de la práctica testimonial.

Geach, al igual que Coady, nota lo que motiva la posición reduccionista con respecto al testimonio, el ideal individualista, pero como él dice: “epistémicamente, ningún hombre es una isla”<sup>99</sup>. La pretensión de fundamentar en un ejercicio individual aquellos que sólo se logra con los demás es equivocar la dirección, como quien se pregunta, en un ejemplo de Geach que toma prestado de M. Gormally, cómo medir la justicia, cuando es al revés, sin justicia no hay concepto de medida<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> “Truth, Truthfulness, and Trust”, p. 53. Véase también “Knowledge and Belief in Human Testimony”, p. 24.

<sup>100</sup> “Truth, Truthfulness, and Trust”, p. 47. Véase también “Knowledge and Belief in Human Testimony”, p. 24.

Tanto Coady como Geach —y Geach antes que Coady— demuestran que es inviable el programa humeano reductivista. Los dos ponen el énfasis en el uso ambiguo del término “experiencia” o de la expresión humeana “nuestra experiencia”, conectando con la crítica que ya le hiciera a Hume, en plena Ilustración Escocesa, George Campbell. Y ambos proporcionan argumentos basados en la naturaleza del lenguaje, en el modo en que comprendemos qué es una aserción. Coady enfatiza que la manera en que comprendemos la naturaleza del lenguaje no es consistente con el hecho de que el testimonio se pudiera justificar *a posteriori*. Geach pone el acento no tanto en la naturaleza del lenguaje como la forma en que aprendemos usos paradigmáticos del lenguaje, centrales para la práctica del testimonio, como es la aserción.

Los dos abogan de esta forma por una justificación no reduccionista, un tipo de justificación que respete la autonomía del testimonio como fuente de evidencias y creencias verdaderas, — conocimiento— junto con la observación y la memoria. Sin embargo, esta afinidad, la aparente analogía entre sus críticas, no da lugar a posiciones anti-reduccionistas asimilables. Interesa distinguir sus propuestas de justificación para ver a cuál de ellas puede asociarse el primer intento no reduccionista y sistemático de fundamentar el testimonio propuesto como alternativa al de Hume, el de Thomas Reid. Antes, sin embargo, conviene estudiar los intentos contemporáneos de rehabilitar el reduccionismo humeano. Si alguno de estos intentos ha fructificado, el estudio de la posición de Reid tendría un interés meramente histórico.



## Capítulo II

### La viabilidad del reduccionismo humeano

En el capítulo anterior se ha expuesto la postura de Hume, caracterizándola en los términos puestos por Coady a disposición de la epistemología contemporánea. La interpretación y crítica de Coady a la concepción humeana del testimonio ha hecho fortuna como el paradigma de la posición reduccionista<sup>101</sup>, aunque, como se ha visto, Geach ya había apuntado de manera precisa, y con aparente afinidad con la crítica de Coady, la inviabilidad de la posición humeana. Tanto es así que esta *visión recibida* ha sido comúnmente empleada a imitación de Coady como contrapunto para expresar cualquier teoría anti-reduccionista, e incluso como un “muñeco de paja” para construir y legitimar las posiciones anti-reduccionistas<sup>102</sup>. En efecto, tras el artículo y la monografía de Coady se ha venido publicando una serie de comentarios y críticas con el fin de precisar hasta qué punto y de qué forma Hume es un reduccionista, en el sentido expuesto por Coady, e incluso con el fin de rechazar por completo esta etiqueta. Algunas de estas críticas no sólo vienen intentando dar sentido a una interpretación alternativa de Hume, sino también demostrar la viabilidad de la visión humeana del testimonio.

Se ha visto en el capítulo anterior que las críticas de Coady y de Geach hacen insostenible, en los términos humeanos, una postura

---

<sup>101</sup> Pueden verse como ejemplos recientes: A. I. Goldman, *Pathways to Knowledge* (New York: Oxford University Press, 2002), p. 173; y “Social Epistemology: Theory and Applications”, *Royal Institute of Philosophy Supplement* 64 (2009), p. 1, para el ámbito de la epistemología general; y A. Bailey y D. O’Brien, *Hume’s Enquiry Concerning Human Understanding (Reader’s Guide)* (London: Continuum, 2006), pp. 137-140, para el ámbito de la investigación sobre Hume.

<sup>102</sup> Así lo señalan Faulkner “David Hume’s Reductionist Epistemology of Testimony”, p. 303; y A. Gelfert, “Hume on Testimony Revisited”, *Logical Analysis and History of Philosophy* 13 (2010), p. 63.

reduccionista. Ellos mismos hacen una propuesta no reduccionista de justificación del testimonio, que, por estar en diálogo con Hume, interesa conocer, para luego comprobar con cuál de ellas tiene afinidad la postura que Reid esgrime contra el reduccionismo humeano. Sin embargo, resulta esclarecedor comprobar con antelación si puede proponerse una interpretación de Hume que haga viable su postura. Si fuera así el interés por las propuestas no reduccionistas, y en concreto la de Reid, sólo tendría un interés histórico. Como se verá no es así. Los intentos de rehabilitar la concepción humeana parecen fracasar o al menos resultar muy problemáticos en un sentido u otro.

Se estudiarán por tanto en este capítulo los intentos contemporáneos de dar una interpretación a la postura de Hume que salve el escollo de las críticas de Coady —algunas de ellas realizadas también por Geach. Se verá que, aunque la postura de Hume no consigue salir adelante en los sucesivos intentos de rehabilitación, estos intentos dejan a la vista algunos aspectos interesantes de la postura humeana para una epistemología del testimonio. Si la postura de Reid es una buena alternativa a la de Hume no debería dejar de tener en cuenta estos aspectos.

A continuación, se estudiarán las propuestas positivas de Coady (y alguna similar) y Geach, y se compararán. Como se verá, la *pars construens* de Geach resulta más atinada como propuesta anti-reduccionista, pues su postura no cae dentro del tipo de argumento trascendental al que se arriman defensas de la fiabilidad del testimonio como la de Coady. Las características de la epistemología de Geach, se concluirá, pueden servir como una plantilla más útil para estudiar la posición de Reid.

El resultado final, los aspectos que sobreviven de interpretaciones más atinadas de Hume y la parte positiva de la postura de Geach, nos proporcionarán una serie de criterios para evaluar si la epistemología del testimonio de Reid es certera como respuesta a la de Hume.

## **2.1. Los intentos de rehabilitación del reduccionismo de Hume**

Las críticas a que las tesis de Hume son las que coinciden con la *visión recibida* se pueden agrupar en tres tipos, cuyos argumentos no necesariamente son independientes. Un primer tipo, el más relevante, es el que intenta disolver el dilema que plantea Coady (al igual que hizo Geach), producido por el uso ambiguo del término “experiencia” en Hume. Un segundo tipo es el de las críticas que se centran en poner en cuestión la visión inferencialista que Coady proporciona de Hume. Un tercer tipo critica la visión simplista que Coady proporciona del concepto de inducción en Hume.

### **2.1.1. La crítica a Coady en defensa del uso no ambiguo del término “experiencia” por parte de Hume**

Un primer grupo de críticas es el que se dirige contra la idea de Coady de que Hume cae en un dilema sin salida al usar de modo ambiguo el término “experiencia” o la expresión humeana “nuestra experiencia”. De acuerdo con Coady, o bien Hume habla de experiencia común como la base sobre la que se legitima el testimonio y entonces Hume cae en un círculo vicioso, o bien Hume habla de observación individual, exponiendo al sujeto a un trabajo hercúleo a la hora de justificar sus creencias de origen testimonial. De acuerdo con este grupo de críticas esto no es así. Hume no pide al sujeto epistémico que legitime a base de observaciones individuales sus creencias testimoniales, Hume no está hablando de experiencia individual, sino en términos de experiencia común.

Sin embargo, al hablar de experiencia común Hume tampoco cae en un círculo vicioso, porque hay que entender que quiere decir Hume con “nuestra experiencia”, que no es la mera experiencia compartida en el sentido de un simplista “otros me han dicho que el testimonio es fiable”.

La ambigüedad en el uso del término “experiencia” ya fue puesta en entredicho por el contemporáneo de Hume y prominente figura de la Ilustración Escocesa, George Campbell. T. Pitson recupera esta crítica

y trata de demostrar que Hume hace referencia a lo que Campbell denomina “experiencia derivada”, esto es, la experiencia que tenemos de modo vicario, transmitida por los demás<sup>103</sup>. Sin embargo, Pitson cree que Hume no comete ningún tipo de circularidad al apelar a este tipo de experiencia como legitimación de nuestra dependencia del testimonio.

Pitson piensa en un proceso de *bootstrapping*<sup>104</sup>, esto es un proceso de arranque sin recursos propios, o de arranque con una muestra inicial escasa, que se va ampliando y corrigiendo a medida que la muestra se amplía. Empezamos crédulos y vamos descubriendo poco a poco que no todo lo que nos cuentan es verdad y a la vez que sí hay personas creíbles, y de hecho esta experiencia nos va mostrando que la naturaleza humana muestra una tendencia a decir la verdad. Esto nos permite ir incorporando gradualmente la experiencia de los demás en

---

<sup>103</sup> “George Campbell’s Critique of Hume on Testimony”, *The Journal of Scottish Philosophy* 4:1 (2006), pp. 1-15. Como se ha señalado en el capítulo I, n. 35, Coady reconoce que Campbell se le adelantó en este punto.

<sup>104</sup> “George Campbell’s Critique of Hume on Testimony”, p. 8. En un proceso parecido piensa también J. Lyons en “Testimony, Induction and Folk Psychology”, *Australasian Journal of Philosophy* 75:2 (1997), pp. 163-178. Sin embargo, Lyons amplía tanto el concepto de inducción que al final del artículo la intención de modificar a Hume ofreciendo una teoría inductivista (reduccionista, por tanto) del testimonio se desdibuja por completo. Lyons acude a tantos recursos *ad hoc* para poder defender una teoría inductivista del testimonio que podría preguntarse si no está cayendo en la falacia de la *explicatio obscurum per obscurius* dado lo complejo de la explicación. Por ejemplo, para poder explicar el proceso de justificación a partir de una muestra inductiva limitada recurre al concepto de *simulación* (p. 173) mediante el que imaginamos las creencias ajenas (atribuimos estados mentales a los demás) para poder así obtener creencias no testimoniales que nos ayuden a avalar la sinceridad de otros y ampliar la muestra inductiva de hablantes sinceros (y evitar así el contraargumento de Coady de que justificar el testimonio a base de trabajo inductivo individual es una labor irrealizable). Pues bien, recurrir al concepto de *simulación*, cuyo rendimiento filosófico depende de solucionar problemas como el de la percepción de las *mentes ajenas*, mucho más complejos que el del testimonio y con no menos problemas relacionados con la inducción, es intentar explicar un fenómeno poco claro, el del testimonio, recurriendo a conceptos aún menos claros.

nuestra propia experiencia, que, a su vez, ampliada, nos permite validar otras y sucesivas fuentes testimoniales.

Esta idea de ampliar la propia experiencia y poder así hacer referencia a la experiencia común sin caer en la circularidad ha sido recogida recientemente por A. Gelfert<sup>105</sup>, que critica en términos parecidos la interpretación de Coady, similar a la de Campbell. Para Gelfert:

[S]i la experiencia se puede “acumular” de la manera que Pitson sugiere —aceptando el testimonio plausible y no contradictorio y asimilándolo a la propia experiencia con la que es coherente— entonces Hume no estaría comprometido con ninguna forma individualista fuerte de reduccionismo en primer lugar, y su invocación del “nosotros” comunitario, *contra* Coady, no constituiría por su parte una contradicción consigo mismo<sup>106</sup>.

Gelfert piensa que Hume no está exigiendo observación personal sin la ayuda del testimonio para establecer la evidencia de la fiabilidad del testimonio, sino que Hume está pensando en un tipo de evidencia indirecta. Es el “conocimiento general de la naturaleza humana” y sus aspectos sociales lo que nos permite dar como fiable el testimonio: el *principio de probidad* y la *sensibilidad a la vergüenza*, cualidades inherentes a la naturaleza humana que descubrimos mediante la experiencia<sup>107</sup>.

Gelfert sigue en esta interpretación del término “experiencia” en el sentido de experiencia común a S. Traiger y P. Faulkner<sup>108</sup>. Sin embargo, tanto Traiger como Faulkner hacen una lectura más

---

<sup>105</sup> “Hume on Testimony Revisited”, pp. 60-75. P. Lipton, en “The Epistemology of Testimony”, *Studies in History and Philosophy of Science* 29 (1998), pp. 1-31, habla de “an expanding sphere of trust” (p. 18) precisamente para pasar a rechazar este tipo de defensa del paso de la atribución personal a la comunal del término experiencia.

<sup>106</sup> “Hume on Testimony Revisited”, pp. 69-70.

<sup>107</sup> “Hume on Testimony Revisited”, pp. 70-71.

<sup>108</sup> Véase *infra*.

sofisticada del concepto humeano de conocimiento o experiencia de la naturaleza humana, e intentan interpretarlo en coherencia con ciertas condiciones o componentes del proceso de justificación que Hume deja claros tanto en el *Treatise* como en el propio *Enquiry*.

La forma en que Pitson y Gelfert piensan que se puede interpretar de modo no circular “experiencia” en términos de experiencia compartida es muy sugerente, y los textos de Hume dan pie a que se pueda interpretar que así nos hacemos peritos en validar las creencias testimoniales: mediante un proceso de ensayo y error en el que vamos ampliando nuestras esferas de conocimiento justificado mediante el establecimiento y acumulación de fuentes fiables.

Sin embargo, se podría decir que este tipo de descripción procesual es más bien una descripción del proceso de aprendizaje. Este tipo de descripción del proceso no dejaría de ser una descripción psicológica de cómo *de hecho* aprendemos a justificar las creencias testimoniales, no de cuáles son los componentes últimos, el conjunto de condiciones necesarias y suficientes que legitiman una creencia, la fundamentación epistemológica. La circularidad no surge por un aspecto genético: aprender de los demás cómo se aprende de los demás no es circular. El tipo de paradoja que señala el propio Pitson, como la que muestra el personaje de Charles Dickens, Krook, en *Casa Desolada*, que rechaza que alguien le ayude a aprender a leer y escribir porque le podrían enseñar erróneamente, no es el tipo de circularidad que señala Coady (y muy probablemente Campbell)<sup>109</sup>.

Coady señala una circularidad en la justificación. Y la circularidad en la justificación aparece cuando dentro del conjunto de condiciones necesarias para que una creencia esté justificada aparece o la propia creencia a justificar o una creencia que a su vez depende de esta para justificarse. Lo que Coady señala es que justificar la creencia de que el testimonio es en general fiable no puede contener dentro del conjunto de condiciones necesarias una creencia como la de que hay un

---

<sup>109</sup> “George Campbell’s Critique of Hume on Testimony”, p. 15, n. 18.

testimonio unánime a favor de la fiabilidad del testimonio. Esta circularidad no la logra deshacer Pitson.

Y, por otra parte, Hume insiste en que el proceso de justificación de las creencias testimoniales no es diferente del proceso de justificación de otro tipo de creencias, y que por tanto debe obedecer a las leyes del razonamiento causal<sup>110</sup>. Pitson ignora este aspecto.

Por esta razón es interesante estudiar el rechazo de la lectura individualista del término “experiencia” y su interpretación en términos de “conocimiento general de la naturaleza humana” que hacen otros autores, más consistentes con las intenciones epistemológicas de Hume y con otros aspectos de su epistemología. Estas interpretaciones no individualistas del término “experiencia” llaman la atención sobre varios aspectos que a Coady le pasan desapercibidos y nos devuelven una epistemología del testimonio de Hume que sigue presentando inconsistencias, pero más sofisticada.

El primer aspecto sobre el que llaman la atención es el hecho de que en Hume es difícil separar los aspectos normativos de los descriptivos, la descripción psicológica de la epistemológica. Si se distinguen bien —es la posición común a varios autores— se puede proporcionar una interpretación no viciosamente circular del término “experiencia”. Esta postura tiene dos variantes, una, la de Traiger, que no excluye el mecanismo inductivo, a la hora de la justificación. La otra es la de M. Welbourne, que excluye el mecanismo inductivo. Ambas, como se verá, no consiguen dar cuenta del fuerte lenguaje normativo de Hume. Sin embargo, llaman la atención sobre la importancia que Hume da a la adquisición del conocimiento de la naturaleza humana, al proceso de aprendizaje, que puede resultar clave para una epistemología del testimonio sin las inconsistencias de la humeana.

El segundo aspecto sobre el que estas posturas llaman la atención es el hecho de que Hume no está hablando de inducción individual, mediante la que el individuo se hace con un conjunto de razones

---

<sup>110</sup> *EHU* 10, 5.

antecedentes para la justificación. Hume está pensando en términos de hábitos, y de hábitos arraigados socialmente. Señalar este aspecto, en cambio, no evita la circularidad en el uso del término “experiencia”, mientras que sí dirige la atención hacia elementos pre-doxásticos como los hábitos, que también pueden resultar relevantes para una epistemología del testimonio sin las inconsistencias de la humeana.

A continuación, se analizan las posturas que inciden en uno u otro aspecto en la búsqueda de una interpretación del término “experiencia” que no sea falaz.

*2.1.1.1. El intento de interpretación no falaz del término “experiencia” que parte de la idea de que Hume no distingue bien los aspectos normativos de los descriptivos*

Los dos autores que, de modo destacado, llaman la atención sobre el hecho de que Hume no distingue bien los aspectos normativos y los descriptivos son Traiger y Welbourne. Ambos señalan que el aspecto normativo hay que encontrarlo en un lugar diferente de la sección 10 del *Enquiry*, y que, por tanto, Hume en la sección 10 está describiendo un proceso, no estipulando un procedimiento a seguir para la justificación de las creencias de origen testimonial. Para ambos esto abre las puertas a una interpretación no reduccionista de Hume, puesto que es el conocimiento de la naturaleza humana y de nuestros hábitos psicológicos lo que nos ayuda a justificar debidamente una creencia de origen testimonial. Sin embargo, cada uno sigue estrategias de argumentación diferentes. Para Traiger la inducción sigue teniendo un papel relevante en el procedimiento de justificación, pues es así como almacenamos debidamente el conocimiento de la naturaleza humana, mientras que para Welbourne la inducción simplemente indica el origen de nuestras creencias sobre la naturaleza humana, y el testimonio es para Hume, según Welbourne, de por sí fiable. Merece la pena estudiar sus posturas por separado ya que devuelven un Hume mucho más complejo que el que presenta Coady, cuya epistemología del testimonio presenta aspectos no necesariamente reduccionistas —de hecho nos



hacen ver que Hume mantiene una fina percepción de la dependencia que tenemos de los demás— y que ayudan a explicar por qué Reid — como se verá— profundo conocedor de la obra de Hume no optó por la vía de Campbell y Coady —acusar directamente de circularidad a Hume— a la hora de elevar su propuesta contra la humeana. Finalmente se verá que ambos, Traiger y Welbourne, a pesar de todo, fuerzan la interpretación de Hume e ignoran el fuerte lenguaje normativo de Hume, que sigue haciendo inconsistente su postura.

Traiger, en su artículo “Humean Testimony”, defiende que el empirismo humeano no le lleva al reduccionismo, y rechaza la lectura de “experiencia” en términos de pura observación individual<sup>111</sup>. Antes al contrario, aunque haya una poderosa motivación para interpretar lo que Hume dice sobre el testimonio en términos reduccionistas —dada la visión que Hume sostiene sobre la justificación de las creencias en términos de dependencia de impresiones sensoriales privadas— sin embargo, sostiene Traiger, en los pasajes tanto del *Treatise* como del *Enquiry* en que Hume trata el fenómeno del testimonio, Hume trata de defender la irreductibilidad del testimonio a otro tipo de evidencia. Hume no pretende reducir el testimonio a la experiencia de la primera persona, sino todo lo contrario, sostiene una teoría social y no individualista de la creencia testimonial<sup>112</sup>.

Traiger sostiene que el error de la lectura reduccionista de Hume —como las de Coady o F. F. Schmitt<sup>113</sup>, entre otros— esto es, la interpretación en términos de justificación individual a base de las propias impresiones privadas, proviene de la sobreestimación del escepticismo humeano —la propuesta general de declarar una gran parte de nuestras ideas como poco plausibles al no estar fundadas empíricamente— al tomar la teoría empirista de Hume sobre la formación de “ideas” (que deben estar causadas por “impresiones”)

---

<sup>111</sup> “Humean Testimony”, p. 143 y ss.

<sup>112</sup> “Humean Testimony”, p. 136-137.

<sup>113</sup> Schmitt, “Justification, Sociality, and Autonomy”, pp. 48-60.

como una teoría de la justificación<sup>114</sup>, en lugar de dejarla en sus justos términos, como una teoría descriptiva y naturalista de la generación de creencias. Traiger, que reconoce que en Hume es difícil separar los aspectos descriptivos de los normativos<sup>115</sup>, pasa a separar estos dos aspectos en aquellos pasajes donde Hume aborda el conocimiento de origen testimonial.

En primer lugar lo hace con el conocido pasaje del *Treatise* “Of the component parts of our reasonings concerning cause and effect”<sup>116</sup>. En este pasaje Hume establece que, aunque en los razonamientos de causas y efectos la mente va más allá de los objetos presentes a los sentidos o la memoria (las “ideas” de la memoria son equivalentes a “impresiones”), no debe proceder con “ideas” exclusivamente “without some mixture of impressions”<sup>117</sup>. Para ilustrar esto último proporciona el famoso ejemplo de la creencia que tenemos de que César fue asesinado en el senado en los Idus de marzo. Las “impresiones” que poseemos a través de los caracteres y letras de los historiadores son signos de “ideas”, o bien de aquellos que como estaban ya presentes en los hechos pasados tienen las “impresiones” de los hechos de las que

---

<sup>114</sup> “Humean Testimony”, p. 144. Traiger sigue el uso habitual de la investigación especializada en Hume de prescindir de la distinción entre *idea* y *creencia* —por otra parte una de las cuestiones más sutiles y complejas de la teoría de la creencia de Hume— cuando el contexto no lo precisa. Así en un pasaje básico como *THN* I.3.7, §5, Hume dice que “an opinion, therefore, or belief may be most accurately defin’d, A LIVELY IDEA RELATED TO OR ASSOCIATED WITH A PRESENT IMPRESSION” (en versalitas en el original), donde establece cierta relación de identidad entre ambos términos, y cuyos matices y condiciones pueden dejarse de lado para el estudio de ciertos aspectos epistemológicos, la epistemología del testimonio, por ejemplo. Cfr. Traiger, “Humean Testimony”, p. 148, n. 7. Para los aspectos de la relación entre *ideas* y *creencias* dentro de la teoría de la creencia de Hume, véase M. M. Gorman, “Hume’s Theory of Belief”, *Hume Studies* 19:1 (1993), pp. 89-102; W. E. Morris, “Belief, Probability, Normativity”, en *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, ed. S. Traiger (Oxford: Blackwell, 2006), pp. 77-94, esp. pp. 80-83.

<sup>115</sup> “Humean Testimony”, p. 137.

<sup>116</sup> *THN* I.3.4.

<sup>117</sup> *THN* I.3.4., § 1.

proceden sus “ideas”, o bien, de alguien que las recibió mediante otro testimonio histórico, que se remonta finalmente a un espectador de tal evento pasado. Siempre, incluso en el conocimiento de hechos pasados, hay una “impresión” antecedente, que es una parte componente de nuestros razonamientos.

Traiger critica la interpretación que Anscombe en su artículo “Hume and Julius Caesar”<sup>118</sup> proporciona de la argumentación de Hume. Para Anscombe, siguiendo una interpretación criteriológica de corte wittgensteniano, el orden es el inverso del que Hume establece: es la creencia de que sabemos que Julio César fue asesinado en el senado los Idus de marzo, mucho más segura que cualquier cadena testimonial, la que usamos para reconocer que tal cadena testimonial es histórica y que por tanto hubo al final testigos directos. Sólo la duda de tipo cartesiano puede llevar al escepticismo con respecto a creencias históricas de este tipo, y por tanto a la necesidad de buscar anclajes del tipo de la cadena testimonial que se remonta fielmente a testigos directos<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> El ámbito de la justificación de las creencias históricas es ideal como “placa de Petri” para analizar el fenómeno del testimonio. R. Audi ha señalado que “There is, however, no domain (except possibly that of other minds) for which continued testimony is *in principle* needed for significant increase of knowledge. Similar (but not entirely parallel) points hold for justification”, “Testimony, Credulity, and Veracity”, en *The Epistemology of Testimony*, eds. J. Lackey y E. Sosa (Oxford: Oxford University Press, 2006) p. 40. Justo al contrario, es precisamente el conocimiento de todo lo que ha pasado antes de lo que yo pueda *recordar* el ámbito en el que en principio se necesita el testimonio para ampliar nuestro conocimiento. Cualquier evidencia (un resto arqueológico, por ejemplo) de la cual inferencialmente se pueda sacar un hecho tiene significado porque suponemos todo un cuerpo de creencias, la Historia, cuya esencia es la transmisión testimonial de los hechos.

<sup>119</sup> Un argumento que parece invertir los términos y darle la razón a Hume es el de Geach en *The Virtues* (pp. 35-36), la cadena de personas que tienen *fe* debe terminar en un eslabón que *sepa* o *vea* sin mediación. Geach, al igual que Anscombe, reconocen que no existe garantía para la creencia si no es así (estaríamos hablando de leyendas en lugar de historia, si no). En lo que difieren de Hume es que esta cadena con un

Traiger, en cambio, rechaza la interpretación de Anscombe. Hume no está hablando en este pasaje de cómo justificamos nuestras creencias en hechos no accesibles de modo directo mediante nuestros sentidos, sino de cómo se originan<sup>120</sup>. Y muchas de nuestras creencias se originan por cadenas de testimonio de este tipo. Y es justo aquí donde Hume apela al origen social de muchas de nuestras creencias. Hume, para Traiger, “proporciona una explicación no individualista de la formación de creencias, más que un estilo de verificacionismo”<sup>121</sup>, las impresiones en las que Hume piensa en este contexto son ricas, en el sentido de que provienen de una comunidad y no tanto el concepto clásico de “impresión” como sonidos o colores<sup>122</sup>.

Traiger, en segundo lugar, pasa a examinar los pasajes de la sección 10 del *Enquiry*, en especial el pasaje donde Hume establece la reducción a la evidencia inductiva según la interpretación de Coady y Schmitt.

Traiger afronta la ambigüedad que la expresión “nuestra experiencia” parece tener en este pasaje, y que lleva a Schmitt y Coady a contra-argumentar que si el término “experiencia” significa experiencia común Hume cae en la circularidad, y si significa observación individual es inaceptablemente restrictivo. Para Traiger esta crítica no se sostiene, porque ninguna de las dos alternativas responde a una lectura correcta de Hume. En el caso de significar observación individual no hay nada que indique que deba leerse como que debemos comprobar la veracidad de cada testimonio a la luz de la experiencia que tenemos en primera persona<sup>123</sup>. Más bien Hume, en aquellos pasajes en los que parece indicar que son las “impresiones”

---

eslabón último sea más segura para la primera persona que la propia creencia histórica. La propia cadena es una tradición, como señala Geach (p. 35).

<sup>120</sup> Traiger, “Humean Testimony”, pp. 139-140. Crítica que reitera Gelfert, “Hume on Testimony Revisited”, pp. 71-72.

<sup>121</sup> Traiger, “Humean Testimony”, p. 141.

<sup>122</sup> Traiger, “Humean Testimony”, p. 141.

<sup>123</sup> “Humean Testimony”, p. 143.

individuales las que justifican nuestras creencias testimoniales, lo que parece hacer es simplemente hablar del origen causal de nuestras creencias. Hume está hablando de los procesos de formación de creencias, no de los procedimientos de justificación de creencias. Causalmente, dado el empirismo de Hume, tiene que haber una “impresión” (de los sentidos o la memoria) antecedente para cada creencia, que la haya producido, en el sentido de antecedente causal. Estamos ante la descripción de un proceso de formación de creencias, no de prescripción de un procedimiento de justificación, al igual que en el pasaje del *Treatise* criticado por Anscombe<sup>124</sup>.

En el caso de significar experiencia común, tampoco Hume andaría descaminado, puesto que no caería en la supuesta circularidad que le atribuye Coady. Traiger advierte que:

La objeción de la circularidad depende de que nuestra experiencia establezca la veracidad del testimonio en general. Hume trata el asunto de la veracidad del testimonio en general. Sin embargo, él no intenta establecer que el testimonio es, en general, verdadero. Él dice que la conexión entre una pieza cualquiera de testimonio y cualquier evento concreto del que se informa es “tan poco necesaria como cualquier otra”<sup>125</sup>.

El testimonio no es otra cosa que un efecto más, y como Hume no admite conexiones necesarias entre un efecto y su causa, no hay por qué suponer que el testimonio es en general verdadero, puesto que sería una generalización inadmisibles, justo de la clase que no permite el empirismo humeano.

Según Traiger las interpretaciones reduccionistas de Hume como son las de Anscombe, Coady o Schmitt, enfatizan en exceso el escepticismo humeano. Hume establece claramente que las conexiones causales no son conexiones conceptuales, no hay nada en el efecto que implique la causa ni viceversa. No es impensable que el testimonio no

---

<sup>124</sup> “Humean Testimony”, p. 143.

<sup>125</sup> “Humean Testimony”, p. 143.

esté causado por un hecho verdadero, y por tanto no hay nada en el concepto de testimonio que implique que en general sea verdadero. Aunque, como pasa en cualquier orden de la naturaleza, la experiencia es una guía para realizar las inferencias necesarias: hay regularidades que nos ayudan a realizar la inferencia causal, y de la misma manera, hay regularidades en el ámbito del conocimiento, leyes psicológicas, leyes de la naturaleza humana, que nos ayudan a realizar la inferencia causal (del testimonio al hecho) sobre el testimonio: los seres humanos por lo común dicen la verdad<sup>126</sup>.

Lo que fundamenta nuestras creencias testimoniales es nuestro “conocimiento general de la naturaleza humana”. La experiencia individual que tenemos acerca de tipos de testigos y nuestro conocimiento de los principios de la naturaleza humana:

Las creencias basadas en el testimonio deben juzgarse mediante el uso del conocimiento de la naturaleza humana para determinar la calidad del testimonio. Esto significa que en casos concretos uno debe descubrir si alguien miente, exagera, amenaza o complace cuando ofrece testimonio. Aquí también “nuestra experiencia” debe significar las inferencias causales de cada persona acerca de testigos concretos<sup>127</sup>.

Sin embargo, podría argüirse otra variante del contrargumento de la circularidad. ¿Cómo conocemos los principios de la naturaleza humana si no es mediante el testimonio de otros? ¿No sería acaso circular que los principios de la naturaleza humana sean transmitidos vía testimonial si precisamente son los que nos ayudan a evaluar un testimonio? Traiger dice que no necesariamente caemos en la circularidad en este punto, puesto que podemos acudir al testimonio de otros sobre la psicología humana para evaluar determinado testimonio

---

<sup>126</sup> “Humean Testimony”, p. 144. Hay cierta inconsistencia en Traiger al señalar que Hume sostiene que la experiencia humana nos dice que los seres humanos por lo común dicen la verdad, y al mismo tiempo sostener que Hume no intenta defender que el testimonio es en general fiable.

<sup>127</sup> “Humean Testimony”, p. 145.

que no versa sobre ese asunto concreto, la naturaleza humana. Un testimonio nos ayuda a comprobar la veracidad de otro, y sin embargo no caemos en la circularidad en este sentido<sup>128</sup>.

Es la confusión entre el empirismo de Hume en su explicación de cómo se forman las creencias y su explicación de cómo se justifican lo que llevaría a interpretarlo como un reduccionista, cuando, en cambio, da al testimonio y a los aspectos sociales de las creencias, un papel central e irreductible<sup>129</sup>.

Traiger reitera este argumento en un artículo reciente<sup>130</sup>, para añadir que el único fundamento que quedaría para excluir una lectura no reduccionista de Hume es que esta posición sería incompatible con su teoría de las ideas y su explicación de la inferencia causal, tal como se ha interpretado tradicionalmente en términos individualistas. Traiger proporciona una lectura alternativa de la teoría central de Hume acerca de la formación de “ideas”, que incluye insoslayables aspectos sociales, y que apoya y crea mayor coherencia a una lectura no reduccionista de Hume y que incluso daría lugar a un Hume muy afín con los postulados centrales de la actual sub-disciplina de la epistemología social, en su

---

<sup>128</sup> “Humean Testimony”, p. 145.

<sup>129</sup> Traiger (“Humean Testimony”, pp. 147-148) añade que este error también proviene de no tener en cuenta el contexto histórico en el que Hume formula su teoría del testimonio. Hume quiere mantener la indispensabilidad de la evidencia histórica, dependiente del testimonio, contra el escepticismo respecto al testimonio de Descartes o Locke, pero a la vez luchando contra la credulidad religiosa. Hume busca que se aplique con propiedad la evidencia testimonial y con este fin da su explicación naturalista de las creencias, las testimoniales y las que no lo son. Sin embargo, se puede argüir contra Traiger que ningún defensor del reduccionismo, Coady, por ejemplo, ha negado que para Hume el testimonio no sea importante o central (cfr. Coady, *Testimony*, p. 79). Se puede defender la importancia de la evidencia histórica, contra el rechazo directo y simplista de Descartes y Locke, y a la vez mantener que en último término es reductible a otro tipo de evidencia.

<sup>130</sup> “Experience and Testimony in Hume’s Philosophy”, pp. 47-49.

defensa de la centralidad de la dependencia epistémica de las creencias compartidas y de los demás<sup>131</sup>.

Pero independientemente de la interpretación no individualista de las tesis centrales del empirismo humeano, Traiger sigue sosteniendo que la distinción entre aspectos descriptivos del proceso de generación de creencias y su explicación de cómo se justifican las creencias, y la localización dentro del *Treatise* y del *Enquiry* de qué pasajes son descriptivos y qué pasajes son normativos, proporciona una lectura correcta de Hume en términos no reduccionistas<sup>132</sup>.

Sin embargo, no está en discusión la importancia que Hume da a los aspectos sociales de las creencias, ni siquiera el papel central del testimonio en la epistemología de Hume. Después de todo Hume es claro en este punto<sup>133</sup>. Y, Coady incluido, este aspecto es señalado por todos los comentaristas.

Lo que está en cuestión es si Hume es capaz de proporcionar una explicación del testimonio que haga compatible esa *dependencia de largo alcance* que tenemos del testimonio con una fundamentación

---

<sup>131</sup> Esta misma estrategia es la que sigue T. Hribek en “Against Coady on Hume and Testimony”, *Acta Analytica* 16 (1996/97), pp. 189-200. Aunque Hribek proporciona bastantes evidencias para mostrar la sensibilidad de Hume a los aspectos sociales del conocimiento, y su lejanía de la pura autonomía individual en términos cartesianos tanto en el *Treatise* como en el *Enquiry*, le falta dar una explicación de los aspectos causales e inductivos dentro de la tesis humeana sobre el testimonio en el *Enquiry*. Esto le lleva a presentar un Hume muy parecido, en lo que a los aspectos de la justificación de creencias se refiere, al último Wittgenstein y a Davidson —cuyas ideas Coady usa precisamente en la parte positiva de su teoría del testimonio. Probablemente alinear a Hume con Wittgenstein y Davidson sea minimizar en exceso las fuertes intenciones normativas de Hume (y la interrelación de normatividad con causalidad) y el hecho de que la diana en “Of Miracles” sea el exceso de credulidad, contexto que no deja de observar el propio Hribek.

<sup>132</sup> “Experience and Testimony in Hume’s Philosophy”, pp. 45-47.

<sup>133</sup> “[T]here is no species of reasoning more common, more useful, and even necessary to human life, than that which is derived from the testimony of men, and the reports of eye-witnesses and spectators”, *EHU* 10, 5.



coherente del papel del testimonio como evidencia, porque, y ese es el argumento general de Coady y de Schmitt<sup>134</sup>, si tal es nuestra dependencia, la fundamentación epistemológica del testimonio, y el procedimiento epistémico de cómo fundamentamos nuestras creencias testimoniales, deben ser realizables. Hacer que el testimonio dependa en último lugar de la experiencia individual, su reducción como evidencia a la experiencia, hace irrealizable la fundamentación tanto del testimonio en general, como de una gran parte de nuestras creencias testimoniales.

Una argumentación parecida a la de Traiger es la de Welbourne<sup>135</sup>. Welbourne rechaza su propia interpretación de Hume en términos reduccionistas<sup>136</sup> para proponer que aunque Hume haya estado tentado de trazar la forma en que creemos algo mediante un testimonio sobre el mismo esquema explicativo en que creemos algo mediante una inducción, sin embargo no es así. Hume mantiene la condición *sui generis* del testimonio, y esto es compatible con el esquema general de su empirismo<sup>137</sup>.

Para Welbourne, Hume es un fiabilista con respecto al testimonio. El testimonio es en general fiable, y la respuesta que damos por defecto es creer lo que nos dicen. Hume no proporciona para nada una explicación de la justificación de las creencias testimoniales sobre el esquema del razonamiento causal, de tal modo que un testimonio sea *prima facie* sospechoso mientras no esté respaldado por la base inductiva suficiente que nos proporcione la fiabilidad de ese testimonio<sup>138</sup>.

---

<sup>134</sup> E, implícitamente, de Anscombe.

<sup>135</sup> “Is Hume Really a Reductivist?”, *Studies in History and Philosophy of Science* 33:2 (2002), pp. 407-423.

<sup>136</sup> En “The Community of Knowledge”, pp. 312-313.

<sup>137</sup> “Is Hume Really a Reductivist?”, p. 410.

<sup>138</sup> “Is Hume Really a Reductivist?”, p. 419.

Welbourne también señala la necesidad de distinguir en Hume las cuestiones normativas de las cuestiones acerca de la formación de creencias. La propuesta de Hume de que nuestros razonamientos basados en el testimonio no obedecen a principios distintos de los del razonamiento inductivo hay que interpretarla en términos de formación de creencias, no de justificación. Su primera preocupación dentro de su proyecto general de una filosofía del entendimiento es cómo se generan las creencias. Son las cuestiones del mecanismo de la mente, más que las de justificación, las que le interesan, y, en Hume, lo crucial es que los mecanismos regulares de la mente humana siempre van a prevalecer sobre cualquier consideración de racionalidad normativa. El control de nuestras creencias no recae sobre la razón, y es este control lo que debe descubrir la humeana “Ciencia del Hombre”<sup>139</sup>.

Hume propone, según Welbourne, que tanto las creencias de origen inductivo como las creencias de origen testimonial se deben a la experiencia. Sitúa a ambas en el mismo plano en cuanto que comparten el mismo origen empírico<sup>140</sup>. Ahora bien, se puede explicar el origen de las creencias testimoniales en los términos generales que Hume plantea: en términos de asociación de ideas, sin tener que identificar el origen de las creencias testimoniales con el mecanismo de la inducción.

Cuando oímos un testimonio el contenido no se relaciona causalmente con ningún hecho. El contenido se debe al propio testimonio. El testimonio nos transmite una información y al recibirla, entenderla, no hay ningún razonamiento causal. La creencia generada por ese testimonio, en cambio, debe sus estatus como creencia al hábito de asociar testimonios con hechos. Aprendemos a asociar el testimonio, como tal, con la realidad. He aquí la explicación de por qué Hume insiste en el pasaje clave del *Enquiry* en que no debemos hacer ninguna excepción con respecto al testimonio, y que, como en otros

---

<sup>139</sup> “Is Hume Really a Reductivist?”, p. 409.

<sup>140</sup> “Is Hume Really a Reductivist?”, p. 410.

razonamientos, la conexión entre testimonios y hechos es *a posteriori*<sup>141</sup>.

Y, sin embargo, para Welbourne, esto no genera ningún escenario absurdo del tipo de los de Coady. Puesto que en lo que Hume parece estar pensando es que aprendemos un lenguaje a la vez que aprendemos a hacer declaraciones, es decir aprendemos el hábito de hacer asociaciones con la realidad no después de haber aprendido a identificar un testimonio, sino a la vez. Por tanto no se da la situación de aprender lo que es un testimonio, correlacionarlo con la realidad después, y en último lugar concederle fiabilidad a quien testimonia<sup>142</sup>, situación que genera los escenarios absurdos que Coady usa en su crítica.

Para Welbourne apelar a la experiencia en Hume es una cuestión genética, y además puede apelarse a ella al margen del proceso de formación de creencias inductivas. Esto le permite decir que Hume no es un reduccionista y que mantiene al testimonio como una fuente de evidencias autónoma.

Welbourne encuentra, en cambio, los aspectos normativos en otro sentido muy distinto de experiencia. Welbourne aclara en qué sentido deben entenderse los aspectos normativos en Hume:

Es fundamental para su postura filosófica que las normas, en referencia a las cuales las cuestiones normativas acerca de lo que debemos o no debemos creer se deciden, derivan de la práctica actual. No hay para él otra fuente externa de normatividad<sup>143</sup>.

Los principios normativos, por tanto, se tienen que derivar de la propia práctica del testimonio: sopesamos un testimonio concreto a la luz de lo que ya conocemos por experiencia de la actividad de testimoniar y de las probabilidades naturales del hecho testimoniado. La respuesta natural y por defecto que tenemos de aceptar un testimonio se abandona entonces y se adopta otra en la que buscamos evidencias.

---

<sup>141</sup> “The Community of Knowledge”, pp. 413-414.

<sup>142</sup> “The Community of Knowledge”, p. 415.

<sup>143</sup> “Is Hume Really a Reductivist?”, p. 419.

Las evidencias que justifican la adopción de la creencia son proporcionadas por la experiencia humana en este sentido:

Sería difícil de codificar por completo el saber práctico que se despliega al hacer estas evaluaciones, pero Hume comienza bien: “Esta contrariedad de evidencia, en el presente caso, se puede derivar de varias causas diferentes: de la oposición de testimonios contrarios, del carácter o del número de los testigos, de la manera en que se proporciona el testimonio, o por la unión de todas estas circunstancias...”<sup>144</sup>.

Es decir que para Welbourne la fuente de la justificación es la que indica Traiger, la experiencia de la naturaleza humana, los principios psicológicos generales. Y, Welbourne, al igual que Traiger, piensa que reduciendo el empirismo humeano a una cuestión de formación de creencias, a una descripción naturalista de cómo llegamos a creer algo, desaparece el reduccionismo humeano, puesto que la justificación es proporcionada por algo que no tiene nada que ver con las propias observaciones individuales: la experiencia general de la naturaleza humana.

Sin embargo, se puede poner en duda que Traiger y Welbourne consigan mostrar que, en los pasajes centrales, Hume no está hablando en términos de justificación, sino en términos puramente descriptivos de la formación de creencias. Un primer pasaje es el ya citado y calificado en el capítulo anterior como el pasaje central en la epistemología del testimonio de Hume, y que merece la pena volver a citar poniendo énfasis en los términos normativos que Hume se esfuerza en usar:

[De esta especie de razonamiento uno puede, quizás, negar que esté fundada en la relación de causa y efecto. No voy a discutir ni una palabra.] Será suficiente observar que nuestra *garantía* en cualquier argumento de esta clase *se deriva de no otro principio* que nuestra observación de la veracidad del testimonio humano, y de la usual

---

<sup>144</sup> “Is Hume Really a Reductivist?”, p. 421, El texto que cita Welbourne (más extenso) es *EHU* 10, 7.

conformidad de los hechos a los informes de los testigos. Al ser una *máxima general* que ningún objeto tiene una conexión con otro susceptible de ser descubierta, y que todas las inferencias que podemos hacer de uno a otro están fundadas meramente en nuestra experiencia de su constante y regular conjunción, es evidente que *no debemos hacer una excepción a esta máxima* en favor del testimonio humano, cuya conexión con cualquier otro evento parece en sí misma tan poco necesaria como cualquier otra<sup>145</sup>.

De acuerdo con Traiger y Welbourne, Coady no tiene razón en pensar que Hume esté en este pasaje hablando de una justificación individual, a partir de las propias “impresiones”. Para Traiger, con la idea de que la veracidad del testimonio depende de nuestra observación, lo que Hume pretende decir es simplemente que la gente por lo general dice lo verdadero, y que esta es una observación que tanto nosotros como Hume podemos hacer al estudiar la naturaleza humana<sup>146</sup>.

Traiger sostiene que, como ya había mostrado en el análisis del pasaje del *Treatise*, criticado por Anscombe, el remitir a las “impresiones” individuales es una cuestión de formación de creencias. Lo que Hume quiere decir aquí, según Traiger, es que el testimonio es un efecto, un efecto como otro cualquiera, a partir del cual no se deben hacer generalizaciones como tampoco se deben hacer en otros casos. Para Traiger, justo al contrario de lo que la lectura de “nuestra experiencia” en términos no individualistas parece decir, Hume lo que está diciendo es que no debemos hacer la inferencia de que el testimonio es en general verdadero, y por tanto una fuente, como tal, fiable. Para Welbourne este pasaje significa simplemente que aprendemos a asociar el testimonio como tal con la realidad, y que la creencia de uno, como creencia, proviene del hábito de asociar los testimonios y los hechos.

Sin embargo, es difícil no leer en términos normativos declaraciones como las que contiene el pasaje citado arriba. Hume dice claramente que nuestras garantías (“assurance”) en una creencia

---

<sup>145</sup> *EHU* 10, 5. Entre corchetes la parte que no cita Traiger en “Humean Testimony”.

<sup>146</sup> Traiger, “Humean Testimony”, p. 143.

testimonial (“any argument of this kind”) se deriva de la veracidad del testimonio humano, y que esta veracidad o conformidad entre testimonios y hechos, es observable y usual. Hume no está diciendo que esta es una observación que podemos hacer como estudiosos de la naturaleza humana o que aquí podemos localizar la procedencia genética de un tipo de creencia. Está diciendo que esta, nuestra observación, tiene poder normativo. Es así como justificamos “cualquier argumento de esta clase”, en las palabras de Hume. Y este principio, como luego aclara, no puede establecerse *a priori*, porque no puede hacerse una excepción a la regla empirista de que sólo la experiencia de las regularidades nos autoriza a hacer inferencias de un hecho a otro (del hecho, o de la realidad, a la veracidad del testimonio o viceversa).

Traiger parece decir que Hume aquí sólo establece que el principio se genera mediante la experiencia (una ley de la naturaleza humana, una ley psicológica) y que luego pasa a tener poder normativo, y Welbourne ignora el fuerte lenguaje epistemológico de este pasaje. Hume en cambio, parece decir que el poder normativo de este principio, el *principio de veracidad*, procede precisamente de que no es una conexión conceptual entre un hecho y otro —ilegítima para el empirismo humeano— sino en que tiene las garantías de las inferencias causales bien hechas, la experiencia que consiste en la constatación de regularidades. Hume pretende subsumir la creencia basada en el testimonio en la creencia basada en causas y efectos, con el fin de anclar la fiabilidad del testimonio en una inferencia<sup>147</sup>, lo que L. E. Loeb ha

---

<sup>147</sup> Para Anscombe lo asombroso es cómo Hume pudo haber sostenido algo como esta tesis, que Anscombe, con un argumento parecido a la de la filosofía del *sentido común*, dice que basta formularlo como para ver que no puede ser así: “Hume thought that the idea of cause-and-effect was the bridge enabling us to reach any idea of a world beyond personal experience. He wanted to subsume belief in testimony under belief in causes and effects, or at least to class them together as examples of the same form of belief. We believe in a cause, he thought, because we perceive the effect and cause and effect have been found always to go together. Similarly we believe in the truth if testimony because we perceive the testimony and we have (well! often have) found testimony and truth to go together! *The view needs only to be stated to be promptly*

denominado como el fenómeno del “imperialismo de la inferencia causal”<sup>148</sup>.

Traiger y Welbourne coinciden en decir que la justificación de las creencias testimoniales depende en cada sujeto de su experiencia de la naturaleza humana, es decir de sus creencias sobre el testigo, hechas a base de hechos específicos sobre el testigo y leyes psicológicas de la naturaleza humana<sup>149</sup>. Pero en este punto ambos se quedarían sólo con una parte del proceso de justificación, porque las leyes psicológicas de la naturaleza humana se dan como justificadas. Hume es claro en esto, pues como se ha visto en el capítulo anterior, Hume dice que porque la memoria es tenaz, porque los seres humanos tienen *inclinación a la verdad*, un *principio de probidad*, y *sensibilidad a la vergüenza* podemos confiar en el procedimiento testimonial<sup>150</sup>.

---

*rejected*. It was always absurd, and the mystery is how Hume could ever have entertained it”, “What Is It to Believe Someone?”, en *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics* by G. E. M. Anscombe, p. 3 (el énfasis es mío).

La causa de que Hume sostenga esta tesis la desvela H. F. Klemme. Para Klemme la tesis es esencial para Hume, puesto que a la hora de buscar un escepticismo filosófico contra el que proponer su escepticismo mitigado (que retiene gran parte de los hallazgos del primero) lo encuentra en el escéptico que pone en cuestión y radicalmente todo el saber. Si todo el saber depende de juicios causales, y la relación causa-efecto está en entredicho, todo el saber está en entredicho. La segunda premisa es característica de Hume: como no hay ni fundamentos *a priori* ni razón alguna que justifique la creencia de que el futuro se comportará como el pasado, no hay manera de poner en relación conceptual causa y efecto. Parte de la elaboración de la primera premisa consiste en decir que las creencias de origen testimonial se basan en juicios causales. Como una parte importante del saber, la historia sin ir más lejos, depende del testimonio, una parte importante del saber depende de juicios causales, cfr. “Scepticism and Common Sense”, en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, p. 121.

<sup>148</sup> L. E. Loeb, “The Naturalisms of Hume and Reid”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 81:2 (2007), p. 77.

<sup>149</sup> Traiger, “Humean Testimony”, p. 145; Welbourne, “Is Hume Really a Reductivist?”, p. 418 y ss..

<sup>150</sup> Cfr. *EHU* 10, 5.

El *principio de probidad* —el otro nombre humeano para el *principio de veracidad* del pasaje arriba citado— ya está garantizado para quien justifica sus creencias testimoniales sobre la base de hechos específicos y leyes psicológicas de la naturaleza humana (como este principio), y lo está porque se ajustan a las reglas del procedimiento inductivo para las inferencias causales. Hume establece claramente una cadena de naturaleza normativa, de dependencia en la justificación:

- (1) Mediante la experiencia podemos hacer el siguiente razonamiento probabilístico:
    - a. el conjunto de testigos con las características *a* y *b* (historiadores de Roma, personas con vergüenza a que les cojan en una falsedad), tiende a decir la verdad, son fiables en una probabilidad determinada
    - b. el conjunto de testigos con las características *x* e *y* (“hombres en delirio”, “personas viles”), tiende a no decir la verdad, no son fiables en una probabilidad determinada.
  - (2) Con la garantía de (1) establecemos el siguiente principio general *P* sobre la naturaleza humana: en general la gente dice la verdad, esto es, probablemente dice la verdad a menos que el testigo no sea fiable.
  - (3) Es racional aceptar una creencia *C* de que *p* sobre la base del testimonio *T* de que *p*, siempre que *T* sea proferido por un testigo fiable.
  - (4) El testimonio *T* de que *p* es proferido por *S*.
  - (5) El testigo *S* tiene las características *x* e *y*.
  - (6) El testigo *S* no es fiable, de acuerdo con *P* y (5).
- ∴ No es racional sostener la creencia *C* sobre la base de que *T*, según (3) y (6).

Cuando Hume dice que la gente en delirio o de mala reputación no es creíble, o que debemos sopesar diversas circunstancias como testimonios opuestos, el número de testigos, etc., no está estableciendo una fuente independiente de justificación, aparte de los razonamientos causales pues, como dice Hume, “todas las inferencias que podemos



hacer de uno a otro están fundadas meramente en nuestra experiencia de su constante y regular conjunción”, simplemente está siguiendo de una manera minuciosa su idea de que en último término la justificación la proporciona una generalización inductiva, un “razonamiento probable”, que es como Hume llama a la inducción, y que por tanto hay siempre que medir con cuánta evidencia contamos para aplicar la generalización.

“Un hombre sabio, por tanto, hace proporcional su creencia a la evidencia”: así comienza el párrafo de la sección 10 del *Enquiry* donde nos recuerda las reglas del razonamiento y los tipos de evidencia, para pasar luego a decirnos que va a aplicar estos principios al caso particular del testimonio. Puede decirse por tanto que el texto de Hume es netamente normativo en aquellos pasajes en los que Traiger y Welbourne dicen que no lo es.

Y, en este sentido, la circularidad sí aparece. Sí aparece porque de lo que se trata no es de que alguien nos explique las leyes de la naturaleza humana para evaluar un testimonio que no trata sobre el tema de la naturaleza humana, tal como Traiger pretende eludir la circularidad. Esto no está en cuestión, así procedemos normalmente, podría decir Hume. De lo que se trata es de cómo excluir el testimonio de nuestro arsenal de principios sobre la naturaleza humana, cómo dar validez al principio (general) de veracidad de los seres humanos, sin suponer que el testimonio es de por sí fiable. ¿Qué tipo de experiencia sería la que estableciera en la cadena expuesta anteriormente la premisa (1)?

Traiger, a diferencia de Welbourne, dice que Hume no intenta establecer que el testimonio es en general verdadero, que la conexión entre un testimonio concreto y el hecho es “tan poco necesaria como cualquier otra”. Muy al contrario, el argumento de Hume es que el testimonio en general es verdadero, que esa es la experiencia de la naturaleza humana, sólo que, como cualquier generalización, para que esté justificada, hay que conocer con pericia cuáles son los límites en los que es vigente o no, para qué conjunto de testigos se aplica o no el *principio de probidad*, es decir cuáles son los límites de aplicación de

la generalización. Precisamente porque la conexión entre un testimonio y el hecho pertenece al rango de relaciones naturales causales, es decir, el tipo de relación para el que no hay conexión conceptual entre los términos, el procedimiento por el que establecemos la fiabilidad —la correlación entre los términos “hecho” y “testimonio”— es mediante una cuidadosa generalización inductiva.

Nuestro conocimiento de la naturaleza humana es de origen inductivo, lo hemos formado así, pero nuestro conocimiento de la naturaleza humana está garantizado, está justificado, si y sólo si obedece a las reglas de la “Ciencia del Hombre” que no es otro en la filosofía de Hume que proceder en las cuestiones de filosofía moral tal como se procede en filosofía natural: por el procedimiento inductivo.

Traiger, en su pretensión de subrayar los aspectos sociales de la epistemología de Hume, minimiza la naturaleza del psicologismo naturalista humeano. Para un psicologismo naturalista del tipo del de Hume, no son separables las cuestiones descriptivas de las normativas<sup>151</sup>. Las cuestiones pertinentes a la formación de creencias y

---

<sup>151</sup> Obviamente, a estas alturas de la enorme producción académica sobre Hume en los últimos treinta años, resulta osado sostener *para toda la filosofía* de Hume, incluso sólo con respecto a su teoría del conocimiento, que se trata de un psicologismo naturalista donde no se pueden separar las cuestiones normativas de las descriptivas. Justo un aspecto como la distinción precisa entre cuestiones normativas y descriptivas dentro de su teoría sobre la formación de creencias es uno de los desencadenantes y una de las *quaestiones disputatae* de lo que se ha venido a llamar el debate sobre el “Nuevo Hume”, en el que están involucrados una gran parte de los especialistas actuales en Hume. Para esta cuestión véase *The New Hume Debate*, eds. R. Read y K. A. Richman (London: Routledge, 2000), esp. la *Introduction*, de K. A. Richman, por su labor de síntesis de un debate con muchas variantes y que se remonta a finales de los 80 del pasado siglo. La observación sobre el naturalismo psicologista de Hume en el presente contexto simplemente se limita a establecer que al menos en los pasajes referentes al fenómeno del testimonio presenta un psicologismo de corte naturalista, y que esto es coherente con la interpretación estándar de Hume. Puede ponerse como un ejemplo señalado dentro de la bibliografía clásica, la de Flew (en *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First Enquiry*), que sigue un tipo de interpretación que se remonta a N. K. Smith y a los inicios de la investigación contemporánea de corte analítico sobre Hume, y que sigue sosteniéndose actualmente en versiones más

las cuestiones pertinentes a la justificación de creencias. De este modo, el propio Traiger parece reconocer la dependencia de ambas cuestiones en su artículo más reciente:

Las explicaciones de Hume de la formación de creencias y de la justificación están relacionadas a fondo, pero no porque la última se deshaga en la primera. La formación de creencias es un fenómeno natural y no todas nuestras creencias naturales, no corregidas, son verdaderas. Nuestras creencias responden a las regularidades observadas en nuestra experiencia. Si los argumentos escépticos de Hume acerca del razonamiento causal son correctos no podemos corregir nuestras creencias usando la facultad de la razón, porque no hay conexiones necesarias entre causas y efectos. La única corrección disponible viene a través de la reflexión acerca de nuestros procedimientos naturales de formación de creencias<sup>152</sup>.

Pero una reflexión sobre el proceso de cómo hemos llegado a esta creencia, una revisión del proceso, no es otra cosa que formar bien una creencia, ajustarla a las impresiones correctas, a las causas que sí generarían —en una mente que hubiera procedido bien— este tipo de creencias. Justificar una creencia es hacer que la mente proceda bien a la hora de mantener una creencia, que no la sostengamos hasta no tener la cantidad y el tipo de evidencia proporcional a esa creencia, las “impresiones” que causan correctamente una “idea”, la experiencia relevante. Justificar una creencia es refinarla, reiterar el proceso de formación de la creencia reuniendo las “impresiones” que sí causan una “idea” en un proceso natural sin desviaciones psicológicas.

Es difícil separar los aspectos descriptivos y normativos en Hume, porque es difícil hacerlo cuando se sostiene una epistemología

---

o menos sofisticadas. Esto no obsta para que, como Flew señala, a la hora de abordar el tema de los milagros y la sección 10 del *Enquiry*, en el caso de su tratamiento del testimonio a Hume le conciernan más los aspectos relativos a la justificación racional (*Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First Enquiry*, p. 175).

<sup>152</sup> Traiger, “Experience and Testimony in Hume’s Philosophy”, pp. 47-48.

que es eminentemente naturalista y psicologista. Para Hume, en el caso del testimonio, un exceso de credulidad —un fenómeno psicológico— es una inducción precipitada —una transgresión normativa<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> De ahí procede la exigencia del pasaje del *Treatise* “Of the component parts of our reasonings concerning cause and effect”, comentado anteriormente, en el que establece que, aunque en los razonamientos de causas y efectos la mente va más allá de los objetos presentes a los sentidos o la memoria, la mente no debe proceder sólo con ideas “without some mixture of impressions”. En ese texto Hume está siendo tanto normativo *como* descriptivo: una creencia histórica bien formada no procede sin tener “impresiones” antecedentes en el proceso. Si no hay “impresiones” antecedentes no se forman creencias históricas, sino algo “quimérico y *sin fundamento*” (*THN* I.3.4, §2, el énfasis es mío). De hecho parte del texto a continuación de esta última expresión (que no cita Traiger) es: “Every link of the chain wou’d in that case hang upon another; but there wou’d not be any thing fix’d to one end of it, capable of sustaining the whole; and consequently there wou’d be no belief nor evidence”. Este texto refuerza la lectura bivalente, descriptiva y normativa: no tendríamos ni *creencia*, ni *evidencia*. Alguien que justificadamente cree que César fue asesinado en el senado los Idus de marzo, es alguien que ha leído libros de historia o ha sido enseñado por maestros educados. Alguien que justificadamente cree que César fue asesinado en el senado los Idus de marzo, lo hace porque en alguna parte del proceso de formación de creencias existieron las impresiones directas relevantes.

Por esta razón la crítica de Anscombe sigue vigente: el tipo de creencias como la de que César fue asesinado en el senado en los Idus de marzo no es el tipo de creencias que justificamos así, comprobando en qué parte de su formación existieron las impresiones directas. Si es que es el tipo de creencias para el que necesitamos un procedimiento de justificación del tipo que la epistemología moderna pide a partir de Descartes, por seguir con la línea wittgensteniana que inspira a Anscombe.

Desde este punto de vista Traiger tampoco sería del todo preciso en la contextualización histórica de Hume, que él vería como un argumento a favor de su interpretación no reduccionista (véase *supra*, n. 29). Hume no está dispuesto a seguir el apriorismo de Descartes en la eliminación de un tipo de evidencia, pero tampoco quiere seguir la vía de Locke, no reconocer la creencia testimonial como conocimiento. Su sensibilidad por la dimensión social del conocimiento, que correctamente le atribuye Traiger, se lo impediría. Pero lo que hace, tal como apunta Schmitt (“Justification, Sociality, and Autonomy”, pp. 73 y ss.) es añadir a la primera aproximación empirista, la de Locke, el elemento que le permite sostener que el testimonio está justificado: el procedimiento inductivo. Al fundamentarlo sobre el “razonamiento probable” sigue manteniendo las condiciones generales del empirismo, pero dando cabida al testimonio como una evidencia legítima.

Este aspecto en cambio sí está bien señalado por Welbourne que afirma que en Hume no se distinguen dos líneas: la descripción del mecanismo del entendimiento humano, por un lado, y la descripción de los estándares de justificación, por otro, sino que son una y la misma descripción<sup>154</sup>. Sólo que reconocer esto a Welbourne no le lleva a ver que si tal como él mismo dice “los principios normativos que desplegamos proceden de nuestra práctica usual”<sup>155</sup>, y esta práctica es acudir a cierto tipo de “saber práctico”<sup>156</sup> sobre testimoniar, el proceso de formación y adquisición de estos principios psicológicos son los mismos que los de justificación, esto es, la generalización inductiva a través de casos particulares, y la transmisión testimonial de los mismos en los procesos de aprendizaje. Y, por eso, Welbourne no consigue espantar el fantasma de la inducción de la explicación humeana, con el consiguiente círculo en el proceso de justificación: ¿de quién es la inducción?

Por otra parte, Traiger, sí parece estar justificado en criticar la visión que Coady ha transmitido sobre cómo el testimonio se debería fundamentar, según Hume, de forma inductiva. De acuerdo con Traiger, Hume no dice que el único procedimiento para comprobar la veracidad del testimonio humano sea hacerlo en contraste con la propia experiencia personal. De hecho Traiger se pregunta si hay algún pasaje

---

Precisamente contextualizar históricamente a Hume implicaría explicar por qué la segunda parte de la sección 10 es un ensayo de psicología religiosa. Hume no ha abandonado el campo de la epistemología para pasar a elaborar un simplista libelo contra la religión al uso ilustrado, sino que sigue estudiando, en un campo concreto, cuándo la psicología humana funciona bien y cuándo no, y por tanto cuándo estamos justificados en creer lo maravilloso y cuándo no.

<sup>154</sup> Welbourne (“Is Hume Really a Reductivist?”, p. 420) lo resume con una cita de G. Harman: “The valid principles of inference are those principles in accordance with which the mind works”, *Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1973), p. 18.

<sup>155</sup> “Is Hume Really a Reductivist?”, p. 420.

<sup>156</sup> “Is Hume Really a Reductivist?”, p. 421.

que justifique la lectura de la expresión “nuestra experiencia” como “las impresiones de cada persona”<sup>157</sup>.

En ningún momento Hume dice que es la labor de cada persona realizar esta comprobación<sup>158</sup>. Traiger estaría más cerca de la interpretación de “nuestra experiencia” en términos de experiencia común, bien es verdad que en un sentido muy diferente al que Coady proporciona. Traiger rechaza la interpretación que llevaría a la circularidad —la de que el término “experiencia común” supone la legitimidad del testimonio— ya que para él “nuestra experiencia” quiere decir nuestro conocimiento general de la naturaleza humana, y no tanto la experiencia que tenemos todos de que el testimonio es en general fiable. Pero ya se ha visto que ni el intento de Traiger, ni el paralelo de Welbourne, sostienen de modo convincente esta diferenciación. En cambio, sí señala un aspecto que Coady cree encontrar en Hume, y sin embargo es difícil de ver, que Hume prescribe que sean las impresiones privadas de la primera persona las que justifiquen cualquier afirmación testimonial concreta, y, desde luego, mucho menos las afirmaciones sobre el testimonio en general.

Tanto Traiger como Welbourne, aunque no consiguen proporcionar una interpretación de Hume que no caiga en la inconsistencia, sí señalan un aspecto de la epistemología del testimonio de Hume que la perfilan como mucho más realista y sofisticada. Ambos señalan la importancia que tiene el aprendizaje, la introducción progresiva del sujeto en las prácticas sociales alrededor del testimonio, en el refinamiento progresivo del conocimiento de la naturaleza humana, y en que el depósito de creencias del que partimos está construido socialmente, o, al menos, tiene que ver con las instituciones sociales. Al criticar la poco precisa visión solipsista que Coady proporciona de Hume llaman la atención sobre aspectos que pueden

---

<sup>157</sup> Cfr. Traiger, “Humean Testimony”, p. 143.

<sup>158</sup> Del mismo modo lo observa Hribek, “Against Coady on Hume and Testimony”, pp. 194-195.

tener su rendimiento en una epistemología del testimonio menos inconsistente.

2.1.1.2. *El intento de interpretación no falaz del término “experiencia” que parte de la idea de que Hume no presenta un modelo basado en razones antecedentes, sino basado en hábitos*

En la estela de Traiger y Welbourn se encuentra Faulkner, que pretende proporcionar una articulación más refinada de la epistemología del testimonio de Hume que lo que Coady llama la *visión recibida*. Faulkner realiza una crítica a Coady muy similar a la de Traiger, en la que deja claro que Hume no está pensando en que cada sujeto epistémico se haga con un depósito de razones antecedentes listas para futuros procesos de justificación a base de un trabajo inductivo individual<sup>159</sup>. Faulkner coincide con Traiger y Welbourne que es nuestro conocimiento de la naturaleza humana el que nos ayuda a justificar una creencia, pero recuerda que esto es un razonamiento causal en Hume, y que para Hume este tipo de razonamientos son habituales, productos de un hábito. En este sentido Faulkner ayuda a despejar la interpretación simplista de Coady y proporciona una interpretación más consistente con otros aspectos de la epistemología humeana, pero no devuelve una imagen mejor de la postura de Hume en la sección 10. Aun así, Faulkner llama la atención sobre un aspecto de una importancia crucial, que, de hecho, están en continuidad con los aspectos positivos señalados por Traiger y Welbourne: la importancia de los elementos pre-doxásticos, el ámbito de las disposiciones y los hábitos, entendido en sentido amplio, para estimar la legitimidad de nuestras creencias de origen testimonial.

La idea fundamental de Faulkner es que Hume no establece que primero realicemos un trabajo inductivo en primera persona por el que establecemos generalizaciones sobre determinados tipos de testimonio como creíbles o no, y a partir de ahí inferimos después la credibilidad

---

<sup>159</sup> “David Hume’s Reductionist Epistemology of Testimony”.

de un testimonio concreto. Lo que Hume dice, más bien, es que, sin que medie proceso inferencial, juzgamos que se da la conjunción entre hechos y testimonio porque observamos la veracidad del testimonio<sup>160</sup>.

Para Faulkner nuestra experiencia de la naturaleza humana incluye nuestra experiencia de la “usual conformidad de los hechos a los informes de los testigos”<sup>161</sup>. Faulkner no estaría de acuerdo con Traiger en que Hume no proporciona una declaración sobre la fiabilidad del testimonio en general y sí estaría de acuerdo con Welbourne en este aspecto. Para Faulkner, Hume dice que es parte de nuestra experiencia general de la naturaleza humana que el testimonio es usualmente fiable. Y es nuestra experiencia de la naturaleza humana, el conocimiento de cuándo y en qué condiciones un testigo es fiable y cuándo no, la que nos permite validar un testimonio o no. En esto Faulkner sí está de acuerdo con Traiger, Welbourne y Gelfert<sup>162</sup>.

Lo que Faulkner en cambio plantea de modo diferente a Traiger (y siguiendo mejor la propia concepción de Welbourne sobre el asunto

---

<sup>160</sup> “David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony”, p. 305.

<sup>161</sup> *EHU* 10, 5.

<sup>162</sup> Para Traiger, Faulkner y Gelfert esta concepción del testimonio, expuesta en detalle en el *Enquiry*, estaba ya en *Treatise*. Todos citan *THN* I.3.9, § 12: “When we receive any matter of fact upon human testimony, our faith arises from the very same origin as our inferences from causes to effects, and from effects to causes; nor is there any thing but our *experience* of the governing principles of human nature, which can give us any assurance of the veracity of men”. Wright (“Hume on Testimony: A Virtue-Theoretic Defense”, p. 253) también sigue en este punto a Traiger y Faulkner, pero en cambio su afirmación de que Hume no es fiabilista con respecto al testimonio en general (p. 250) no se sostiene, pues de la afirmación de Hume en *EHU* 10, 28, que Wright cita, acerca de que no todos los tipos de testimonio tienen igual fuerza y autoridad, no se sigue que la institución, la práctica, no sea en general fiable. Son obviamente dos asuntos distintos, por utilizar una analogía que usa Coady (*Testimony*, p. 87): la práctica de dar órdenes es en general fiable, normalmente la gente las obedece, y, en la práctica de dar órdenes, hay distintos grados de sujeción y obediencia, pero no por el hecho de que se den diferentes grados de respuesta la práctica no es fiable. No se deben confundir cuestiones prudenciales sobre el ejercicio de la práctica y cuestiones sobre la naturaleza de la práctica.



de la justificación en Hume) es que esto hay que entenderlo de modo naturalista, en parte en sentido normativo y en parte en sentido descriptivo.

La justificación de las creencias testimoniales a partir de la experiencia de la naturaleza humana no es algo distinto, ni posterior, a ningún trabajo inductivo. Las creencias que uno sostiene a partir de un testimonio se forman sobre la base del razonamiento causal. El testimonio es un efecto y mediante la experiencia conocemos la causa de este efecto<sup>163</sup>. En el esquema humeano esto no es más que constatar una determinada “constante y regular conjunción” entre dos hechos (el efecto y la causa), que equivale a una prueba (“proof”) en el caso de que sea constante la correlación, o equivale a obtener un índice de probabilidad en el caso de que tengamos ciertas evidencias de lo contrario que relativicen la correlación (“probability”)<sup>164</sup>. Para Faulkner, en Hume sí es verdad que la constancia de la correlación entre un hecho y otro, entre un tipo de testimonio y su verdad, es el criterio de justificación. Tomar un testimonio como creíble se justifica por nuestra observación de que entre un tipo de testimonio y los hechos hay una correlación. Pero no porque previamente hayamos hecho una labor inductiva sobre tal tipo de testimonio concreto, sino porque al juzgar que un testimonio es veraz estamos ya *de hecho* haciendo tal correlación<sup>165</sup>.

Identificar un tipo de testimonio es identificar la naturaleza del hablante. Pensar que un hablante es sincero es pensar que el hablante dice cosas cuya causa es el efecto de lo que dice. Juzgar la naturaleza del testigo es ver si lo que dice es el tipo de cosas similares a aquellas cuya causa es el hecho. Aceptar un testimonio es tomarlo como un auténtico efecto. Juzgamos el contexto particular en el que recibimos un testimonio y teniendo en cuenta lo que sabemos de la naturaleza

---

<sup>163</sup> Faulkner, “David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony”, pp. 306-307.

<sup>164</sup> Faulkner, “David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony”, pp. 306-307.

<sup>165</sup> Faulkner, “David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony”, pp. 306-307.

humana observamos la credibilidad del hablante, y esto mismo es juzgar que el tipo de testimonio que hemos recibido es el tipo de testimonio que normalmente está causado por los hechos, es decir, es verdadero<sup>166</sup>.

Esto se basa, para Faulkner —que llega más lejos que Traiger en este aspecto, y de modo más consistente que Welbourne— en que Hume no distingue bien entre cuestiones normativas y descriptivas. Sostener una creencia testimonial es aceptar el testimonio como efecto, justificar una creencia testimonial es aceptarla como efecto. La diferencia es una cuestión de corrección de las creencias, de ajuste o refinamiento<sup>167</sup>. Hay una diferencia, sí, porque nuestro conocimiento

---

<sup>166</sup> Faulkner, “David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony”, p. 307. Es posible, haciendo uso de la interpretación de Faulkner, ver que Coady también estaría errado al argumentar que Hume interpreta falazmente el fenómeno del testimonio sobre la base de la analogía con cómo detectamos una falsedad. Para Hume debe ser ese y no otro el modelo, porque Hume, si seguimos la interpretación de Faulkner, piensa que la manera en que juzgamos a un hablante, conforme a nuestra experiencia de la naturaleza humana, es de hecho hacer el tipo de razonamiento causal que correlaciona un tipo de testimonio con la verdad de los hechos. El modelo de Coady, de razones antecedentes, le impediría ver este aspecto, y le hace pensar que Hume parece decir que porque descubrimos mediante la experiencia que determinado testimonio no es fiable descubrimos mediante el mismo procedimiento la fiabilidad de la práctica del testimonio como tal. Cuando Hume lo que parece querer decir, siguiendo a Faulkner, es que cuando descubrimos mediante la experiencia que determinado testimonio no es fiable, esta experiencia no sólo incluye los aspectos particulares del contexto de un testimonio y el testigo, sino que también incluye la experiencia de la naturaleza humana, en la que está incluida la fiabilidad del testimonio como tal y sus condiciones.

<sup>167</sup> Faulkner (Faulkner, “David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony”, pp. 305-307) da una explicación más consistente que Traiger de la relación entre lo expuesto en el *Enquiry* sobre el testimonio y lo expuesto en el *Treatise*. La credulidad inicial se da porque nos dejamos llevar en exceso por el *principio de semejanza* (uno de los tres principios de conexión entre ideas, junto con el de *contigüidad* y el de *causalidad*, cfr. *THN* I.1.4, §1; *THN* I.4.4, §1; y *EHU* 3, 2) entre una proposición expresada por un hablante y el hecho que haría verdadera a esa proposición: tenemos una propensión a creernos lo que nos dicen. Esta propensión irreflexiva es corregida cuando nos basamos —como con cualquier “matter of fact”— en la operación de la costumbre, la transición de causas a efectos, en el *principio de causalidad*. Welbourne en cambio piensa que lo expuesto en el *Treatise* y lo expuesto en el *Enquiry* no son

de la naturaleza del hablante no debe reemplazar la credulidad concedida inicialmente ya que, de otro modo, la creencia no estaría justificada. Aceptar justificadamente un testimonio es basarlo en nuestro conocimiento de la naturaleza humana y este proceso no es otro que hacer un buen razonamiento causal<sup>168</sup>.

De esta forma, observar cómo no están bien separadas las cuestiones descriptivas y normativas en Hume le permite a Faulkner ver que Hume no está hablando de un proceso de justificación en dos tiempos, como el que describe Coady (y Schmitt, al que no hace

---

partes de una misma teoría, y que la idea de que la credulidad es producto de dejarnos llevar por el *principio de semejanza* la abandona en el *Enquiry* (“Is Really Hume a Reductivist?”, pp. 421-422). Las razones que proporciona Welbourne para decir que Hume ha abandonado la teoría anterior son insuficientes. Hume sigue sosteniendo la vigencia del *principio de semejanza* en el *Enquiry* (cfr. *EHU* 3, 2 y 3) por un lado, y, por otro, el concepto de credulidad en la sección 10 no tiene por qué ser distinto del concepto de credulidad del *Treatise*. Es verdad que en la sección 10 el concepto de credulidad es aceptar irresponsablemente lo maravilloso y extraño, a diferencia del *Treatise* que es dejarse llevar por la semejanza entre el testimonio y los hechos, pero esto no tiene por qué no ser un caso especial de dejarse llevar por el *principio de semejanza*: creemos en algo maravilloso porque por nuestros hábitos de asociación lo damos como real.

<sup>168</sup> Faulkner, “David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony”, pp. 310-311. Faulkner afronta también la crítica de Anscombe (p. 312, n. 24). Pero mientras que Traiger critica a Anscombe por leer el pasaje del *Treatise* en términos normativos, en lugar de en términos descriptivos, Faulkner propone, según él, una lectura en parte normativa y en parte descriptiva: es cierto que para creer justificadamente que Julio César fue asesinado en el senado los Idus de marzo no hace falta inferir la existencia de una cadena testimonial. Faulkner propone que para sostener justificadamente tal creencia sí debemos juzgar que el testimonio de tal hecho es la clase de testimonio que tiene el hecho atestiguado como su causa, y, si hacemos tal juicio, entonces crearemos también que hay una cadena testimonial. Pero aun así, la crítica de Anscombe también seguiría vigente, porque lo que Faulkner, al igual que Traiger, no ve es que el argumento central de Anscombe es que el tipo de creencias como la de la muerte de Julio César es el tipo de creencias cuya credibilidad ni está generada ni está apoyada en ningún razonamiento, ni causal ni de otro tipo. Un “tipo de razonamiento” no pertenece al rango de expresiones que usamos para comprender por qué creemos que Julio César fue asesinado en el senado los Idus de marzo. Véase *supra*, n. 53.

referencia Faulkner): primero el establecimiento —mediante una inferencia inductiva que establece una generalización— de una serie de razones antecedentes para clasificar como creíbles determinados tipos de testimonio, segundo el juicio de que un testimonio concreto es creíble por pertenecer a determinado tipo —mediante una inferencia deductiva a partir de la generalización. Mientras que además le permite, a diferencia de Traiger y Welbourne, mostrar, haciéndole más justicia a las intenciones de Hume, que el componente inductivo no queda fuera del proceso de justificación, es, muy al contrario, un componente esencial.

De hecho Faulkner no pretende mostrar que Hume no es un reduccionista y un firme defensor de los irreductibles aspectos sociales de la justificación de nuestras creencias, tan sólo pretende precisar el reduccionismo de Hume de forma distinta a Coady, y que ese reduccionismo no lleva a un escepticismo interpretado en términos naturalistas<sup>169</sup>. Para Faulkner Hume no da muchos detalles sobre qué aspectos de la naturaleza humana son los relevantes (más allá de que un hombre no esté en delirio, no tenga mala reputación, etc.) porque Hume no es escéptico con respecto al testimonio, sino, al contrario, confía en que la mayor parte del tiempo juzgamos bien<sup>170</sup>.

Traiger, en cambio, a diferencia de Faulkner, no deja de reconocer cierto elemento escéptico en Hume<sup>171</sup>. Hume enmarca sus observaciones sobre el testimonio dentro de su argumento escéptico general: las conexiones causales no son conceptuales, y por tanto son contingentes. De este modo, como reconoce Traiger, lo que la teoría humeana acerca de la formación de creencias muestra es que, en principio, todas nuestras creencias son susceptibles de cuestionarse<sup>172</sup>.

---

<sup>169</sup> Faulkner, “David Hume’s Reductionist Epistemology of Testimony”, p. 303.

<sup>170</sup> Faulkner, “David Hume’s Reductionist Epistemology of Testimony”, p. 311.

<sup>171</sup> Traiger, “Humean Testimony”, p. 144.

<sup>172</sup> “...including our most cherished beliefs about Caesar...”, Traiger, “Humean Testimony”, p. 147.

Y, en ese sentido, malinterpreta una de las críticas de Coady, la *reductio ad absurdum* que realiza bajo el supuesto de que no se dieran las correlaciones entre los testimonios y los hechos: el mundo marciano donde existieran las formas lingüísticas del testimonio y sin embargo no hubiera testimonio verdadero. Traiger dice que esta posibilidad no surge bajo su interpretación, ya que él no aísla en Hume testimonio y evidencia no testimonial (a correlacionar, según la interpretación de Coady), condición necesaria para que se genere aquel escenario<sup>173</sup>.

Un escenario absurdo como el de Coady, sin embargo, no lo genera tanto el requisito de que la comprobación sea individual, como el hecho de que todas las creencias testimoniales sean en principio cuestionables, que no haya una conexión necesaria entre el hecho de que testimoniamos y que una parte de nuestras creencias testimoniales sean verdad. La contingencia de la relación entre testimonios y hechos, lleva a suponer un mundo posible donde de hecho no haya ninguna. Por supuesto que Hume piensa que de hecho la hay, pero su constatación la deja al conocimiento general que tenemos de la naturaleza humana, y este es necesariamente, para Hume, de naturaleza inductiva, dejándonos, así, con el dilema de o caer en la circularidad, pues nuestro conocimiento general de la naturaleza humana se transmite vía testimonial (acumulando las muchas inducciones individuales sobre “hombres en delirio” y “personas viles”, en palabras de Hume) o caer en el escepticismo, pues no estaría del todo fundada epistemológicamente nuestra dependencia del testimonio.

En este sentido Faulkner sí está justificado al decir que Hume no es escéptico con respecto al testimonio, pero no que su posición no lleve a un escepticismo, ya que, aunque solapa el elemento inductivo del testimonio y la justificación del testimonio, es la experiencia de la naturaleza humana la que justifica, y todo lo que la experiencia de la naturaleza humana contiene está entreverado de transmisión testimonial.

---

<sup>173</sup> Traiger, “Humean Testimony”, p. 146.

Es verdad que Faulkner recuerda en el contexto de la discusión sobre la epistemología del testimonio en Hume que el razonamiento causal en Hume es de naturaleza habitual, es un hábito (la costumbre, “custom”) lo que nos lleva a correlacionar un hecho y otro. La experiencia acumulada sobre la naturaleza humana y, dentro de ella, la de qué testimonios y qué testigos son creíbles y en qué condiciones no consisten en un depósito de creencias fijadas y justificadas a las que acudimos para demostrar inferencialmente que un testimonio es verdadero o no<sup>174</sup>. Pero no por esto se seguiría que en último lugar el criterio de justificación que señala Faulkner —la constancia de la correlación entre un hecho y otro, las taxonomías de tipos de testimonio y sus diferentes valores de verdad, contenidos en la experiencia de la naturaleza humana— esté bien fundado. Siempre podremos preguntar qué garantiza nuestros usos y costumbres a la hora de tomar como efecto un testimonio y relacionarlo con su causa, su verdad.

Welbourne, Traiger y Faulkner en su crítica a que la *visión recibida* sea algo parecido a lo que Hume ha dicho parecen devolvernos un Hume que podría etiquetarse, en sentido amplio, como un fiabilista. El testimonio o las prácticas de justificación del testimonio serían procesos en general fiables, la naturaleza humana nos enseña, mediante la experiencia que tenemos de ella, que lo es y en qué condiciones, y partir de aquí fundamentamos nuestras creencias testimoniales. Pero a este fiabilismo le quedaría por fundamentar cómo es que la experiencia de la naturaleza humana es fiable. Las leyes psicológicas sobre la naturaleza humana no las formamos por completo nosotros, mediante una labor inductiva previa e individual, esto está excluido por lo dicho anteriormente, entonces, ¿cómo las formamos? O bien Hume da por supuesto que es un procedimiento fiable, que lo que se transmite en la experiencia de la naturaleza humana que acostumbramos a aplicar es fiable, y por tanto caería en cierta circularidad, o bien Hume nos deja

---

<sup>174</sup> Faulkner, “David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony”, pp. 305-306. Véase también *THN* I.3.9, §13, cuando justo después del párrafo sobre la credulidad, Hume recuerda una de sus ideas centrales: “A belief is an act of the mind arising from custom”.

con cierto escepticismo, pues podría ser que nuestras creencias sobre la naturaleza humana estuvieran infundadas.

Teniendo en cuenta esto, la crítica de Coady basada en la *reductio ad absurdum*, deja de ser relevante. El problema no es tanto que la relación entre la realidad y el testimonio sea contingente, para Hume, sino que en el esquema de Hume, esto le lleva a pensar que la relación debe ser constatada *a posteriori*<sup>175</sup>. Hume podría contra-argumentar a Coady, que la *reductio ad absurdum*, el escenario del mundo marciano, sí, es una posibilidad conceptual, pero que de hecho no es así, como

---

<sup>175</sup> Que el hecho de que la contingencia en la relación de los hechos y los testimonios no sea el aspecto más problemático no significa que el argumento de Hume, así como la crítica de Coady siguiendo la táctica de *reductio ad absurdum*, puedan entenderse al margen del concepto de contingencia. Así, por ejemplo, lo hace Wright, “Hume on Testimony: A Virtue-Theoretic Defense”, pp. 248-249, que malinterpreta tanto a Hume como a Coady: “Coady's argument shows that if we are to have meaningful testimony reports, those pieces of testimony must, to some extent, correlate with reality. But this does not mean that the correlation of what we take to be testimony with reality is discovered *a priori*. The most it could imply is that the conditional claim, ‘If there are any actual reports, then many of them correlate with reality’ is knowable *a priori*. But we learn the antecedent of this conditional by experience, and at the same time, we discover the consequent also by experience. Thus, even if the conditional is knowable *a priori*, the two elements of it could be learned separately and on the basis of experience alone”. Así, si es verdad que para concluir que hay correlación con la realidad (o, *ad absurdum*, que no hay “actual reports”), uno debe añadirle una premisa empírica, la segunda, al argumento: “we learn the antecedent of this conditional by experience”, tal como dice Wright; y que la conclusión, además, puede conocerse también mediante la experiencia; no se sigue, en cambio, que el condicional sea irrelevante. Pues aunque podemos conocer *a posteriori* que hay correlación con la realidad, lo importante para el argumento de Coady es que a) desde el punto de vista epistemológico no es necesariamente sólo *a posteriori*, y, por lo tanto, la práctica no necesita de trabajo inductivo para justificarse; y, b) desde el punto de vista modal el condicional es necesario. Y esto último es fundamental, pues en el esquema humeano que sigue Coady, véase *supra*, cap. I, n. 58, *a priori* y necesario son co-extensivos, de tal modo que si se comprueba *a posteriori* el antecedente tampoco hará falta comprobar *a posteriori* el consecuente, en cualquier caso un trabajo hercúleo como señala Coady. Realmente está mal formulado el argumento de Coady por parte de Wright, pues el argumento de Coady no es, en sentido estricto, puramente *a priori*, sino que es del tipo que se puede denominar trascendental, tal como se estudiará más adelante, en el presente capítulo.

sabemos por experiencia. La experiencia nos muestra que esa posibilidad no se da. Hay correlaciones, muchísimas, dado que el testimonio es tan central en nuestra vida, pero eso lo sabemos por experiencia. Por tanto, es la condición de que la legitimidad del testimonio debe establecerse *a posteriori*, más que el hecho de que sea contingente, lo que resulta problemático en Hume, aunque los dos aspectos vayan unidos en su esquema.

Por tanto, una adecuada interpretación de la expresión “nuestra experiencia” en Hume nos lleva, por una parte, a establecer que Hume no está pensando en la experiencia individual y aislada del sujeto, libre de carga testimonial, a partir de la cual se legitima el testimonio. Hume está pensando en términos sociales, pero en concreto en los “principios que gobiernan la naturaleza humana”, usando la expresión del *Treatise* o las “cualidades inherentes a la naturaleza humana”, usando la expresión del *Enquiry*, que componen el trasfondo, las premisas, sobre las cuales establecemos la legitimidad del testimonio en general y sobre el cual juzgamos un testimonio concreto. Hume no sospecha del testimonio y no requiere una serie de evidencias individuales para vencer la credulidad, al contrario, confía en que la experiencia humana acumula suficientes conocimientos de la naturaleza humana como para permitirnos evaluar los testimonios. Desaparece por tanto uno de los dos términos del dilema planteado por Coady.

Por otra parte, esta adecuada interpretación de la expresión “nuestra experiencia” sí lleva a cierta circularidad. No en los términos simplistas planteados por Coady, sino de manera más sofisticada, sino de la forma más precisa en que lo ha planteado Geach, como se ha visto. Ningún sujeto puede acumular y comprobar por sí mismo todos los “principios que gobiernan la naturaleza humana” y por tanto los tiene que dar como garantizados para proceder a evaluar un testimonio. Entre ellos tiene que dar como garantizados, por ejemplo, la fiabilidad general del testimonio, *el principio probidad*. Pero esto no se puede hacer sin dar como garantizado el propio fenómeno del testimonio en el proceso de aprendizaje. Caemos por tanto en cierta circularidad o nos quedamos



con un escepticismo: podría ser que no estuvieran bien fundados estos principios<sup>176</sup>.

Y, sin embargo, estos intentos de proporcionar una interpretación de Hume consistente nos devuelven aspectos valiosos para una epistemología del testimonio. Más allá de lo que comparece enteramente en la perspectiva de la primera persona están los usos, prácticas e instituciones sociales, por un lado; por otro, el sujeto no es algo estático, aprende con la experiencia cómo es la naturaleza humana, haciendo más rica la perspectiva de la primera persona; y, finalmente, *más acá* de lo accesible de modo transparente a la perspectiva de la primera persona, están los elementos pre-doxásticos, los hábitos, las disposiciones, etc. Todo ello debe contar para una aproximación consistente al fenómeno del testimonio.

### **2.1.2. Las críticas a la interpretación inferencialista que Coady proporciona de Hume**

Otro grupo de críticas a Coady proceden a poner en cuestión que Hume sostenga una visión inferencialista de la justificación. Esta visión inferencialista es esencial en la interpretación de Coady, ya que las críticas de Coady suponen que, según Hume, el sujeto procede primero a la constitución —mediante una inferencia inductiva que establece una generalización— de una serie de razones antecedentes para clasificar como creíbles determinados tipos de testimonio, y, posteriormente, procede al juicio de que un testimonio concreto es creíble por pertenecer

---

<sup>176</sup> A partir del papel que el conocimiento general de la naturaleza humana tiene en el proceso de justificación también Wright (“Hume on Testimony: A Virtue-Theoretic Defense”, pp. 255 y ss.) pretende desarrollar una defensa del reduccionismo humeano, al estilo de Traiger, basándose en ciertos desarrollos de la *Virtue Epistemology*, y la relación entre virtudes intelectuales y morales. Como descripción más precisa de la forma en que Hume piensa que actúa nuestro conocimiento de la naturaleza humana a la hora de evaluar un testimonio esta aportación es valiosa, en cambio, al igual que la posición de Traiger o Faulkner no deja de caer también en esa circularidad.

a determinado tipo —mediante una inferencia deductiva a partir de la generalización.

Para Coady esto hace colapsar el proyecto humeano por dos razones. La primera es que no tenemos base suficiente para establecer la primera inferencia, puesto que o bien es un trabajo irrealizable para una sola persona o bien la base inductiva se establece en dependencia del testimonio ajeno, a partir de lo transmitido por otros. La segunda es que en la siguiente inferencia es problemático la identificación por tipos de un testimonio. Una declaración podría ser fiable para un sujeto bajo una descripción, pero poco fiable para el mismo sujeto bajo otra descripción.

La visión inferencialista de Hume ha sido defendida por Schmitt<sup>177</sup>. Schmitt está de acuerdo con Coady en que Hume es un reduccionista. Para Schmitt es un tipo de reduccionista más refinado que su predecesor Locke<sup>178</sup>. A diferencia de Locke, Hume le da el estatus de conocimiento a las creencias de base testimonial. Hume aporta al primer intento empirista de proporcionar una tesis sobre el testimonio justo el elemento que le falta a la visión lockeana: el hecho de que podemos tener conocimiento de la fiabilidad de una fuente testimonial mediante el procedimiento inductivo<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> Schmitt, “Justification, Sociality, and Autonomy”, pp. 43-85.

<sup>178</sup> Locke —según una interpretación que precisa Schmitt, a partir de un pasaje de *An Essay Concerning Human Understanding*, en concreto I, iii, 24— rechaza cualquier conocimiento dependiente del testimonio porque implicaría que el sujeto receptor del testimonio de otro quedaría privado de las razones para la creencia que sí tiene su fuente testimonial. Esto se explica porque Locke defiende un modelo inferencial del conocimiento donde cualquier creencia es inferida a partir del conocimiento sensible. Según Schmitt, Locke tiene que descartar como conocimiento las creencias que obtenemos vía testimonial porque no poseemos conocimiento intuitivo y directo de la fiabilidad de una fuente, y sólo tenemos conocimiento sensible de las generalizaciones (ideas) de lo que hay en la naturaleza.

<sup>179</sup> Schmitt, “Justification, Sociality, and Autonomy”, p. 44.

Según Schmitt, para Hume el conocimiento con base testimonial es de tipo inferencial. Una creencia procedente de un testimonio está justificada si está inferida a partir de una evidencia testimonial, esto es, que se ha testimoniado que *p* y que la fuente de este testimonio es fiable. Esto último está justificado a su vez —inferencialmente— según los cánones que Coady identificaba en su interpretación: a partir de las correlaciones observadas entre los testimonios de una fuente y la verdad de esos testimonios<sup>180</sup>. Esta concepción del testimonio es la que Schmitt acuña como *Humean Testimony*<sup>181</sup>.

Tras analizar la visión lockeana, y descartarla, por razones que no atañen a la presente investigación<sup>182</sup>, Schmitt considera más interesante la visión humeana, que critica en algunos aspectos<sup>183</sup>.

---

<sup>180</sup> Schmitt, “Justification, Sociality, and Autonomy”, pp. 44-45. Schmitt sigue el artículo de 1973 de Coady, “Testimony and Observation”.

<sup>181</sup> Schmitt, “Justification, Sociality, and Autonomy”, p. 48.

<sup>182</sup> Realmente el rechazo de la visión lockeana no queda claro en Schmitt. Schmitt identifica dos posibles motivaciones para sostener la visión lockeana: la pretensión de tener evidencia concluyente para todo tipo de conocimiento y la autonomía del sujeto. No deja claro porque es verdad que la visión lockeana está motivada por ambas o por una de las dos razones (pp. 46-47). Su rechazo parece venir más bien de la intuición común de que “on any intuitively plausible view of the extent of justified belief there is justified belief on testimony” (p. 48).

<sup>183</sup> Según Schmitt la tesis humeana sobre el testimonio falla por dos tipos de razones: *a priori* y empíricas. Sus razones *a priori* acerca de la visión humeana del testimonio se centran en las dificultades que entrañan la justificación del testimonio sobre la base del tipo de evidencia inductiva para un tipo determinado de testimonio: el testimonio de expertos. A lo largo de varias páginas elabora con precisión un desarrollo de los problemas ya advertidos por Coady: o bien un *segundo* experto atestigua sobre la fiabilidad como experto de un *primer* experto del que recibimos un testimonio —siendo el índice de fiabilidad el número de correlaciones que presenta el *primer* experto entre sus testimonios y la verdad de los mismos, establecido de manera inductiva— en cuyo caso comenzamos un *regressus in infinitum* en búsqueda de credenciales de cada experto, o bien, necesitamos ser expertos para establecer *nosotros* —inductivamente, a partir de las correlaciones entre los testimonios del *primer* experto y la verdad de los mismos— la fiabilidad de este *primer* experto. Schmitt no lo plantea necesariamente como un dilema, ya que la primera posibilidad,

Schmitt profundiza más que Coady en la motivación que subyace en la concepción humeana del testimonio: el ideal del conocimiento autónomo. Mientras que para Coady el procedimiento inductivo para formar la evidencia que justifica la creencia testimonial, haría que el sujeto fuera autónomo en la justificación de sus creencias, Schmitt argumenta que no es necesariamente así. El ideal del conocimiento autónomo no implica que la evidencia testimonial tenga que ser la inducción realizada por el propio sujeto: pensar por uno mismo no requeriría la problemática inducción a partir de las propias observaciones.

Schmitt, al preguntarse qué podría llevar a una visión del testimonio como la humeana, descarta que sea el empirismo como tal. Podría pensarse que es así, que, si toda creencia justificada está al final apoyada en la experiencia, entonces la justificación sobre la base del testimonio de otros también debe poder remontarse hasta la experiencia. Pero esto por sí mismo, precisa Schmitt, no implica la visión humeana del testimonio, ya que no implica algo necesario para la visión humeana, que el procedimiento de rastreo de los fundamentos de una creencia (y de justificación, por tanto) sea inferencial, y que las observaciones relevantes para la justificación sean las del propio sujeto que tiene la creencia de origen testimonial.

---

la cadena de expertos atestiguando uno la fiabilidad de otro puede terminar en un nivel en el que nosotros sí podemos confirmar la condición de experto del último de la cadena, precisamente porque nosotros somos expertos en ese último nivel o capacitados para el último tipo de *expertise*. Se reduce de este modo la primera posibilidad a la segunda: todo termina en que nosotros podemos justificar con nuestras propias inducciones a partir de la correlación entre testimonio y verdad, la condición de experto de alguien, por la razón de que nosotros somos expertos también. “Justification, Sociality, and Autonomy”, pp. 49-53.

Las razones empíricas para rechazar la tesis humeana, en las que no profundiza (las expone en nota final, n. 12, p. 76), consisten en reiterar el contraargumento de Coady (“Testimony and Observation”, p. 150.) que se basa en la ambigüedad de la expresión “our experience” en la argumentación de Hume.

Es de hecho la visión inferencialista de la justificación la que conlleva que las observaciones relevantes deban ser las del propio sujeto, porque para un sujeto sólo es posible hacer una inferencia a partir de una observación —como tal— si esas observaciones están disponibles para él mismo<sup>184</sup>. Es este punto el que resulta problemático, según Schmitt, para la visión humeana: junto con la idea de que la evidencia de la fiabilidad de una fuente es un tipo de inducción en términos de correlación, la idea de que esa inducción debe haber sido realizada por el propio sujeto<sup>185</sup>.

Es esta idea de que la inducción debe haber sido realizada por el propio sujeto la que es resultado del ideal de autonomía epistémica. El ideal de autonomía consistiría en general, para Schmitt, en que la satisfacción de las condiciones de justificación es algo que un sujeto hace, no algo que le pasa al sujeto<sup>186</sup>. Aquello que justifica una creencia debe ser algo que esté disponible para uno mismo en el sentido de que es uno mismo el que controla aquello que justifica, las evidencias<sup>187</sup>. Ahora bien, ¿excluiría la condición de autonomía *así definida* cualquier procedimiento de justificación no inferencial? Después de todo parece que no podríamos apoyarnos en las observaciones de otros para realizar las inferencias. No, según Schmitt, porque la condición de autonomía no puede exigir control sobre las propias observaciones, ya que no controlamos las nuestras mucho más que las ajenas.

Si no es el control de las propias observaciones, ¿entonces qué tipo o nivel de control exigiría el requisito de ser autónomo? Podría pensarse entonces que en el caso del testimonio de tipo humeano sería el control de cómo las observaciones empíricas contribuyen a la justificación, no tanto el control de lo que justifica —las observaciones en cuanto tal— sino cómo las observaciones justifican, como Schmitt

---

<sup>184</sup> “Justification, Sociality, and Autonomy”, p. 53.

<sup>185</sup> “Justification, Sociality, and Autonomy”, p. 54.

<sup>186</sup> “Justification, Sociality, and Autonomy”, p. 54.

<sup>187</sup> “Justification, Sociality, and Autonomy”, p. 55.

aclara<sup>188</sup>. Para la visión humeana esto implicaría conocer qué tipo de observación es la que contribuye o no. Schmitt no es preciso en este punto, pero es fácil ver que lo que la visión humeana defendería es que, si no es tanto el control de las observaciones como tal, será la capacidad de seleccionar las observaciones pertinentes (las correlaciones entre testimonio y verdad significativas para el caso, que proporcionan la evidencia de que esta fuente es fiable) lo que sí podemos controlar.

Sin embargo, este requisito, tal como está planteado, tampoco tendría éxito en excluir otras formas de justificación del testimonio, no inferenciales. No lo tendría porque el controlar la contribución de las observaciones al procedimiento de justificación, seleccionar qué observaciones son relevantes y cuáles no, por uno mismo, no implica que la justificación de una creencia testimonial se tenga que hacer sobre la base de la creencia de que una fuente es fiable. Seleccionar las observaciones pertinentes que contribuirían a justificarnos en fiarnos de una fuente no implica que, necesariamente, nos formamos una creencia acerca de la fiabilidad de esa fuente<sup>189</sup>. El ideal de autonomía epistémica que Schmitt encuentra en Hume consiste en establecer que estemos justificados al aceptar una creencia de origen testimonial sobre la base de que hemos establecido, tenemos la creencia, de que la fuente es fiable, y que a partir de ahí inferimos la corrección del testimonio.

La autonomía como requisito de la visión humeana del testimonio, por tanto, no excluiría, para Schmitt, por sí misma procedimientos de justificación distintos de la inducción a partir de la correlación con la verdad de los hechos de los diferentes testimonios de una fuente. Si Hume establece la inducción como componente esencial y primero de la justificación del testimonio para conseguir hacer

---

<sup>188</sup> “Justification, Sociality, and Autonomy”, p. 56.

<sup>189</sup> Schmitt no proporciona una argumentación precisa, pero puede que tenga en mente algo así como lo siguiente. Darle cuenta de que mi amigo no está bromeando y haber excluido esa posibilidad es parte de lo que me justificaría en creer lo que dice, y, no obstante, esto de por sí no tiene por qué estar vinculado a establecer la veracidad de mi amigo.

epistémicamente autónomo al sujeto, independientemente de que lo consiga, desde luego no lo hace excluyendo otros procedimientos de justificación no inferenciales<sup>190</sup>.

Schmitt pone de relieve que Hume no consigue ventaja epistémica real alguna estableciendo la epistemología del testimonio en términos reduccionistas, pero sobre todo muestra que detrás del reduccionismo humeano se encuentra no tanto su empirismo como una visión inferencialista de la justificación. Esta visión inferencialista le permitiría a Hume darle el control del proceso de justificación al sujeto individual, y reducir al mínimo la dependencia epistémica. En cierto sentido, para Schmitt, Hume es un fiabilista<sup>191</sup>, la fiabilidad de la fuente que justifica una creencia testimonial es establecida a su vez —en términos individuales— mediante un proceso inferencial, que le da garantía y control al sujeto.

La atribución de este ideal de autonomía a Hume ha sido discutida por varios comentaristas. En primer lugar, porque este ideal de autonomía sería coherente con una visión inferencialista de la justificación en Hume, pero es dudoso que Hume sostenga una visión puramente inferencialista de la justificación. En segundo lugar, porque supone una concepción de la inducción que no es realmente la de Hume. Al parecer Coady y Schmitt hablan de inferencia inductiva en unos términos que no son los humeanos.

Como ya se ha señalado, Faulkner recuerda que el razonamiento causal en Hume es de naturaleza habitual, es un hábito lo que nos lleva a correlacionar un hecho y otro. La experiencia acumulada sobre la naturaleza humana y, dentro de ella, la de qué testimonios y qué testigos

---

<sup>190</sup> “Justification, Sociality, and Autonomy”, p. 57.

<sup>191</sup> Traiger (“Humean Testimony”, p. 143) también señala que esta es la interpretación de Schmitt. Aunque Traiger critica la interpretación reduccionista de Schmitt, su propia explicación de la teoría de la justificación de Hume es asimilable a un fiabilismo. Schmitt sostiene que en general, no sólo con respecto al testimonio, Hume es un fiabilista en su estudio general del proyecto epistemológico humeano, en *Knowledge and Belief* (London: Routledge, 1992), pp. 53-83, esp. pp. 54-56.

son creíbles y en qué condiciones no consisten en un depósito de creencias fijadas y justificadas a las que acudimos para demostrar inferencialmente que un testimonio es verdadero o no. Este aspecto, ha sido señalado también por Welbourne, que recuerda que el control de las creencias para Hume no es racional<sup>192</sup>, y por Gelfert, que señala que

---

<sup>192</sup> Welbourne, “Is Hume Really a Reductivist?”, p. 409, y en pp. 416-418 proporciona una posible explicación en términos de actos de habla: lo mismo que la obediencia — siguiendo una analogía que también usa Coady— es la respuesta por defecto a una orden, creernos un testimonio es constitutivo de determinados tipos de prácticas como informar o anunciar. Lo mismo que no debemos confundir razones prudenciales o morales sobre si una orden concreta debe ser obedecida o no con una cuestión acerca de la naturaleza de la práctica de dar órdenes, tampoco debemos confundir las cuestiones sobre la naturaleza de la práctica del testimonio con cuestiones acerca de la prudencia de aceptar como fiable un determinado tipo de testimonio. Esto es una cuestión de entender, en el sentido de estar familiarizado o habituado a una práctica, y la mayoría de las veces de modo irreflexivo y automático. Welbourne dice que a la teoría de Hume le faltaría esta parte, aunque puede que en algún momento dé señales de que entrevé que estos podrían ser los términos de la explicación, como cuando en *THN* I.3.7, §8 Hume dice que no creer o creer lo que se cuenta en una novela depende de si se toma lo que se cuenta como ficción o historia real.

Curiosamente al tratar de esta explicación Welbourne hace uso de una distinción que hace Coady, la distinción entre testimonio como *institución* y testimonio como *ejemplar*. Dice Welbourne: “It is wrong to think that the notion of believing a person analyses out in terms of believing that what they say is true; rather it is a matter of regarding them as reliably authoritative on the matter in question. When we reflect in this way we will often considered ancillary (inductive) evidence as to the credibility of the speaker or her information, with a view to deciding to deliver the default response to what is, in itself, evidence of a *sui generis* sort”. Pero precisamente es esta una de las críticas de Coady: haber modelado la justificación de la práctica como tal sobre el patrón de uno de sus ejercicios concretos, la detección de una mentira o un testimonio sospechoso. Por otra parte, aunque Hume pueda dar signos de que pensaba en términos parecidos, es difícil que pudiese aceptar el vínculo conceptual entre un tipo de práctica y la respuesta que se debe seguir por defecto para que la práctica tenga sentido, pues es muy claro con respecto a las conexiones *a priori* en la sección 10 del *Enquiry*. Su concepto de hábito está más cerca del concepto de mecanismo natural, expuesto por el propio Welbourne a comienzo del artículo.



la adquisición del conocimiento de la naturaleza humana se adquiere tácitamente, mediante la inmersión en el mundo social<sup>193</sup>.

Hume no está pensando en un proceso en dos tiempos. Como se ha mostrado anteriormente para Hume no es la generalización inductiva individual la que justifica, sino el conocimiento general de la naturaleza humana. La identificación del tipo de testimonio y la asignación de un índice de fiabilidad conforme a los principios de la naturaleza humana es algo que estamos acostumbrados a hacer. Y como cualquier hábito psicológico lo podemos hacer mejor o peor, con más o menos desviaciones. Cuanto mayor sea para uno su conocimiento de la naturaleza humana, y más habituado esté a aplicarlo, menos crédulo es uno y más justificado se está en aceptar una creencia.

Y, en este sentido, sí es el empirismo de Hume, a diferencia de lo que piensa Schmitt, lo que proporciona la autonomía epistémica en el esquema de Hume. Schmitt, tendría razón en pensar que Hume es un tipo de fiabilista, pero no en pensar que la fiabilidad de la fuente se establece mediante las inferencias individuales a partir de las propias “impresiones”, tal como muestran Traiger y Faulkner. Es nuestro conocimiento general de la naturaleza humana lo que nos devuelve como válido un testimonio, bien inferencial o directamente, como apunta Faulkner. Cuanto más refinado sea este conocimiento, mayor será nuestra capacidad de justificar creencias sobre la base del testimonio de los demás.

Ahora bien, no es ningún tipo de “idea”, ni de concepto, lo que nos puede obligar a aceptar un testimonio, ningún tipo de testimonio tiene esta garantía, ni ningún tipo de testigo tiene esta autoridad absoluta —hay que recordar siempre que Hume está enzarzado en la discusión del s. XVIII sobre el valor de los milagros, y que su punto de mira en la sección 10 del *Enquiry* es este tipo de autoridad. Sólo la experiencia concede garantías, y, en último término, sólo un

---

<sup>193</sup> Gelfert, “Hume on Testimony Revisited”, pp. 70-71. La importancia de la inmersión social en la epistemología del testimonio de Hume es uno de los aspectos que más subraya Traiger, también Hribek, véase *supra*.

conocimiento preciso de las leyes psicológicas de la naturaleza humana proporciona defensa contra la credulidad. El estar muy habituado a las características de la naturaleza humana, saber reconocer “hombres en delirio” y “personas viles”, nos hace legitimar con corrección un testimonio, identificar aquel que tiene su correlato en los hechos.

Las garantías, para Hume, no están la naturaleza del proceso, inferencial, sino en su punto de partida o en su componente primero, del que parte cada uno para, de modo autónomo, comenzar el proceso de justificación: el conocimiento de la naturaleza humana. Ahora bien, en contra de los que sí detectan la naturaleza no necesariamente inferencial del proceso de justificación, Schmitt y Coady sí tendrían razón en que Hume es un reduccionista. Como la garantía de este punto de partida o componente está fuera del proceso por el que aceptamos una creencia sobre la base del testimonio de otros, Hume es un reduccionista. El testimonio depende de la experiencia para mantener su estatus de conocimiento, la garantía está fuera de la naturaleza de lo que es la actividad de testimoniar. No hay ningún vínculo conceptual para Hume entre la actividad de testimoniar y la verdad de los testimonios, el vínculo debe ser establecido empíricamente. Sólo se establece mediante nuestra experiencia de la naturaleza humana, y queda por ver cómo establecer esta experiencia como fundada, para no caer en el escepticismo, pero sin apelar a una legítima transmisión testimonial de cómo es la naturaleza humana.

### **2.1.3. Las críticas a la visión simplista que Coady muestra del concepto de inducción en Hume**

La atribución de un ideal fuerte de autonomía a Hume también ha sido puesta en entredicho por aquellos que no aceptan que la descripción de la inferencia inductiva, tal como la proporcionan Coady y Schmitt, sea una buena descripción de la inferencia inductiva tal como la entiende Hume.

P. Lipton ha apuntado que el problema con la inferencia inductiva en Hume no es tanto que la inferencia deba ser inductiva, como el tipo

de inducción que se maneja<sup>194</sup>. Si el tipo de inducción que se maneja es la inducción enumerativa de tipo “horizontal”, entonces el proyecto de justificar el testimonio sobre este tipo de inducción es infructuoso, como lo es con otros problemas epistemológicos como la percepción o las mentes ajenas, la atribución de estados mentales a los demás. En ninguno de estos casos se puede hacer ninguna comparación del mismo tipo que la que Coady dice que requiere Hume: los testimonios y su correlato causal, los hechos. Del mismo modo que —como acota el problema epistemológico de la percepción— uno no puede comparar, de modo independiente, sus propias percepciones y el mundo externo a ver si hay correlación; y tampoco puede en un caso todavía más extremo, también autónomamente —como acota el problema epistemológico de las mentes ajenas— comparar sus propios estados mentales y su propio comportamiento, y de ahí mediante inducción enumerativa inferir la existencia de estados mentales en los demás a partir del comportamiento ajeno; tampoco uno puede comparar series de testimonios y series de hechos y comprobar su correlación causal.

Lipton no pasa a estudiar si de hecho es este el tipo de inducción en el que está pensando Hume. Pero sí lo ha hecho F. Wilson<sup>195</sup>. Wilson ha estudiado con detalle el tipo de inducción que Hume considera la que en último lugar fundamenta la ciencia como da garantías al sujeto epistémico que guía correctamente su entendimiento. Para Wilson Coady tiene razón, el tipo de inducción que requiere la interpretación que Coady hace de Hume es irrealizable individualmente, y si se recurre al testimonio ajeno para completar una generalización a partir de una muestra suficiente se cae en la circularidad<sup>196</sup>. Sin embargo Wilson

---

<sup>194</sup> Lipton, “The Epistemology of Testimony”, p. 26.

<sup>195</sup> En “Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, en *The External World and our Knowledge of It: Hume’s Critical Realism, an Exposition and a Defence* (Toronto: University of Toronto Press, 2008), pp. 332-366; y, “Hume and the Role of Testimony in Knowledge”, *Episteme* 7:1 (2010), pp. 58-78.

<sup>196</sup> “Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, pp. 335-336; “Hume and the Role of Testimony in Knowledge”, p. 69.

piensa que Coady malinterpreta el tipo de inducción que Hume maneja<sup>197</sup>.

Según Wilson, Coady cree que Hume prescribe que la inducción sobre la que establecemos la fiabilidad del testimonio es de tipo enumerativo, justo el mismo tipo que Lipton considera infructuoso. Hume está pensando en la inducción eliminativa, no en la enumerativa. El error proviene de ignorar que Hume previene contra el último tipo y prescribe el primero en el *Treatise*, en las famosas “Rules by which to judge of causes and effects”<sup>198</sup>:

Las causas reales son auténticas conjunciones constantes, como Hume insiste. Estas no pueden descubrirse por la regla de inducción mediante la enumeración simple. Uno necesita una investigación más profunda de acuerdo con las “reglas mediante las cuales juzgar sobre causas y efectos”. En concreto, la investigación debe guiarse por la Regla 4 de Hume: que las causas semejantes tienen efectos semejantes y viceversa, regla que Hume menciona explícitamente en este contexto. Es la regla que permite inferir que allí donde uno tiene efectos contrarios entonces hay causas contrarias, esto es, inferir la presencia de causas que todavía no se han observado pero que sabemos que cuando se identifiquen explicarían la contrariedad de efectos<sup>199</sup>.

La explicación de Wilson es prolija y minuciosa, pero básicamente consiste en señalar que Hume considera que hay dos tipos de inducción. El tipo de inducción que Hume considera que hace la gente común, y no los filósofos, el que se maneja cuando la gente común piensa que un caso que no sigue una regla obedece entonces a una regla distinta, que si encontramos un fenómeno que contradice nuestra generalización causal, entonces es que de las mismas causas no

---

<sup>197</sup> El propio Coady (*Testimony*, p. 79) reconoce que Hume maneja un concepto reduccionista de la inducción. Hume reduciría, en su interpretación, la inferencia inductiva a una especie de observación y las consecuencias que esta conlleva. Véase *supra*, cap. I.

<sup>198</sup> *THN*, I.3.15, §§ 1-10.

<sup>199</sup> “Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, p. 338.

se siguen los mismos efectos. Y un segundo tipo que se ajusta a unas reglas precisas sobre razonamientos causales, el tipo propio del filósofo. Las reglas que Hume prescribe para juzgar sobre causas y efectos dicen lo contrario de lo que la gente común colige a partir de una contrariedad de efectos, de una misma causa sí se sigue un mismo efecto, y eso nos permite generalizar,

[A] cualquier fenómeno de la misma clase, sin esperar a esa misma repetición constante, a partir de la cual la primera idea de esta relación se deriva<sup>200</sup>.

Si encontramos efectos contrarios, el filósofo sabe que detrás hay contrariedad en las causas, es decir, que algo interfiere en el proceso causal, como la mota de polvo que explica que el reloj, a pesar de haberle dado cuerda, no funcione. Este hecho para el filósofo confirma la generalización de que cuando se le da cuerda a un reloj, el reloj funciona, mientras que para alguien que no guíe correctamente su razonamiento, la gente común, el mismo hecho cuestiona la generalización<sup>201</sup>.

La inducción correcta procede por eliminación, no por acumulación de casos que al reiterarse confirman la generalización. Se establece una regla, una “máxima” dice Hume<sup>202</sup>, y esta se refina mediante la eliminación de las causas que interfieren en el proceso causal que describe la generalización, es decir mediante la acotación de la zona en la que la generalización es vigente, mediante la continua especificación de las condiciones para que sea válida.

Aplicado al caso del testimonio esto quiere decir que tenemos una máxima: “la gente por lo común dice la verdad”, el testimonio es fiable, sólo que esta generalización hay que refinarla, y es este el programa de

---

<sup>200</sup> *THN* I.3.15, §6.

<sup>201</sup> Cfr. *THN* I.3.12, §5.

<sup>202</sup> *THN* I.3.12, §5.

Hume en la sección 10 del *Enquiry*<sup>203</sup>. Es esta la propuesta de Wilson y es conveniente explicarla de manera fiel pero prescindiendo de la forma en que lo expone, para poder comparar luego su propuesta con la de otros críticos de Coady<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> Cfr. Wilson, “Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, p. 344.

<sup>204</sup> Su argumento está expuesto en detalle en “Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, pp. 336-360; y, de manera más sucinta en “Hume and the Role of Testimony in Knowledge”, pp. 64-76. Wilson para apoyar su argumentación hace uso de rodeos a través de la filosofía del lenguaje de Hume, de su concepción de la asociación y de otros aspectos de su filosofía que no atañen a lo esencial de su argumento. Por otra parte, Wilson en su discusión acerca de las críticas de Coady hace uso también de una semi-formalización de las posiciones de Hume y Coady que no hace justicia a la posición de Coady y en algunos aspectos es dudosa. Como ejemplo relevante se puede señalar el desliz lógico que comete: “Among the norms of language [que avalan la fiabilidad del testimonio en Hume] is this: ‘assert that  $p$  only if  $p$ ,’ or, briefly:

(A)  $Ap$  only if  $p$

‘A’ of course represents what Hume referred to as the ‘force and vivacity’ that attends some of our ideas, and that makes those ideas beliefs rather than fantasy or mere supposition. It is general conformity to this norm which guarantees that testimony is for the most part reliable. That is, it is a true regularity about human speech that

(A’) It is true in general that testimony is to be trusted

that is, that

(A’’) It is true in general that persons conform their speech to norm (A)

Coady makes the interesting argument that it is true *a priori* that testimony can be trusted. He is arguing, in other words, that (A’) = (A’’) is true *a priori*”. (“Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, p. 350, la ortografía de la cita está levemente corregida). De hecho esta no es la posición de Coady, Coady dice que si se da el fenómeno del lenguaje tal como lo conocemos nosotros, *a priori* y necesariamente el testimonio debe ser creíble en general. El argumento de Coady es que, si encontráramos un lenguaje que tiene las estructuras del nuestro, entonces necesariamente *a priori*, no podemos dejar de pensar que el testimonio es fiable, y que puesto que tanto Hume como nosotros encontramos *a posteriori* nuestro lenguaje con nuestras estructuras lógicas y semánticas, sería entonces un sinsentido decir que el testimonio no es fiable, y de ahí el desarrollo de la *reductio ad absurdum* de Coady con el supuesto mundo marciano. Para llegar a la conclusión (A’) de Wilson Coady

De acuerdo con el modelo que Coady piensa que usa Hume, la inducción procedería del siguiente modo:

- (1) El testigo *S1* dice la verdad
- (2) El testigo *S2* dice la verdad
- (3) El testigo *S3* dice la verdad
- (4) El testigo *Sn* dice la verdad

∴ Los seres humanos generalmente dicen la verdad.

Generalización que requiere un trabajo irrealizable. Hume no puede ahorrar este trabajo inductivo, según Coady, mediante:

- (1) El testigo *S1* dice la verdad
- (2) El testigo *S2* dice la verdad
- (3) El testigo *S3* dice la verdad
- (4) El testigo *S4* dice la verdad
- (5) El testigo *S4* dice que los seres humanos generalmente dicen la verdad

∴ Los seres humanos generalmente dicen la verdad.

Caeríamos en la circularidad, pues la conclusión la contienen (4) y (5). Pero no de este modo, según las reglas de la inducción eliminativa:

- (1) En general la gente dice la verdad.

---

requiere tanto de (A) como de (A') más una premisa empírica acerca de que el lenguaje que hablamos es del tipo que requiere la norma que describe (A). Consiste en un argumento que se describirá más adelante como del tipo trascendental. Wilson no capta que para Coady (A'') es una *condición de posibilidad* de (A'), no una expresión equivalente, es una *parte* del fenómeno descrito no el *todo*. Sin embargo, lo esencial de la posición de Wilson puede mantenerse prescindiendo de estos aspectos. Para una evaluación crítica del estilo y la metodología de Wilson, véase K. Meeker, reseña al libro de Wilson *The External World and Our Knowledge of It: Hume's Critical Realism, an Exposition and Defence*, en *Notre Dame Philosophical Reviews*, 10 de septiembre de 2009, <http://ndpr.nd.edu/news/24154-the-external-world-and-our-knowledge-of-it-hume-s-critical-realism-an-exposition-and-defence/>.

- (2) El conjunto de testigos con las características  $a$  y  $b$  (historiadores de Roma, personas con vergüenza a que les cojan en una falsedad), tiende a decir la verdad, son fiables en una probabilidad determinada.
  - (3) El conjunto de testigos con las características  $x$  e  $y$  (“hombres en delirio”, “personas viles”), tiende a no decir la verdad, no son fiables en una probabilidad determinada.
- ∴ Mediante (1) y (3) establecemos el siguiente principio general  $P$  sobre la naturaleza humana: el de que en general la gente dice la verdad, esto es, probablemente dice la verdad a menos que el testigo no sea fiable, es decir tengan las características  $x$  e  $y$  (“hombres en delirio”, “personas viles”).

Habiendo eliminado de nuestra generalización el factor que produce fenómenos discordantes con (1) llegamos al principio general  $P$ , que nos permite ser mucho más juiciosos en la evaluación del testimonio:

- (1) De acuerdo con  $P$  es racional aceptar una creencia  $C$  de que  $p$  sobre la base del testimonio  $T$  de que  $p$ , siempre que  $T$  sea proferido por un testigo  $S$  con las características  $a$  y  $b$ .
- (2) De acuerdo con  $P$  no es racional aceptar una creencia  $C$  de que  $p$  sobre la base del testimonio  $T$  de que  $p$ , siempre que  $T$  sea proferido por un testigo  $S$  con las características  $x$  e  $y$ .

Permitiéndonos así convivir con el fenómeno de la *dependencia de largo alcance* del testimonio, pero a la vez sin el riesgo de caer en la credulidad ingenua. Nuestras experiencias nos ayudan así a refinar nuestras creencias iniciales sobre el testimonio. No tenemos que hacer ningún trabajo hercúleo de acumulación de observaciones, sino un trabajo en el que movidos por la curiosidad<sup>205</sup> localizamos las causas

---

<sup>205</sup> Wilson, “Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, p. 343; “Hume and the Role of Testimony”, p. 63.



latentes de por qué no se cumple una regla en un caso concreto, y obtenemos una creencia general más robusta, mejor asentada, y mucho más útil para afrontar “todas las clases de ilusión supersticiosa”<sup>206</sup>.

De esta forma Wilson evita en su interpretación dos críticas de Coady: la de la circularidad y la de la inviabilidad del trabajo epistémico. Hume sería para Wilson también un tipo de fiabilista, pero un tipo de fiabilista cauteloso:

Si el oyente tiene razones para dudar de la sinceridad o competencia del hablante en el contexto en el que oyente y hablante se pueden ver ellos mismos, entonces esto echa abajo la presunción en favor de la confianza. El presunto derecho epistémico a creer, en cambio, no requiere de ulteriores razones libres de testimonio, para creer al hablante<sup>207</sup>.

---

<sup>206</sup> EHU 10, 2.

<sup>207</sup> Wilson, “Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, p. 357. Lyons, “Testimony, Induction and Folk Psychology”, pp. 168-170, propone para la identificación de la clase de testimonio relevante algo muy similar contra el argumento de Coady de que es difícil saber a qué *tipo* de testimonio nos enfrentamos cuando una proposición puede ser clasificada como perteneciente a diferentes clases y que por tanto es difícil comenzar a partir de este testimonio una labor inductiva. Lyons parte de un principio de la teoría de la probabilidad. Según un principio de la teoría de la probabilidad, cuando tratamos de saber la probabilidad de un evento debemos de encuadrarlo en la clase de referencia más estrecha para la que tenemos información probabilística. De este modo, siguiendo el ejemplo de Lyons, si tenemos evidencia inductiva para la fiabilidad del testimonio en general, entonces A puede estar justificado en creer a B, excepto si el testimonio de B entra en una clase de referencia más estrecha (siguiendo a Hume: B es una persona vil, el testimonio de B entra dentro de la clase de testimonios más estrecha que es “testimonio de personas viles”) para la que tenemos evidencia positiva de que no es fiable. Si no entra en una clase más estrecha para lo que no tenemos evidencia positiva (B tiene el pelo negro y no tenemos ningún tipo de correlación hecha entre personas con pelo negro y fiabilidad testimonial), no encuadramos su testimonio en esa clase para su evaluación. Vamos así acotando la clase o tipo de testimonio al que pertenece el testimonio de B, de un modo muy parecido a como Wilson dice que vamos viendo en qué condiciones o circunstancias la generalización que hacemos es vigente.

El hablante sólo tiene que preocuparse de que haya evidencias para no aceptar un testimonio, pero no tiene que preocuparse de buscar evidencias positivas no testimoniales que apoyen el testimonio, porque exceptuando los casos en que la generalización no funciona, por lo demás el testimonio es fiable. De este modo es viable garantizar nuestras creencias testimoniales inductivamente, a diferencia de lo que piensa Coady.

Y también, a diferencia de lo que piensa Coady, la circularidad no aparece según la interpretación de Wilson. En la interpretación de Wilson, se parte de la premisa aceptada de que “en general la gente dice la verdad”<sup>208</sup>. Sin embargo, no se comete ninguna *petitio principii* en

---

Wright utiliza (“Hume on Testimony: A Virtue-Theoretic Defense”, pp. 250-251) la tesis de Lyons para decir que en el fondo un reduccionismo general en Hume (la visión reduccionista del testimonio en general) es irrelevante si sabemos qué tipos y sub-tipos de testimonio son fiables. Pero este argumento se podría volver contra Wright, pues se podría elaborar una *reductio ad absurdum*, interpretando la propuesta de Wright como una especie de *sorites*: “es irrelevante el índice de fiabilidad de la totalidad de las clases de testimonio si hay una clase *A* de la que conocemos su índice de fiabilidad”, “es irrelevante el índice de fiabilidad de la totalidad de las sub-clases de testimonio de la clase *A*, si hay una sub-clase *a* de la clase *A* para la que conocemos su índice de fiabilidad”, etc. Nos quedamos, al final, con una taxonomía de testimonios en función de hablantes particulares, al fin y al cabo el índice de fiabilidad de los testimonios de alguien “notorio por su vileza y falsedad” —por seguir con los términos humeanos— como el emperador Diocleciano o Fouché es mucho mayor que el índice de fiabilidad del conjunto de las “personas viles que son políticos”, y el de este mucho mayor que el de “personas viles”. Tenemos más información de hasta qué punto Diocleciano o Fouché son fiables que de hasta qué punto las “personas viles que son políticos” son fiables. Sin embargo, como ni reduccionistas ni anti-reduccionistas defienden que la fiabilidad general del testimonio deba ser una regla práctica para justificar, pues es verdad que lo sería más una regla basada en sub-clases de testimonio, la propuesta de Wright no es interesante. De lo que se trata es de la justificación última de cada una de las posibles reglas que nos pudiéramos dar, da igual el nivel de generalización. En este sentido Wright no encuadra bien el debate y malversa un recurso valioso de Lyons.

<sup>208</sup> “We do assume in persons, as Hume says, a general inclination to truth; we do assume that there is in most a principle of probity at work; and so on”, “Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, p. 344.

este punto. Para Wilson es esencial que el sujeto parta de la premisa de que “en general la gente dice la verdad”. Para Wilson que se parta de esta premisa sólo es problemático si se está interpretando a la epistemología de Hume como un proyecto que no es el humeano.

Según Wilson lo que motiva la lectura de Hume en términos de inducción enumerativa es la atribución a Hume de un ideal de autonomía que su escepticismo mitigado no contempla, es más, que rechaza explícitamente: el ideal cartesiano. El ideal cartesiano es el del “pensador autónomo” (“autonomous thinker”), que sin dependencia alguna de los demás y sin dependencia de ninguna facultad, excepto su sola razón, debe construir el solo el edificio del conocimiento. Wilson se sitúa en las antípodas de Schmitt, que como se ha visto en el apartado anterior, localiza el origen de la postura inferencialista de Hume en este aspecto. Sin embargo, como deja claro Wilson, Hume rechaza el ideal cartesiano, lo hace explícitamente en el *Treatise*<sup>209</sup>, y continúa con esta convicción en el *Enquiry*<sup>210</sup>. El ideal de Hume, en cambio, al que obedece su propuesta de escepticismo mitigado, es el del “sujeto responsable” (“responsible knower”).

Para el sujeto responsable del conocimiento, el punto de partida no está vacío de creencias, no hay un rechazo por parte de Hume de todas las creencias que Descartes prescribe poner en cuarentena epistémica. Al contrario, el sujeto epistémico para Hume está inmerso en el mundo social, es parte de él, donde habitan otros sujetos responsables. Esta es la dimensión profundamente social de la epistemología de Hume: tenemos hábitos, tenemos creencias y tenemos fuentes de evidencia imprescindibles como es el testimonio. Wilson se

---

<sup>209</sup> Wilson, “Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, p. 341. Cfr. *THN* I.4.7, §1. Este aspecto ha sido estudiado en detalle también por Hribek, “Against Coady on Hume and Testimony”, p. 193. Véase también Wilson, “Hume and the Role of Testimony in Knowledge”, p. 61.

<sup>210</sup> *EHU* 12, 3. Cit. por Wilson, “Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, p. 342.

sitúa así en la misma estela que Gelfert, Traiger y Welbourne al señalar esta dimensión social <sup>211</sup>.

Ahora bien, si en primera instancia nuestro aprendizaje de cómo son las cosas se basa en el principio de asociación y en el de semejanza, en segunda instancia podemos conducirnos sin los riesgos que conllevan estos dos principios: el razonamiento científico, los principios comunes a la filosofía natural y a la filosofía moral, que Hume expone en su “Ciencia del Hombre”, todo su proyecto filosófico, y que no hace sino recoger el modo y la manera en que un sujeto responsable busca garantías para sus creencias.

Empezamos con creencias adquiridas mediante el hábito y la educación, en el que los mecanismos de la semejanza y la asociación están detrás. Pero luego, mediante la experiencia de aquellos fenómenos que contrarían el hábito, y mediante la curiosidad intentamos justificar nuestras creencias. Esto último es lo que hace el sujeto responsable, asegurarse de cómo están justificadas sus creencias básicas mediante la reflexión racional. Pero para esto último no es necesario la inducción enumerativa, no tratamos de adquirir creencias desde cero, sino justificar, refinar, las creencias que ya tenemos.

El escenario, en el caso de nuestras creencias sobre el testimonio, no es en el que nos hallaríamos en último lugar, según Coady, si tenemos que emprender el trabajo de comprobación que exige el empirismo humeano. El escenario no es el del sujeto que tiene que observar casos de testimonio, uno detrás de otro, para establecer si hay correlación o no entre los hechos y nuestros testimonios, y de ese modo formarse una idea de si el testimonio es fiable. Esto es irrealizable, no podemos formar así nuestras creencias. Según Wilson, Coady tiene razón, sólo alguien que ya sepa que el testimonio es fiable puede hacer ese tipo de correlaciones entre el testimonio y los hechos, y, *a contrario*, el mismo sentido de lo que es una correlación entre testimonio y hechos se desharía si tuviera que depender de una inducción así<sup>212</sup>. Para Wilson

---

<sup>211</sup> “Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, p. 342-343.

<sup>212</sup> “Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, p. 336.

el escenario absurdo que Coady dice que se genera, efectivamente se genera si la inducción de la que dependemos es la enumerativa, la formación de reglas generales mediante la observación reiterada de casos. Pero Hume no habla de formación de creencias, sino de cómo basar correctamente, de modo responsable, las adoptadas socialmente.

Wilson estaría de acuerdo con Faulkner en que Hume no piensa en dos momentos distintos dentro del proceso de justificación: un primer paso inductivo (por enumeración) que sería el establecimiento de una generalización sobre el testimonio y un segundo que consiste en la evaluación de cada testimonio a la luz de la regla general. Estaría de acuerdo con Faulkner en que Hume está pensando en un proceso naturalista: tenemos al principio del proceso una primera creencia formada de modo irreflexivo, habitual, y luego se procede al refinamiento de esa creencia mediante el ajuste de la generalización. Wilson da una explicación coherente con una interpretación de Hume en términos naturalistas, donde las cuestiones de formación de creencias y las cuestiones normativas están entrelazadas, si es que se pueden distinguir de alguna manera<sup>213</sup>.

Pero mientras que Traiger ve la dimensión social del conocimiento como una prueba de que Hume no es reduccionista, Wilson contextualiza, muy en la línea de Faulkner, esta dimensión social: hay que justificar las creencias que hemos adquirido.

A la hora de describir en detalle este proceso Wilson está pensando en una especie de circularidad virtuosa en la que cada uno de los casos de testimonio con el que nos enfrentamos o bien confirma la regla o bien nos hace perfilar la regla todavía más, y de esta forma la regla nos permite identificar debidamente y con más precisión la regularidad del testimonio y los casos en que no se cumple esta

---

<sup>213</sup> “Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, p. 352. Más adelante Wilson dice que “[W]hat Hume does suggest is that a naturalistic explanation can be found among the ordinary processes of learning”, p. 354.

regularidad<sup>214</sup>. Wilson está pensando en el proceso gradual, de *bootstrapping*, que también defiende Pitson: el principio de regularidad y cada caso en que se cumple la regularidad se van acoplando poco a poco. Este tipo de circularidad no es viciosa.

Ahora bien, se puede objetar, de nuevo, que esta idea no es una descripción del proceso de justificación, es más bien una descripción del proceso de aprendizaje. Cuando procedemos a justificar la regla general mediante una inducción eliminativa tenemos que concederle una garantía inicial a la regla de la que partimos: “en general los hombres dicen la verdad”. Es verdad que luego procedemos a refinar esta creencia y a ajustar cuándo la regla es vinculante y cuándo no, y las razones por las que no lo es, es decir pasamos a robustecer sus garantías. Pero es necesario partir de una garantía inicial, sino el proceso no puede comenzar<sup>215</sup>.

Por otra parte, el tipo de propuesta de Wilson puede tener interés psicológico y explicativo, pero es en parte irrelevante desde el punto de vista epistemológico. Si la creencia inicial es meramente un hecho

---

<sup>214</sup> “Regularities about testimony are among the specific instances of the causal principle. Specific regularities about the reliability of testimony therefore support the causal principle. In turn the causal principle supports the specific regularities about testimony. Again there is no circularity. We can take as facts those that are testified to by reliable testifiers, that is, testifiers for whom the regularity holds that when they testify to *p*, then *p*. Among these facts obtained through testimony are facts that support specific causal regularities. These specific causal regularities support the general causal principle. This generic principle in turn supports the specific regularities. Among the specific regularities are those concerning the reliability of testimony. Again, there is nothing circular in this”, “Hume and the Role of Testimony in Knowledge”, p. 73.

<sup>215</sup> Así lo hace Geach, que usa el concepto de *bootstrapping* en sentido contrario al de Wilson y Pitson, es decir para dar a entender que nuestra capacidad de evaluar un testimonio o una autoridad depende de la experiencia común, y esta a su vez del testimonio: “This which I have just said may well create an uncomfortable feeling of our having to lift ourselves by our own bootstraps; and I shall be glad to raise a discomfort which I cannot allay; for I do not despair of people’s coming to understand these matters a bit better when once they see there is a problem”, *The Virtues*, p. 34.

psicológico, producto de un hábito o de la educación, no queda claro cuál es la dinámica propiamente epistémica del proceso por el que llegamos a la madurez epistémica, la forma en que aprendemos a ser racionales aceptando o no lo que nos enseñan con el refrendo de la experiencia personal. Las instrucciones de una plancha no quedan legitimadas por decir que son las que están incluidas en el manual de instrucciones que acompañan a la plancha en su caja, por mucho que sea el lugar donde encontrarlas, sino que quedan legitimadas si al seguir esas instrucciones la plancha funciona<sup>216</sup>. De igual manera la propuesta de Wilson deja claro que vinculamos nuestra educación y nuestros hábitos sociales con el descubrimiento individual, y que refinamos poco a poco un conjunto de creencias iniciales<sup>217</sup>, pero no deja claro por qué es racional este proceso. Indicar que una creencia es un hecho psicológico del que partimos (¿qué otra cosa puede ser, si no?) no deja claras las cuestiones acerca de la legitimidad.

Cuando la educación y el hábito hacen que empecemos por la creencia inicial de que “en general los seres humanos dicen la verdad” partimos de la legitimidad inicial que tiene una creencia de este tipo, la de que así nos lo han enseñado o la de que la gente procede así. Y si no debemos pasar a construir la regla desde cero, mediante la inducción

---

<sup>216</sup> Según comunicación personal del Prof. Lepoldo Calvo-Sotelo la literatura de los manuales de instrucciones es una fuente de inspiración para estudiar nuestros hábitos sociales. En concreto el caso de un manual de instrucciones es un caso muy similar al del testimonio tal como plantea Wilson en su interpretación de Hume. Tenemos que conceder una credibilidad inicial a las instrucciones, luego pasamos a experimentar y ver en qué se desplazan con respecto al modelo de plancha que tenemos. Pero partimos de una credibilidad inicial. Ahora bien, no le concedemos credibilidad inicial porque sean las que vienen *en esta caja*, sino porque en general las instrucciones que nos dan suelen coincidir más o menos con las necesarias para un mecanismo.

<sup>217</sup> Wilson destaca más el papel de la educación en la adquisición inicial de la creencia y el papel de la simpatía en la reacción instintiva, que seguimos teniendo a lo largo de nuestra vida, de conceder inicialmente la verdad a un testigo, cfr. “Hume on Testimony and Its Epistemological Problems”, p. 352. Esto último no tiene por qué ser incompatible con la defensa de Faulkner de que en la credulidad inicial lo que actúa epistémicamente es el *principio de semejanza*, véase *supra*, n. 67.

enumerativa, entonces una credibilidad inicial de otro tipo debemos darle, ¿cuál? Es inevitable la respuesta de que la regla procede de la inducción colectiva y refinada a su vez por toda la comunidad de sujetos epistémicos en la que uno está inmerso, y que su transmisión es testimonial, si no queremos caer en el escepticismo. Hacer de una creencia un hábito psicológico no la convierte en un principio, la convierte en parte de un proceso y nada más. Si no queremos caer en la circularidad, nos arriesgamos a la crítica del escéptico, pues partiríamos de creencias infundadas<sup>218</sup>.

Al igual que los principios generales de la naturaleza humana, en el caso de las propuestas de Gelfert, Faulkner y Traiger, la generalización básica de Wilson (que es perfectamente asimilable, a los “principios generales de la naturaleza humana”) no está justificada. No lo puede estar *a priori*, por tanto procede de la experiencia, y por mucho que sea factible comprobarla individualmente en el proceso de aprendizaje, resta por ver qué queda de ella en el proceso de justificación.

Gelfert, Welbourne, Traiger y Wilson nos devuelven un Hume muy diferente del que Coady había pretendido transmitir en la *visión recibida*. La interpretación de Coady no se ajusta al texto y a las intenciones de Hume, y por tanto una gran parte de las críticas de Coady no son válidas. Hume no pretende que de modo solipsista nos formemos una concepción del testimonio a partir de nuestra propia experiencia, y que por tanto reduzcamos por completo, de esa manera, el testimonio como fuente de evidencia a la observación personal.

Hume es consciente de la *dependencia de largo alcance* del testimonio, y que conforme a esta dependencia el testimonio debe funcionar en gran parte de modo autónomo. La manera habitual que tenemos de proceder es dejarnos guiar por la *inclinación a la verdad*, el

---

<sup>218</sup> Sí hay una forma de vincular hábitos, o más bien, disposiciones psicológicas, con los principios. Esto requiere, en cambio, de un esquema en el que las disposiciones psicológicas no se describan como los automatismos impermeables a la razón de tipo humeano, y que el concepto de principio sea muy rico, como se verá, especialmente en el capítulo X, este es el de Reid.



*principio de probidad*, y la *sensibilidad a la vergüenza* de ser detectados diciendo una falsedad, cualidades inherentes a la naturaleza humana, o generalizaciones básicas, que nos ayudan a justificar el uso del testimonio ajeno como evidencia. Luego la propia experiencia y un mayor conocimiento de la naturaleza humana nos ayudan a refinar y completar estas creencias y nos vamos haciendo diestros en la evaluación del testimonio ajeno. La destreza a la hora de evaluar el testimonio ajeno nos ayuda a combatir los infundios dirigidos a hacernos creer supercherías. Un mayor conocimiento de la naturaleza humana, los principios de la cual es lo que pretende Hume recoger en su proyecto filosófico, nos da la posibilidad de reducir la autoridad epistémica de los demás a sus justos términos.

La epistemología del testimonio de Hume es eminentemente social, las creencias básicas de las que partimos son las compartidas, son las que recibimos por educación e inculcadas como hábito. Y los hábitos de evaluación de creencias transmitidas testimonialmente son refinados mediante nuestra exposición a la sociedad, no mediante la reflexión solitaria acerca de sus principios últimos. No hay ningún tipo de circularidad en Hume al hablar de “nuestra experiencia”, en plural, ni hay un ideal de autonomía latente que motive la búsqueda de un proceso de justificación independiente a través de inferencias individuales.

La epistemología del testimonio de Hume es además empirista, es la experiencia, el conocimiento *a posteriori*, el que forma nuestros mecanismos de evaluación del testimonio. El testimonio funciona como una regularidad causal, y como una regularidad causal de la que partimos y vamos detectando poco a poco en nuestro proceso de maduración epistémica cuándo y en qué condiciones se cumple. Pero se trata de un empirismo naturalista. Las regularidades causales, la correlación con los hechos, son hábitos psicológicos adquiridos, no principios que haya que formular. El sujeto epistémico no tiene que constatar ninguna contingencia, en un escenario como el del experimento mental de Coady, pues el sujeto parte de sus hábitos psicológicos y sociales. Y es irrelevante si descubrimos que

funcionamos contingentemente así o necesariamente así, porque lo relevante es que la adquisición se hace *a posteriori*, mediante la propia evolución epistémica que en Hume es evolución psicológica.

Las críticas de Coady a Hume, por tanto, no se sostienen, debido a que Coady hace una lectura simplista del tipo de inducción en el que está pensando Hume, lo interpreta en términos inferencialistas, ignorando la importancia central del concepto de hábito en Hume e ignora consecuentemente el sentido de experiencia común del que está hablando Hume.

Ahora bien, ¿se sigue de aquí que Hume no es un reduccionista? Todo el proceso basado en detectar las peculiaridades de cada caso testimonial, que es un hábito que vamos desarrollando, tal como describen Faulkner, Traiger, Welbourne y Gelfert y que puede describirse como un tipo de razonamiento inductivo y causal, tal como describen Faulkner y Wilson, tiene que partir de una serie de principios, como el *principio de probidad*, cuya autoridad no puede ser *a priori*. Los principios de la naturaleza humana deben necesariamente tener el refrendo de la experiencia, la experiencia pasada en el momento en el que nos los enseñan, y la presente, a medida que refinamos los principios. La legitimidad del testimonio depende de la legitimidad de la experiencia.

Este reduccionismo podría parecer que no es problemático si el naturalismo psicologista de Hume no enmascarase el problema de la justificación del punto de partida. El naturalismo psicologista de Hume nos hace centrarnos en el proceso, nos hace prestar atención al proceso de cómo vamos acumulando conocimiento y pericia sobre los tipos de hablante, su talante moral, las situaciones, etc. y vamos perfilando nuestro hábito de dar como válida una información o no. El hecho de que funcionemos así parece concederle legitimidad al proceso, y autores como Traiger, Faulkner o Wilson al ver que no hay ningún tipo de cortocircuito, tal como plantea Coady, se la conceden. El problema es que cuando empezamos a separar las cuestiones normativas de las descriptivas, cuando empezamos a separar hábitos psicológicos y principios, los principios de los que partimos no están bien fundados.

¿Cuál es la legitimidad de los principios de la naturaleza humana de los que partimos, de esa generalización básica de que “en general los hombres dicen la verdad”? Que sean habituales, inculcados mediante la educación o inducciones individuales precipitadas que luego van ampliando la muestra, no arregla esta cuestión.

Coady dice que Hume hace una doble reducción. La primera reducción consiste en que Hume reduce la inferencia inductiva a una especie de observación y las consecuencias que esta conlleva. Ya se ha visto a través de la propuesta de Wilson que esto no es así. La segunda reducción es del testimonio como una forma de evidencia o apoyo (“reasoning”) a una especie de inferencia inductiva. El testimonio es una especie de observación<sup>219</sup>. Ya se ha visto que esto tampoco es así, a través de las críticas de Gelfer, Traiger y Faulkner.

Se ha precisado, en cambio, en la exposición de la interpretación de Coady que la segunda reducción no es una sino dos. En primer lugar, Hume habla del conjunto de inferencias inductivas que hacemos del comportamiento humano y que nos llevan a establecer como principios la *inclinación a la verdad*, el *principio de probidad* y la *sensibilidad a la vergüenza*. Son estas las costumbres, los principios generales de la naturaleza humana, que, tras su observación, terminan avalando la validez del testimonio.

Y, en segundo lugar, Hume habla de otra clase de inducción. Esta clase tendría como extensión aquellas inferencias inductivas que hacemos a partir de los testimonios de determinado tipo, para ver cuál es su grado de fiabilidad y establecer por tanto la probabilidad de certeza de un nuevo ejemplar de este tipo al que hacemos frente en un nuevo razonamiento que contiene este nuevo ejemplar de testimonio como evidencia.

Se ha establecido que son dos clases de inducción distintas, ya que la primera es el conjunto de inducciones que toma como base la serie de ocasiones en que los seres humanos han dicho la verdad, por

---

<sup>219</sup> Coady, *Testimony*, p. 79.

probidad o vergüenza, y la segunda la serie de ocasiones en que los testimonios de un tipo se han mostrado fiables.

Ahora bien, como se precisó más arriba, la reducción del testimonio a una inferencia inductiva no es la misma si es una inducción u otra a la que hacemos referencia. La primera inferencia inductiva da validez a la práctica general del testimonio. La institución del testimonio es fiable en última instancia porque podemos observar determinadas costumbres humanas. La segunda inferencia inductiva es la que da validez a un testimonio concreto (o tipo de testimonio) si lo introduzco como parte de mis razonamientos. Un testimonio concreto (o un tipo de testimonio) es fiable en última instancia porque el grado de probabilidad que nos da la serie histórica de su tipo es aceptable.

Se precisó por tanto a Coady al decir que son tres y no dos reducciones las que plantea Hume. En primer lugar, la reducción de la inferencia inductiva a un tipo de observación. Y, en segundo lugar, las dos reducciones en paralelo del testimonio: como práctica y como ejemplar, a dos inferencias inductivas distintas. Estamos ante dos reducciones distintas del testimonio a una inferencia inductiva, la reducción de la validez de la institución y la reducción de la validez de un testimonio concreto.

Hume sería, en consecuencia, reduccionista en un doble sentido. Es reduccionista porque piensa que la práctica del testimonio obtiene su validez de la observación de determinadas costumbres humanas. Y, es reduccionista, en el otro sentido, porque piensa que la forma en que le damos validez a un testimonio es mediante la inferencia inductiva a partir de ejemplares del mismo tipo.

Se vio que esta distinción está latente en Coady, aunque no la explota, porque él mismo hace referencia al testimonio como institución<sup>220</sup> y no es inconsistente con su interpretación. Se dijo más arriba que interesa, sin embargo, hacer esta distinción porque podría pasar que mientras que la forma humana de proceder a la validación, en

---

<sup>220</sup> Coady, *Testimony*, p. 80.

términos de probabilidad, de los testimonios de determinado tipo, todos los tipos o un número determinado de tipos, de hecho fuera tal como Hume nos cuenta que es: un tipo de inferencia inductiva a partir de la serie histórica de testimonios de ese tipo. Y, sin embargo, el modo de validar la práctica humana, general, de la institución de proporcionar y fiarse de un testimonio, no fuera la de la inferencia inductiva a partir de la serie histórica de ocasiones en que los seres humanos dicen la verdad por probidad o vergüenza. Esto es, podría ser que —a diferencia de lo que sucede con el cálculo de probabilidad de certeza para un testimonio en función de su tipo— la institución del testimonio podría darse como fiable no mediante una observación o una inferencia inductiva sino mediante otro procedimiento.

Se ha visto a través de las críticas a Coady lo poco problemático que es en el esquema de Hume la reducción del testimonio como ejemplar. Si es que se puede hablar de reducción. Dados los conocimientos que tenemos de la naturaleza humana no hace falta remitirnos a la serie de ocasiones de un tipo de testimonio para evaluar un testimonio concreto. Es nuestra experiencia de la naturaleza humana la que legitima, pero no de un modo reductivo, no hace falta que un caso de testimonio sea reducido a una observación inductiva. Y si para un tipo de testimonio concreto hiciera falta la reducción, esta tampoco sería problemática: comenzamos un trabajo de campo a base de nuestras observaciones y observaciones ajenas y evaluamos tal tipo<sup>221</sup>. El problema viene por la práctica del testimonio en general.

La práctica general del testimonio está fundada en los principios básicos sobre el testimonio que son de los que partimos para ir refinando nuestras creencias sobre el testimonio y nuestro hábito de evaluación. No formamos desde cero un depósito de creencias sobre la veracidad humana, como Coady supone. Esto principios básicos como la *inclinación a la verdad*, el *principio de probidad* y la *sensibilidad a*

---

<sup>221</sup> Wright, “Hume on Testimony: A Virtue-Theoretic Defense”, p. 252, señala que ni siquiera el problema apuntado por Coady con respecto a la identificación del tipo de testimonio es problemático, pues no recibimos testimonios sin contexto de tal modo que no sepamos clasificarlos en clases relevantes.

*la vergüenza* de que nos cojan en una falsedad o una mentira, están por justificar. De nada sirve la observación humeana de que son cualidades “descubiertas por la experiencia”, pues Hume se refiere con esta expresión al proceso por el que aumentamos sus garantías mediante nuestra observación individual, tal como señalan Traiger, Lipton y Wilson. Y de nada sirve apelar a la educación o a la adquisición mediante la exposición a la sociedad. Esto no es más que localizar su procedencia, pero no justificarlas.

Parece que o bien caemos en una circularidad, muy distinta de la que señala Coady, y más sofisticada, o caemos en cierto escepticismo. Si estos principios se adquieren por educación o hábitos sociales, entonces no se ha sacado del proceso de justificación la creencia de que la propia práctica del testimonio es fiable. Pues en el conjunto de condiciones necesarias para justificar que el testimonio es fiable sigue apareciendo que “la gente en general dice la verdad” y que esto viene avalado por educación o irresistible hábito social. O bien, caemos en cierto escepticismo, pues en último lugar estarían infundadas las creencias básicas sobre la naturaleza humana de las que depende nuestra atribución *prima facie* de credibilidad a los demás.

Se ha visto que Hume es un fiabilista con respecto al testimonio, él quiere constatar que el testimonio es en principio fiable, pero al parecer, su empirismo deja sin fundamentar esta fiabilidad, y su naturalismo la enmascara.

#### **2.1.4. La inviabilidad del reduccionismo humeano**

Queda por preguntar qué aspecto del sofisticado empirismo humeano es el que obstaculiza una fundamentación que o bien no lleve a la circularidad o bien se ponga en riesgo de ser denunciado por el escéptico acerca de la fundamentación de los principios de la naturaleza humana que hacen fiable la práctica, la institución, el testimonio como fuente. Ya Schmitt y Wilson, aunque con posturas dispares acerca del valor que Hume le da a la autonomía, proporcionan una pista: la necesidad de que el sujeto, desde la perspectiva de la primera persona,

participe de alguna u otra forma —de modo autónomo, al parecer de Schmitt, de modo responsable, al parecer de Wilson— en los procedimientos de justificación. Hume mantiene una posición que, en términos contemporáneos, se puede denominar de *internalista*<sup>222</sup>.

Faulkner, al evaluar la tesis de la falta de justificación de las creencias basadas en testimonios de milagros en la sección 10 del *Enquiry*, dice que,

El conocimiento de cuestiones de hecho depende del supuesto de que la naturaleza es uniforme. El conocimiento testimonial depende de su correlato, el supuesto, aunque no subordinado, de que la naturaleza humana es uniforme. Sólo al darse este supuesto puede nuestra experiencia revelar los principios que gobiernan la naturaleza humana. Sólo al asumirse que el curso de la naturaleza humana continúa siempre el mismo de manera uniforme podemos juzgar acerca de cada testimonio si es del tipo que posee el hecho atestiguado como su causa<sup>223</sup>.

Faulkner apunta a una parte del problema de fondo de la posición de Hume. La posición de Hume con respecto al testimonio parece que presenta los mismos problemas que la tesis general con respecto a la cual la epistemología del testimonio de Hume es un sub-tipo: el problema de la inducción.

El problema de la inducción en Hume en su formulación clásica consiste en que la proyección a casos más allá de la muestra de los que

---

<sup>222</sup> Existen diversas taxonomías de posiciones epistemológicas que recurren al par internalismo/externalismo. Las principales se perfilan en el debate internalismo/externalismo con respecto al conocimiento, internalismo/externalismo con respecto a la justificación e internalismo/externalismo semántico —este último en el cruce de caminos entre la epistemología, la lógica, la filosofía del lenguaje, etc. Los dos más interesantes para la presente investigación son los propiamente epistemológicos: con respecto al conocimiento y con respecto a la justificación. Aquí internalismo se refiere al tipo de postura que se da en los dos primeros debates mencionados.

<sup>223</sup> “David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony”, p. 309.

se ha extraído la generalización es legítima si suponemos uniformidad en la naturaleza. Sólo si suponemos uniformidad en la naturaleza estamos legitimados a que las regularidades causales que hemos observado en el pasado se van a repetir en el futuro. Y, aquí viene el problema: ¿de dónde procede el principio que establece la uniformidad? No puede proceder de una inducción acerca de la naturaleza, porque la inducción precisamente supone esta uniformidad, y esto nos deja al albur del escepticismo<sup>224</sup>.

Con el testimonio estamos ante un problema análogo, casi un sub-tipo de este mismo problema. ¿Cómo legitimar la fiabilidad general del testimonio si esta procede de las “cualidades inherentes a la naturaleza humana”? No puede provenir por vía testimonial, pues el testimonio para poder funcionar como fuente de evidencias supone esos “principios que gobiernan la naturaleza humana”. Y, por tanto, quedamos al albur del escepticismo también en este caso. Como dice Webb:

Si, al creer de manera justificada en el testimonio de otros nos fiamos de algún principio general acerca de su fiabilidad, entonces este principio mismo debe justificarse. No puede justificarse sobre la base del testimonio de cualquier otro ya que esta justificación sería circular. En consecuencia, debe justificarse mediante cosas que estén disponibles para mí sin que me tenga que fiar del testimonio de otros. Esto es, sin embargo, individualismo humeano, con todas sus consecuencias escépticas<sup>225</sup>.

“Cosas disponibles para mí”, especifica Webb. Y aquí tenemos la otra parte del problema de fondo de la posición de Hume.

Se ha visto que es el hecho de que Hume prescriba que el testimonio debe descubrirse como fiable *a posteriori* lo que dispara el

---

<sup>224</sup> Para una explicación precisa y detallada de este problema, que recoge además las contribuciones del amplio debate sobre el tema en los últimos años, véase P. Millican, “Hume’s ‘Scepticism’ About Induction”, en *The Continuum Companion to Hume*, pp. 57-103.

<sup>225</sup> “Why I Know About as Much as You: A Reply to Hardwig”, p. 265.



problema (y mucho más que el hecho de que en el esquema de Hume esto le lleve a decir que la fiabilidad del testimonio es contingente). Pero es que esto está motivado porque la forma de adquirir creencias garantizadas es en Hume la experiencia.

El principio de uniformidad de la naturaleza, y por ende el principio de uniformidad de la naturaleza humana, formulaciones o sub-principios del cual son *la inclinación a la verdad*, el *principio de probidad* y la *sensibilidad a la vergüenza*, no serían problemáticos si Hume no hubiera dicho que estas cualidades se descubren que son inherentes a la naturaleza humana mediante la experiencia, y que si no fuera por esto no deberíamos prestar nuestra confianza al procedimiento testimonial<sup>226</sup>.

¿Por qué Hume insiste en que deben descubrirse (*a posteriori*)? Por su internalismo. Para Hume el sujeto epistémico debe tener acceso a esos principios, de alguna manera, para poder justificar sus creencias basadas en el testimonio<sup>227</sup>. Schmitt defiende que el ideal de autonomía

---

<sup>226</sup> Cfr. *EHU* 10, 5.

<sup>227</sup> Este es el sentido contemporáneo de internalismo. El internalismo ha sido identificado y definido por la postura externalista. El paradigma vigente en la actual epistemología mantiene que la tesis central para caracterizar el conocimiento — específicamente el conocimiento de tipo proposicional: *S* sabe/conoce que *p*— es alguna tesis que o bien lo haga en términos del análisis clásico, como creencia, verdadera y justificada (el llamado paradigma *JTB*, por *Justified True Belief*) o que ofrezca una alternativa a esta definición pero que resista cualquier contraejemplo como los que E. Gettier (en “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis* 23:6, pp. 121-123) ofrece contra la definición paradigmática en términos de creencia, verdadera y justificada. Para Gettier siempre es posible encontrar un caso que *no* calificaríamos de caso de conocimiento, en sentido estricto, aun teniendo las tres condiciones necesarias de creencia, verdad y justificación. Una respuesta fuerte para evitar los contraejemplos de los casos Gettier es la externalista. Para los externalistas, el análisis clásico del conocimiento, requiere que la perspectiva de la primera persona, el sujeto reflexivamente, pueda tener acceso a las condiciones epistémicas que convierten su creencia en conocimiento. La propuesta externalista es que no tiene por qué ser así, pues puede haber condiciones necesarias a las que no tenga acceso el propio sujeto, pero sí otros. La primera propuesta ha sido la de A. I. Goldman y su noción alternativa a la de justificación de que debe haber una conexión causal apropiada entre los hechos

para Hume consistiría, en general, en que la satisfacción de las condiciones de justificación es algo que un sujeto hace, no algo que le pasa al sujeto, que el sujeto tiene cierto control sobre las condiciones de justificación, y, como se ha visto Wilson difiere de Schmitt al no ver un ideal tan autónomo en Hume, pero sí está de acuerdo en que el sujeto debe buscar por sí mismo las garantías de modo responsable. Webb percibe el mismo problema de fondo en Hume y lo etiqueta más acertadamente, pues, para Webb, Hume mantiene una visión internalista del conocimiento:

La causa del problema parece ser que reside aquí en el requisito de que nuestras creencias basadas en el testimonio de otros estén basadas en creencias en nosotros acerca de la fiabilidad del testimonio. Este requisito de más alto nivel acerca del testimonio [...] supone una carga demasiado grande para el sujeto de las creencias, ya que requiere de él todo tipo de conocimiento acerca de la gente, sus áreas de pericia, y sus propensiones psicológicas, conocimiento del cual los sujetos simplemente carecen. [...] Podría ser incluso que debo estar dispuesto a clasificar, si así me lo requieren, todo tipo de fuente de creencias en generalmente fiables y generalmente no fiables, y estar dispuesto a decir si así me lo requieren, que creer a la gente en la mayoría de las cuestiones y en la mayoría de las ocasiones es seguro. Sin embargo,

---

y la creencia del sujeto (“A Causal Theory of Knowing”, *The Journal of Philosophy* 64:12 (1967), pp. 357-372; la taxonomía, en sentido estricto es también de Goldman, (“The Internalist Conception of Justification”, *Midwest Studies in Philosophy* 5:1, pp. 27-51). La distinción entre el debate internalismo/externalismo respecto al conocimiento y el debate internalismo/externalismo respecto a la justificación es rigurosa, pero en la práctica poco útil. Está muy generalizado el uso de “justificación” en sentido amplio, como algún tipo de garantía que evite que tengamos una creencia verdadera casualmente, mediante la manipulación, etc., y son pocos los que la reducen al sentido estricto, de raigambre cartesiana, asociado a las nociones fuertes de tipo lógico como implicación, consistencia, etc. De esta forma, el estudio acerca de qué condiciones epistémicas son necesarias para convertir una creencia verdadera en conocimiento y si estas son externas o internas, y si la justificación —en caso de que se acepte que una de las condiciones epistémicas deba ser la justificación— debe ser accesible internamente o no, terminan convergiendo.

simplemente no hay razón para pensar que el sujeto deba tener una creencia acerca de esa fiabilidad en sus repertorios doxásticos<sup>228</sup>.

Al creer Hume que el sujeto epistémico debe tener entre sus creencias los principios que justifican (inferencialmente o no) la fiabilidad general del testimonio, Hume se ve obligado a encontrar una ruta por la que el sujeto pueda tener acceso a estos. Habiendo cerrado la ruta de la “asociación de ideas”, no le queda otra que la experiencia, y todo su esquema de la inducción y de las regularidades causales. Así es como Hume llega al reduccionismo. Hume tiene que vincular el testimonio como fuente de evidencia a la experiencia. Hume tiene que hacer del testimonio una forma de obtener evidencias que de una forma u otra (y desde luego no en los términos planteados por Coady), dependa de la experiencia, para que el sujeto epistémico pueda controlar los principios que justifican una creencia con base testimonial, y no esté, por tanto, inmune a la superchería y la falsedad de los charlatanes, sin prescindir del sano realismo que reconoce la *dependencia de largo alcance* del testimonio.

Sin embargo, esto es exigirle mucho al sujeto epistémico, y de ahí procede el problema de obtener los principios uniformes de la naturaleza humana. Como dice Webb:

Muchas teorías epistémicas requieren que lo que justifique la creencia de un sujeto sea algo a lo que el sujeto tenga acceso, al menos de alguna manera general. Esta clase de teorías se llaman internalistas. Otras también requieren que el sujeto tenga acceso a la idoneidad de estos fundamentos. Estas teorías, al menos en sus versiones fuertes, entran en dificultades al requerir que el sujeto conozca demasiado. Si para conocer algo, yo debo tener también acceso cognitivo a las cosas que lo fundamentan (y quizás a la idoneidad de estos fundamentos) se me deja con el resultado de que no sé mucho acerca de lo que yo pensaba que sabía<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> Webb, “Why I Know About as Much as You: A Reply to Hardwig”, pp. 263-264.

<sup>229</sup> “Why I Know About as Much as You: A Reply to Hardwig”, p. 264.

Es decir, podemos quedarnos con un escepticismo con respecto al testimonio, si no queremos cometer el *circulus in probando* de pensar que la uniformidad de la naturaleza humana se nos transmite vía testimonial.

El desglose del principal argumento humeano que se hizo en el capítulo anterior, por tanto, se puede perfilar mucho mejor ahora, haciendo explícitos los supuestos internalistas:

- (1) Dependemos en gran medida del testimonio como fuente de evidencias.
- (2) El testimonio debe ser una fuente de evidencias fiable.
- (3) Un testimonio es fiable cuando se da conformidad entre el hecho y la declaración.
- (4) Ningún hecho tiene una conexión *a priori* con otro, las inferencias que podemos hacer de uno a otro son sólo la constatación de una regularidad entre ellos.
- (5) Este tipo de inferencia es una inferencia causal.
- (6) Nuestra observación de que un testimonio es fiable es hacer una inferencia causal de la declaración al hecho.
- (7) Esta inferencia causal estaría garantizada si se diera una constancia, una uniformidad en la naturaleza humana, que haga que, excepto en determinadas condiciones, la causa de las declaraciones sean los hechos.
- (8) Esta uniformidad de la naturaleza humana se puede constatar de tal modo que podemos justificar nuestros testimonios.
- (9) Esta uniformidad de la naturaleza humana la constatamos mediante la observación.
- (10) Se pueden hacer este tipo de inferencias causales.
- (11) El testimonio es una fuente fiable.

∴ “[N]uestra garantía en cualquier argumento de esta clase se deriva de no otro principio que nuestra *observación* de la veracidad del testimonio humano”<sup>230</sup>.

¿Qué pasaría si prescindiéramos de la premisa internalista y de sus implicaciones? Puede reconstruirse el argumento sin la premisa internalista, siguiendo la sugerencia de Webb<sup>231</sup>, de que los problemas del reduccionismo se pueden evitar mediante una teoría externalista en sentido amplio. Si en el argumento anterior prescindimos de las premisas (8) y (9), debemos prescindir de todo el lenguaje empirista y causalista de las premisas (4), (5), (6) y (10), así como prescindir del verbo que exige conocimiento en primera persona en la premisa (9):

- (1) Dependemos en gran medida del testimonio como fuente de evidencias.
- (2) El testimonio debe ser una fuente de evidencias fiable.
- (3) Un testimonio es fiable cuando se da conformidad entre el hecho y la declaración.
- (4) El hecho de que se dé la conformidad se debe a que hay una uniformidad en la naturaleza humana, que hace que, excepto en determinadas condiciones, se dé conformidad entre declaraciones y hechos.
- (5) Esta uniformidad de la naturaleza humana se debe a *x*.
- (6) El testimonio es una fuente fiable.

∴ “[N]uestra garantía en cualquier argumento de esta clase se deriva de no otro principio que [...] de la veracidad del testimonio humano”.

Si quitamos los supuestos internalistas, se despeja de la conclusión que la confianza en el testimonio como fuente de evidencias depende de “our observation of”, el texto que se ha extraído del pasaje del *Enquiry* que figura como conclusión en el argumento de arriba. “The veracity of human testimony”, la *inclinación a la verdad*, el

---

<sup>230</sup> *EHU* 10, 5 (el énfasis es mío).

<sup>231</sup> Webb, “Why I Know About as Much as You: A Reply to Hardwig”, p. 264.

*principio de probidad* y la *sensibilidad a la vergüenza*, son una parte de la uniformidad de la naturaleza humana. Obviamente quedaría por explicar a qué obedece esta uniformidad (*x*), pero al no hacerla depender de la experiencia, al no vincularla a una fuente de evidencias diferente del testimonio, no aparece circularidad ninguna, y despejada esa incógnita convenientemente no se cae en ningún tipo de escepticismo, pues nuestra dependencia del testimonio podría estar perfectamente fundada. Para ver si alguien ha intentado esta vía, dejar de lado la premisa internalista, es conveniente estudiar la otra posición del debate sobre la fundamentación del testimonio en la Ilustración Escocesa, la de Reid.

Se ha visto que los intentos de rehabilitación de la postura humeana no resultan viables. Es verdad que algunas características que Coady atribuye a Hume no son parte de la postura de Hume, sino más bien parte del concepto de *visión recibida* que acuña Coady. Aun así, no consiguen dar cuenta de la epistemología del testimonio de Hume sin caer en inconsistencias o ignorar aspectos importantes. La razón de fondo es el internalismo de Hume —da igual con qué grado de autonomía se le conciba, si como el internalismo del sujeto autónomo o del sujeto responsable. No obstante, en la revisión de estos intentos de rehabilitación y cuestionamientos de la crítica de Coady han aparecido una serie de aspectos que no resultan de por sí problemáticos, y que, es más, son indicativos de cómo llevamos a la práctica el procedimiento de testimoniar y formarnos creencias a partir del testimonio ajeno.

Ha quedado claro que el concepto de experiencia es importante, pero entendido como experiencia común, experiencia de la naturaleza humana que sirve de depósito de creencias sobre la naturaleza humana a partir del cual podemos justificar nuestras creencias procedentes del testimonio. El conocimiento de estas características, mediante la adquisición de hábitos sociales, mediante la educación, nos vuelve más precisos a la hora de aportar evidencias para justificar nuestras creencias, y, en último lugar, para fundamentar —practicando la epistemología— la propia institución del testimonio como tal. Estas características son unas disposiciones que están vinculadas al concepto

de verdad: la *inclinación a la verdad*, el *principio de probidad* y la *sensibilidad a la vergüenza* (de ser detectado en una mentira). De lo que resulta que el ámbito de lo pre-doxástico, el ámbito de los hábitos —en el esquema de Hume— o de las disposiciones, adoptando una perspectiva más general, resulta crucial a la hora de fundamentar la fiabilidad del testimonio. Esta descripción fiabilista del testimonio es atractiva y no es problemática de por sí, a excepción de cuando se pretende hacerla consistente con una visión internalista. Puede, por tanto, servirnos para un primer conjunto de criterios para comprobar si la alternativa a Hume, la posición de Reid es atinada.

## **2.2. Las propuestas anti-reduccionistas de Coady y Geach**

Antes de pasar a estudiar la epistemología de Reid conviene estudiar las propuestas positivas de Coady y Geach. Ambos han realizado críticas idénticas en algún punto, análogas en algún otro y en otros aparentemente, pero sólo de forma aparente, afines. Los dos han realizado propuestas en diálogo y como respuesta al reduccionismo de Hume. Estudiar sus diferencias y cuál de ellas puede resultar más viable puede ser de utilidad para tener obtener un segundo conjunto de criterios para evaluar la postura reidiana.

### **2.2.1. La propuesta de Coady: el tipo de argumento trascendental**

Coady ha llamado la atención sobre la construcción *a posteriori* del procedimiento de justificación del testimonio. Coady emprende un argumento *a priori*, que además revele el hecho de que no es *contingente* que la mayor parte de las transmisiones testimoniales sean verdaderas. Hay que tener en cuenta que Coady identifica, por un lado, una posición anti-reduccionista con un argumento hecho *a priori*, es decir antes de comprobar cómo se realiza la práctica testimonial en un contexto dado o por un hablante concreto. Y que Coady identifica esto, por otro lado, con el hecho de que, si se hace *a priori*, entonces el hecho de que la mayor parte de las aserciones de los hablantes sean verdaderas

es un elemento necesario. En la visión de Coady *a priori* y *necesario* van, necesariamente, de la mano. Es pertinente precisar este aspecto, porque, como se verá, no es imprescindible usar estos conceptos para construir una posición anti-reduccionista, ni, a estas alturas, tras la labor de Kripke y Putnam, resulta prudente la antigua indistinción extensional de *a priori* y *necesario*.

Coady inaugura con su postura lo que se ha venido a llamar *argumento trascendental* en favor de la autonomía epistémica del testimonio. Ejemplo de este tipo de argumento es también el de Tyler Burge. Ambos parten de premisas diferentes, pero componen un mismo tipo.

El argumento de Coady se ha expuesto ya indirectamente. Coady usa el contradictorio de las premisas que componen su argumento a favor de la legitimidad no inductiva del testimonio para una *reductio ad absurdum* de lo que implica la postura de Hume. La postura de Hume implica que puede que en una comunidad no se encuentre correlación entre los testimonios que se proporcionan unos a otros los miembros de esa comunidad y los hechos. Si esto es así, y, por otro lado, se parte de otro conjunto de premisas que vinculan el hecho de que *podamos entender el lenguaje* de la comunidad marciana con el hecho de encontrar que la mayoría de lo que dice la comunidad marciana *es verdad*, entonces se siguen las consecuencias sorprendentes de tipo epistemológico y lógico-semántico de las que se ha hablado en el Capítulo I de la presente investigación: que en esa comunidad no hay tal cosa como el procedimiento testimonial de transmisión de creencias, que en caso de que hubiera testimonios no habría manera de determinar su contenido y que no hay tal cosa como un lenguaje público.

La premisa fundamental de la que parte Coady es precisamente que una condición de posibilidad del lenguaje público, de la existencia de significado compartido, es que la mayor parte del contenido de las aserciones tiene que ser verdad, para de ahí pasar a que, en consecuencia, la mayor parte de los testimonios debe ser verdad y que finalmente, por tanto, la actitud de credulidad por defecto está justificada. Si hay un lenguaje (y teniendo en cuenta que una parte



fundamental de los usos lingüísticos es testimoniar) y si para que haya significado compartido, o sea, lenguaje, la mentira debe ser una excepción, *entonces* debe pensarse que el testimonio es en su mayor parte fiable. Es por tanto racional fiarse de un testimonio ajeno en caso de que no hayamos tenido evidencia de que pueda ser una mentira.

Coady es muy preciso —y prolijo en los detalles— con su argumento y se cuida mucho de decir que este es un tipo de argumento *a priori* en sentido estricto, pues al fin y al cabo tan reduccionista es basar la legitimidad del testimonio en la inducción como pueda serlo en la deducción<sup>232</sup>. Sin embargo, *contra* Hume, él sí defiende que hay una conexión conceptual entre el testimonio y la realidad, y que esta conexión la proporciona el hecho de que sólo se puede atribuir significado a un lenguaje si atribuimos aserciones verdaderas de forma amplia a los hablantes:

No entiendo la idea de que el testimonio pueda existir en una comunidad y que no obstante sea posible descubrir empíricamente que no tiene “conexión con la realidad”. [...] De lo que muestra nuestra discusión sobre el derrumbamiento [el derrumbamiento de la tesis de que pudiera no haber correlación] podemos concluir perfectamente que la conexión debe ser bastante extensa. Si, como he dicho, antes la habilidad para usar un lenguaje con significado está conectada con la de hacer informes verdaderos entonces lo que con seguridad importa es la de hacer informes verdaderos de manera consistente<sup>233</sup>.

Coady añade el hecho de que los hablantes no sólo deben hacer aserciones verdaderas de forma amplia, sino que deben hacerlo de manera consistente. Es este uno de los aspectos que explora a la hora

---

<sup>232</sup> *Testimony*, p. 96. Es más, Coady dice de manera explícita que sólo tendría sentido la afirmación de que hay una conexión *a priori* entre el testimonio y la realidad en el marco de una teoría del conocimiento —que no está en condiciones de proveer— de en qué condiciones se da una conexión *a priori* entre otros fenómenos, la percepción, por ejemplo, y la realidad.

<sup>233</sup> *Testimony*, p. 96.

de hacer explícito el bagaje filosófico del que parte: la semántica de Donald Davidson. Coady, en el capítulo titulado “Lenguaje y Mente” explora algunos aspectos de la filosofía de Davidson en los que se apoya para elaborar su argumento<sup>234</sup>. No es imprescindible entender su periplo por la semántica davidsoniana para entenderlo. Coady se basa en la noción davidsoniana de *interpretación radical*, trasunto de todo el experimento de cómo entendemos a la comunidad de marcianos<sup>235</sup>. Coady sostiene que del hecho de que debemos suponer que las creencias de una comunidad son verdaderas en una extensión considerable si queremos atribuir significado al lenguaje de esa comunidad, se puede pasar a sostener que las aserciones de los miembros de esta comunidad en su uso testimonial deben ser verdaderas, y de ahí a que la práctica testimonial es fiable. A esto añade Coady que los fenómenos de la cohesión entre nuestras capacidades y la coherencia entre nuestras creencias son también posibles sólo si el testimonio es de por sí fiable<sup>236</sup>.

---

<sup>234</sup> *Testimony*, pp. 152.176.

<sup>235</sup> Coady parte de la afinidad de Davidson y Wittgenstein en la idea expresada por Wittgenstein en el §242 de las *Investigaciones filosóficas*: “A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios” (*Investigaciones filosóficas*, trads. A. García Suárez y U. Moulines (Barcelona: Crítica, 1988), pp. 217 y 219). Luego Coady elabora su propia interpretación de la noción de *interpretación radical* y qué se puede concluir de ello. Como la interpretación de las tesis davidsonianas que Coady proporciona es discutible, y como, por añadidura, todavía no está claro que comporta la noción de *interpretación radical* de Davidson, es conveniente abreviar el argumento prescindiendo de esta parte. En cualquier caso, cabe decir que Davidson se detiene más en explorar la dirección que va de la verdad al significado. Geach, pertenece a una tradición que se siente más cómoda explorando la dirección contraria, la dirección que va del significado a la verdad (primero el sentido, luego la referencia) y, como se verá, parece que Reid mantiene una noción primitiva del significado, pero no obstante precursora de la tradición de Geach.

<sup>236</sup> *Testimony*, p. 174. Pese a la cautela de Coady a la hora de presentar sus argumentos resulta difícil seguirle, pues es ambiguo y resulta difícil comprender si está iluminando un aspecto de la propuesta davidsoniana o ampliándola. Aparentemente estos dos

Lo interesante de Coady es, no obstante, la forma de su argumento. No es una fundamentación mediante un argumento *a priori*, en el sentido de un argumento realizado sólo a base del análisis de un concepto. Es un argumento de la siguiente forma: dado que *A* es la condición de posibilidad de *B*, y dado que se da *B*, necesariamente se da *A*. Como el testimonio fiable, los intercambios informativos de creencias, son condición de posibilidad de un lenguaje con significado, y dado que nuestro lenguaje tiene significado, el testimonio es necesariamente fiable. Esta es la forma de un argumento trascendental, y es así como ha bautizado Fricker a la postura acerca de la fundamentación del testimonio que guarda similitudes con la de Coady, la de Burge<sup>237</sup>.

Burge, elabora una tesis en defensa de la legitimidad original del testimonio que guarda similitudes con la de Coady<sup>238</sup>. Haciendo una analogía con una defensa de la legitimidad original de la memoria, Burge sostiene que un sujeto está facultado o acreditado<sup>239</sup> para dar por fiables nuestros recuerdos o lo que nos cuentan los demás, *a priori*, entendiendo *a priori* en el sentido mínimo de que no necesita el respaldo de la experiencia<sup>240</sup>.

---

aspectos de cohesión y coherencia son también indicio de que no hay errores masivos acerca del mundo, y, por tanto, de que hay que suponer la verdad ampliamente en los tejidos de creencias ajenas.

<sup>237</sup> “Martians and Meetings: Against Burge's Neo-Kantian Apriorism about Testimony”, *Philosophica* 78 (2006), pp. 69-84. No captar la naturaleza de este tipo de argumentación es lo que lleva a Wright y a Wilson a interpretar de modo simplista, como una especie de posición puramente *a priori* a Coady, véase *supra*, nn. 75 y 104.

<sup>238</sup> “Content Preservation”, *The Philosophical Review* 102:4 (1993), pp. 457-488.

<sup>239</sup> “Entitled”, en la terminología propia de Burge, y puede entenderse como *justificado* también, en sentido amplio, si se hace abstracción de su concepto sobre la justificación en sentido estricto y teniendo en cuenta además que Burge es externalista, pues para él tener este tipo de respaldo no implica necesariamente que el sujeto epistémico deba tener acceso a él, cfr. “Content Preservation”, p. 458.

<sup>240</sup> “Content Preservation”, p. 459.

Para Burge la memoria preserva contenidos de un momento a otro, para un mismo sujeto, de igual manera que dos sujetos se transfieren contenidos en un acto de interlocución en el caso del testimonio. En ningún caso ni la memoria ni el testimonio nos proveen de premisas sobre la fiabilidad de ambos, de lo que nos proveen es de estos contenidos, las creencias. En cambio, la fiabilidad de ambos es un supuesto de la actividad racional de los sujetos que tienen memoria, son capaces de testimoniar, hacen deducciones, inferencias inductivas, etc.:

Adquirir creencias a partir de otros parece no sólo psicológicamente fundamental, sino epistémicamente justificado. Nosotros, como individuos, justificamos esta confianza empíricamente no mucho más que justificamos nuestro uso de la percepción empíricamente. Pero parece que estamos acreditados en esta confianza<sup>241</sup>.

Burge formula esta acreditación, este derecho, en forma de supuesto de nuestra vida racional. Un sujeto está acreditado para dar por verdadero lo que le dice un hablante al ser ambos racionales. Burge articula las condiciones para esto con su *principio de aceptación* (“Acceptance Principle”):

Una persona está acreditada para aceptar una proposición que se presenta como verdadera y que le resulta inteligible a menos que haya razones de más peso para no hacerlo porque [la proposición] está preservada (se recibe) *prima facie* a partir de una fuente racional o recurso de la razón. La confianza en las fuentes racionales —o recursos de la razón— es, *caeteris paribus*, necesaria para la función de la razón<sup>242</sup>.

Este tipo de justificación es una elaboración reflexiva y filosófica de la forma en que aceptamos instintivamente información testimonial, siendo adultos o niños, de acuerdo con este principio: puesto que no tenemos razones para no aceptar lo que nos cuentan, estamos facultados

---

<sup>241</sup> “Content Preservation”, p. 466.

<sup>242</sup> “Content Preservation”, p. 469.

para aceptarlo. Esta elaboración reflexiva es posible porque vinculamos esta acreditación epistémica *al hecho de ser agentes racionales*<sup>243</sup>. La aceptación justificada (acreditada) del testimonio es la posición epistémica *por defecto*, es decir en ausencia de razones que lo desaconsejen uno no necesita de evidencias empíricas que justifiquen esta aceptación, mientras que —al igual que sostiene Coady— sí pueden obtenerse empíricamente evidencias que desaconsejen abandonar esta posición inicial<sup>244</sup>.

La fundamentación de todo esto está en la naturaleza de los seres racionales y en lo que hacen o dicen. La razón y la racionalidad son *guías para la verdad*, por tanto, si un mensaje es inteligible y se presenta como verdadero, está *prima facie* conectado con la verdad, por un lado. Por otro lado, si el mensaje es inteligible es porque es producto de una fuente racional (otra persona, en la terminología de Burge, como diferente a “recurso de la razón”, que equivaldría a una facultad como la memoria), y entonces se le debe considerar, a la fuente racional, una fuente de verdad *prima facie*. Las dos conexiones con la verdad, la del mensaje y la de la fuente, se intensifican mutuamente:

La afirmación inteligible es la cara de la razón, la razón es una guía para la verdad. Estamos *prima facie* acreditados *a priori* para dar crédito a la afirmación inteligible<sup>245</sup>.

Fricker ha detectado la inspiración kantiana del argumento de Burge<sup>246</sup>. Esta inspiración puede notarse mucho más en una de las críticas directas que Burge realiza a la posición humeana:

La respuesta humeana de que la razón funciona *sólo* para servir a las pasiones o los intereses individuales no es convincente. La razón tiene

---

<sup>243</sup> “Content Preservation”, p. 467.

<sup>244</sup> “Content Preservation”, p. 468.

<sup>245</sup> “Content Preservation”, p. 473.

<sup>246</sup> “Martians and Meetings: Against Burge's Neo-Kantian Apriorism about Testimony”, véase esp. p. 70, n. 3.

la función de proveernos de una guía para la verdad, al presentar y promover la verdad sin consideración al interés individual. [...] A menos que haya una razón para pensar que una fuente racional está desunida —en el sentido de que el interés individual está ocasionando un conflicto con la función transpersonal de la razón— uno está racionalmente acreditado para abstraerse del interés individual al recibir algo presentado como verdadero por tal fuente<sup>247</sup>.

La razón tiene como función —Burge dice sin ambages que la razón tiene un papel teleológico al que se puede llegar mediante la reflexión<sup>248</sup>— conectar de esta forma a los seres racionales, y hacer que coincidan en la verdad.

El razonamiento de Burge ha sido asociado precisamente por Fricker al de Coady como un tipo de argumento trascendental<sup>249</sup>. Y, en efecto, es similar en su estructura al de Coady: esclarecemos un fenómeno que damos por sentado remontándonos a su condición de posibilidad y concluimos que, puesto que este fenómeno exige la fiabilidad del testimonio —es su condición de posibilidad— el testimonio es, en principio, fiable.

Fricker opone los argumentos trascendentales, que etiqueta también como la *tesis de los derechos presuntos* (“Presumptive Right Thesis”), a la tesis de inspiración humeana —de la cual ella sostiene una versión, que bautiza como *reduccionismo local*— de que la fiabilidad de los demás se puede obtener por la vía empírica. Para Fricker los defensores de tesis del primer tipo sostienen que no se puede construir la fiabilidad de los demás sólo a base de experiencia y que, por tanto, si hay conocimiento, en sentido estricto, justificado

---

<sup>247</sup> “Content Preservation”, p. 475. H. H. Price aventura un argumento también kantiano basado en la noción de los demás como *fines en sí mismos* en *Belief* (London: George Allen & Unwin, 1969), p. 114.

<sup>248</sup> “Content Preservation”, p. 475.

<sup>249</sup> “Against Gullibility”, en *Knowing from Words*, eds. A. Chakrabarti y B. K. Matilal (Dordrecht: Kluwer, 1994), p. 127 y p. 158, n. 4, para Coady. “Martians and Meetings: Against Burge's Neo-Kantian Apriorism about Testimony”, p. 80 para Burge.

testimonialmente, se debe postular un derecho del oyente a dar por verdadero, creerse, lo que le digan los demás sobre la base de que ellos lo han dicho y en ausencia de que él no sepa algo que lo desaconseje. Es este derecho, una legitimidad *a priori*, la que posibilita fenómenos como el lenguaje o la vida racional, en las versiones de Coady y Burge.

No es necesario entrar en el complejo aparato analítico de normas, principios, condiciones, etc. que maneja Fricker para defender su tesis opuesta a los argumentos de tipo trascendental. Basta con observar que la inclinación de Fricker por preservar algún anclaje empírico le hace sospechar de este tipo de fundamentaciones puesto que llevan a afirmar algo tan poco intuitivo como lo que termina sosteniendo Burge —y que podría ser suscrito por Coady—, la conclusión de que “*caeteris paribus*, la interlocución ordinaria es suficiente para el conocimiento”<sup>250</sup>. Lo cual, como observa Fricker, no deja de ser una invitación a la ingenuidad, la credulidad sin fundamento.

Puede pensarse que estos argumentos no son del todo convincentes no porque no acudan a un respaldo empírico, sino porque en el fondo están elaborados a partir de los mismos supuestos a partir de los que se elabora el reduccionismo inductivo. Los argumentos *a priori* nos alejan de la Escila de la experiencia, pero nos acercan a la Caribdis de la razón. En el tipo de argumento que manejan Coady y Burge para dar por fiable al testimonio, para poner en relación regular al testimonio con la verdad, hay que pasar por un análisis conceptual del lenguaje o la razón. En consecuencia, la fiabilidad del testimonio no deja de ser vicaria de algún tipo de inferencia —en el sentido sustantivo, pues obviamente cualquier tesis sobre el testimonio debe hacer uso de la inferencia— inductiva o deductiva.

El reduccionismo de Hume y sus defensores, así como sus detractores colocan a la epistemología del testimonio ante un dilema. O la legitimidad del testimonio puede establecerse mediante un determinado tipo de inducción, o es el resultado de una serie de inferencias deductivas a partir del concepto de otras capacidades

---

<sup>250</sup> “Content Preservation”, p. 485.

humanas. En cualquiera de los dos casos hay que salir fuera de la aserción, la sustancia de la que está hecho el testimonio, para buscar un anclaje regular con la verdad, para encontrar si es fiable o no. La posición misma de Fricker es exponente de esta forma de concebir la epistemología del testimonio, en términos de este dilema:

La tesis PR [*derechos presuntos*] no se debe confundir con la premisa descriptiva de que “los hablantes principalmente dicen la verdad”. La visión de que la creencia en lo que se asevera está justificada mediante la referencia a tal premisa descriptiva, citada como parte de la justificación de primer nivel de la creencia, es una visión muy diferente, una que constituiría una reducción del conocimiento mediante el testimonio a un caso ordinario de conocimiento inferencial con base inductiva<sup>251</sup>.

El hecho ordinario de que los hablantes en general dicen la verdad y que por tanto están justificados en no buscar para cada pieza testimonial una justificación positiva y que impediría la vida cotidiana, no puede ser sino una generalización, en caso de que no sea la tesis más fuerte de un postulado analítico.

Por otro lado, no deja de haber cierta cadencia internalista en este tipo de argumentos. Fricker etiqueta el caso de Burge como internalista, porque supone que aquello que ayuda al sujeto a estar justificado en que se le ha transmitido la verdad no está “brutalmente fuera”, en expresión de Fricker, de la perspectiva epistémica del sujeto, del oyente, pues es su naturaleza racional la que le acredita, la que le faculta<sup>252</sup>. Y, en el caso de Coady, sea cual sea la interpretación de Davidson que parezca tener en mente, como el postulado trascendental de que las aserciones que se hacen en una comunidad deben ser verdaderas y coherentes para dar cuenta del concepto de significado, también puede pensarse que no deja de ser algo interno, el *concepto* de significado, y no la aptitud para la verdad lo que justifica en último lugar. No son internalismos fuertes

---

<sup>251</sup> “Against Gullibility”, p. 127.

<sup>252</sup> “Martians and Meetings: Against Burge's Neo-Kantian Apriorism about Testimony”, p. 73.



como el de Hume, ninguno de los dos dice que aquello que forma el resorte para la justificación deba comparecer de modo transparente en la perspectiva de la primera persona, pero están lejos de apuntar a algo pocas veces transparente del todo al sujeto como el ámbito de lo predoxástico, el plano de los hábitos, las disposiciones, etc., que, paradójicamente un internalista fuerte como Hume no deja de señalar. En este sentido, resultan posiciones pseudo-reductivas, pues es la naturaleza de la razón o nuestra aptitud para la verdad lo que legitima al testimonio, en cuya naturaleza no reside su propia legitimidad.

Sin embargo, la misma Fricker señala la dirección en la que se puede encontrar una vía media, una tercera posibilidad que no intente asegurar la racionalidad del testimonio a base de inferencias. Fricker tras criticar la posición de Burge sostiene que una explicación más clarificadora consistiría en huir del enfoque que ella califica de “heroicamente *a priori*” y en encontrar un enfoque que partiera de las actuales instituciones del uso del lenguaje, de las normas sociales y de las convenciones que rigen el intercambio humano de creencias<sup>253</sup>. Debemos, propone Fricker, estudiar el testimonio a la luz de “la pragmática y la semántica de nuestros actos de habla comunicativos, incluido el de contar cosas (“telling”)”<sup>254</sup>.

Aunque no es la intención de Fricker parar mientes, de verdad, en las prácticas lingüísticas que *de hecho* tenemos —le queda por explicar la exclusión que hace de su estudio de cualquier persona que no sea un adulto normal<sup>255</sup>, perdiendo para la reflexión una de esas instituciones

---

<sup>253</sup> “Martians and Meetings: Against Burge's Neo-Kantian Apriorism about Testimony”, p. 82.

<sup>254</sup> “Martians and Meetings: Against Burge's Neo-Kantian Apriorism about Testimony”, p. 83.

<sup>255</sup> Véase “Martians and Meetings: Against Burge's Neo-Kantian Apriorism about Testimony”, p. 81. En “Against Gullibility”, p. 140, introduce el concepto de “our *common sense linguistics* (CSL), which contains a conception of the nature of language as a social institution, and of the epistemic link which testimony constitutes”, y se pregunta (p. 159, n. 19) si pensar en este aparato conceptual para los niños es justo o no. Aparentemente la noción de “adulto normal”, parece ser, entonces,

que ella considera tan importante tener en cuenta como la institución de la educación— y tampoco hacerlo en los aspectos semánticos de la aserción, sí ha indicado el camino. De manera muy atinada, además, pues Fricker al analizar la propuesta de Burge, critica la asimilación que este hace de su propia posición a la de Reid, y llama la atención sobre el hecho de que Reid fundamenta su posición en las contingencias de la naturaleza humana, muy lejos de un enfoque *a priori*<sup>256</sup>.

Antes de estudiar a Reid es conveniente por tanto comprobar si en esa dirección se ha movido alguna crítica a la posición humeana, es decir, una posición que evite ambas aproximaciones reductivas o pseudo-reductivas. Este parece ser el enfoque criteriológico de P. T. Geach, que es capaz de proporcionar un vínculo entre testimonio y verdad que no tiene que encontrarse a fuerza de algún tipo de inferencia.

### 2.2.2. La propuesta de Geach: una visión criteriológica

Ya se ha visto en el capítulo anterior la crítica de Geach al reduccionismo humeano, y ciertas similitudes con la realizada por Coady. La *pars construens* de Geach dentro de su epistemología del testimonio parece resultar, en cambio más interesante que la de Coady y las otras variantes del argumento trascendental. Geach sigue como

---

algo más estrecha todavía, y sería la de un adulto con una cultura universitaria, y, además, tan sofisticada como para tener un “concepto de la naturaleza del lenguaje como una institución social”, lo que implicaría un adulto con amplios conocimientos de filosofía analítica. Como se verá, el planteamiento de Reid, articula con más precisión el hecho de que se pueda apelar a creencias no articuladas, preconcepciones, etc. con su noción de *sentido común*, y del adulto como ser humano con estas disposiciones plenamente desarrolladas a través del proceso educativo. Por otra parte, la noción de “CSL” de Fricker no deja de ser peculiar al dar por general una creencia que podemos atribuirle con propiedad a personas con formación filosófica. Véase al respecto Geach, “¿Verdad o aserción justificada?”, pp. 77 y ss. para el peligro en lógica, a la hora de argumentar, de proyectar el propio idioma como el único caso de lenguaje ordinario, análogo en epistemología a la de generalizar las propias creencias que forman parte de determinado caso de justificación (la filosófica, en este caso).

<sup>256</sup> “Martians and Meetings: Against Burge's Neo-Kantian Apriorism about Testimony”, p. 73.

pista para su epistemología del testimonio precisamente el fenómeno al que Fricker apunta en su crítica de los argumentos trascendentales, es la práctica actual del habla, y no las condiciones de posibilidad para un lenguaje, la que nos debe servir de guía para desentrañar el fenómeno del testimonio, y cómo y por qué nuestra *dependencia de largo alcance* está anclada en la racionalidad propia de esta fuente de evidencia y conocimiento.

Para Geach la pista principal la proporciona la forma en que de hecho aprendemos. Por una parte, la propia práctica de recibir y dar testimonio, y, por otra parte, un lenguaje, nuestra propia lengua, cuando somos niños:

Por supuesto la propia memoria de un hombre y su observación no le llevarán muy lejos. Él empieza como niño a fiarse del testimonio de otras personas sin ninguna comprobación o inferencia, y sería imposible hacer mucha comprobación para un adulto sofisticado. Hay desde luego formas de descubrir que una autoridad a la que previamente se había creído no es fiable, pero, incluso entonces, cada hombre tiene que fiarse de modo muy amplio de comprobaciones hechas por otras personas, las cuales él mismo conoce mediante testimonio<sup>257</sup>.

Tanto el niño como el adulto dependen en gran medida del testimonio ajeno, tanto es así que si la fiabilidad de una fuente testimonial se pone en duda no por esto se deja de depender de otras fuentes testimoniales. Lo interesante, en cambio, de la postura de Geach es que no sólo el ser humano adulto y el niño tienen que fiarse del testimonio ajeno sin mucha comprobación o inferencia, sino que *la forma en que se aprende la práctica testimonial es concediéndole crédito al hablante*. Sólo aceptando testimonios podemos esclarecer los

---

<sup>257</sup> *Reason and Argument*, p. 23 (cfr. también *The Virtues*, p. 34) donde alude a un proceso de *bootstrapping*, algo así como alzarse a sí mismo tirando de los cordones de los zapatos, es decir un proceso donde no hay apoyo fuera de la propia práctica de testimoniar para poder evaluar determinados tipos de testimonio. Véase *supra*, n. 115, para el contraste con la misma noción en Pitson y Wilson con el propósito de defender, en cambio, una concepción inductivista del testimonio.

criterios para cribar el testimonio fiable del que no lo es, sólo aceptando la propia práctica como racional podemos indicar los usos infundados de la misma.

Esto le permite a Geach hacer la afirmación fuerte de que “el testimonio es indispensable como fundamento para la casa del conocimiento”<sup>258</sup>, incluyendo todo el edificio de la ciencia. Como ha dejado escrito en dos ocasiones, el lema —paradigma de la actitud científica— de la Royal Society: “nullius in verba” es una advertencia contra la práctica de jurar por la verdad de algo basándose en la palabra de un maestro, pero bajo ningún concepto quiere decir que no hay que fiarse de lo que alguien diga, la práctica científica sería imposible si no<sup>259</sup>, y esto por dos razones. En primer lugar, porque no podrían aprenderse los fundamentos de una ciencia si el alumno no da por sentado que es verdad lo que le transmite el maestro<sup>260</sup>. Geach proporciona ejemplos muy ilustrativos: cómo aprender a traducir el griego clásico sin fiarse de los autores del *Liddell and Scott*, cómo aprender química cuestionando la ley de conservación de la materia o cómo aprender lógica intentando refutar al autor de un manual antes de comprender la diferencia entre un condicional y una conjunción. Es interesante esta técnica de la *reductio ad absurdum*, pues es un resorte argumentativo habitual en las posturas anti-reduccionistas: Coady como se ha visto lo usa, y, como se verá es central en la argumentación de Reid<sup>261</sup>.

---

<sup>258</sup> “Truth, Truthfulness, and Trust”, p. 50

<sup>259</sup> “Truth, Truthfulness, and Trust”, p. 50; “Knowledge and Belief in Human Testimony”, p. 23.

<sup>260</sup> Geach cita al respecto otro famoso lema en latín: “addiscentem oportet credere”, “Truth, Truthfulness, and Trust”, p. 52.

<sup>261</sup> La validez y la eficacia de la *reductio ad absurdum* es también central en Geach por una cuestión que atañe, en otro sentido, a la epistemología del testimonio. En la *reductio ad absurdum* se da de modo paradigmático el uso de una expresión completa en un argumento —gramaticalmente un enunciado y lógicamente una premisa— que, sin embargo, no es una aserción. El hecho de que no sea una aserción es fundamental,

En segundo lugar, es que ni siquiera el desarrollo básico de la investigación de un científico formado podría tener lugar. El ejemplo de las investigaciones solitarias de Cavendish en el campo de la electricidad (de las que tenemos constancia por el testimonio escrito de Clerk Maxwell, que publicó sus notas) lo deja claro, no sólo porque se fiaba en sus investigaciones de los resultados de otros científicos, sino porque se fiaba de sus propios instrumentos, avalados por la integridad de sus fabricantes<sup>262</sup>.

De esta forma la práctica, o más específicamente el testimonio como fuente del conocimiento, es básico, no sólo fundamental para nuestra vida —algo que la misma pericia inductiva de Hume no puede dejar de reconocer— sino básico en el sentido de que es fuente tanto de

---

como señala Geach, pues es justo lo que diferencia una flagrante contradicción (se afirma algo en la primera premisa y se niega lo mismo en la conclusión) del tipo de argumentos que Aristóteles llama dialécticos, como la *reductio ad absurdum*, donde lo que se pretende señalar es la falsedad de la primera premisa, debido a que lleva junto con otras premisas —estas sí, evidentes— a una conclusión inaceptable. Para que el argumento funcione la expresión que juega el papel de la primera premisa debe tener sentido y debe *no* ser objeto de una aserción. Cfr. “Frege”, en G. E. M. Anscombe y P. T. Geach, *Three Philosophers* (Oxford: Blackwell, 1973), pp. 133-134; “Saying and Showing in Frege and Wittgenstein”, en *The Philosophy of Wittgenstein*, Volume 3, ed. J. V. Canfield (New York: Garland, 1986), pp. 62-63; “Consistency”, en *Truth and Hope*, p. 42; “Knowledge and Belief in Human Testimony”, p. 21. Como para que tenga sentido debemos ser capaces de establecer sus condiciones de verdad, es decir, captar en qué condiciones la proposición que contiene el enunciado que cumple el papel de primera premisa sería verdadera, entonces, esto a su vez no puede ser captar en qué condiciones podría ser objeto de una aserción, porque *ex hypothesi* no es objeto de aserción ninguna. Por tanto, la aserción no es la ruta para el significado, sino al revés, y, en consecuencia, ningún tipo de aserción, la aserción justificada, la aserción con algún tipo de garantía, etc., puede ser medida de la verdad, sino al revés, es cuando se propone un enunciado como verdadero (por ejemplo, cuando en el argumento sí podemos sustituir la expresión “*p*”, por “sabemos que *p*”, “es verdad que *p*”, etc.) cuando podemos identificar una aserción. La verdad es norma de la aserción. Cfr. *supra*, cap. I, nn. 81 y 82.

<sup>262</sup> “Truth, Truthfulness, and Trust”, pp. 47-48; “Knowledge and Belief in Human Testimony”, p. 23. Cfr. *supra*, n. 116, para los manuales de instrucciones de los aparatos como caso de testimonio.

creencias verdaderas cuyo aval, cuya legitimidad, es irreductible a otro tipo de aval y él mismo es una de las fuentes de nuestros criterios para reconocer cuando una creencia está avalada o no. Preguntarse por una fundamentación del testimonio sería algo así como preguntarse en el propio idioma si el propio idioma es comprensible<sup>263</sup>. No es que en general aceptemos, *de hecho*, el testimonio ajeno, es que lo racional es aceptar —por norma— como verdadero el testimonio ajeno y acogerse al escepticismo con respecto a su fiabilidad (en un caso o tipos de caso concretos) como una excepción, “porque nadie vive a base de purgas y eméticos”<sup>264</sup>.

Y si al observar cómo es el aprendizaje de recibir y dar testimonio queda patente que es una fuente básica de conocimiento y de evidencia, no lo es menos cuando observamos cómo se aprende un lenguaje. Lo cual no deja de ser otra forma de estudiar el mismo fenómeno, puesto que la aserción es el acto de habla que vehicula principalmente el testimonio y a la vez uno de los actos de habla básicos.

Es una posición característica de Geach la idea de que la dirección que toman algunas teorías de la verdad e, incluso, el propio concepto contemporáneo de una *teoría de la verdad*, se basa en falsas apreciaciones de tipo lógico. La principal de ellas, como se ha mencionado, es el olvido de lo que Geach llama la “tesis de Frege”

---

<sup>263</sup> La analogía es mía, pero es consistente con Geach, dado su rechazo de los resortes del tipo de un metalenguaje para resolver paradojas, véase *Mental Acts*, pp. 97-98. Esto es consistente con su rechazo tanto de ideas populares del tipo “toda especie de discurso tiene su propia lógica” (cfr. “¿Verdad o aserción justificada?”, p. 84) y de que “no hay fundamento en absoluto para la idea de que hay diferentes clases de verdad aisladas lógicamente”, “Kinds of Statement”, en *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, eds. C Diamond y J. Teichman (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1979), p. 234.

<sup>264</sup> “Truth, Truthfulness, and Trust”, p. 49.

(“Frege’s point”), y que constituye lo que actualmente se conoce como el problema Frege-Geach<sup>265</sup>:

De nuevo, “verdadero” no puede ser considerado como un signo del asentimiento del hablante o confirmando o corroborando lo que se propone, porque “verdadero” puede ocurrir sin cambio de sentido en una cláusula dentro de una proposición aseverada la cual no se pretende aseverar por sí misma<sup>266</sup>.

En esta versión del argumento de Geach, realizada directamente con el predicado “es verdadero”<sup>267</sup>, deja claro que la verdad no puede ser *signo* de la aserción, porque podemos predicar la verdad de algo, de manera correcta en los planos gramatical, lógico y semántico, sin que realmente estemos haciendo una aserción, en el plano lingüístico, como acto de habla. Si esto es así, si la dirección del signo no es de la verdad a la aserción, entonces, ¿cabe algún otro tipo de relación? Es interesante, con un propósito metodológico, abusar de la expresión de Geach “ser signo de” porque nos puede ayudar a captar más adelante en la investigación la analogía con las posiciones anti-reduccionistas de Reid. Siguiendo esta idea se podría decir que Geach sostiene que es al revés, *es la aserción la que es signo de la verdad*. Geach no emplea esta expresión, pero sí maneja implícitamente la idea contenida en ella.

---

<sup>265</sup> Puede pensarse que una etiqueta desafortunada. Este problema, también llamado problema de los “contextos no aseverados” es verdad que sí representa un problema para no sólo determinadas teorías de la verdad, sino también éticas, en particular las expresivistas. Sin embargo, es una tesis con un rendimiento tan considerable a la hora de investigar el fenómeno de la aserción que no justifica la etiqueta de “problema”. Véase *supra*, n. 161 y *supra*, cap. I, nn. 81 y 82.

<sup>266</sup> “On Truth as an End”, p. 69.

<sup>267</sup> Como se ha visto puede elaborarse el argumento con cualquier predicado, con tal de que sea parte de una expresión completa, de un enunciado: el punto central no es el sentido de la expresión “verdadero”, sino el hecho de que comprender el sentido de una expresión requiere que seamos capaces de proporcionar sus condiciones de verdad, y esto se puede hacer independientemente de si la proposición objeto del enunciado es contenido o no de un acto de habla hecho o no con propiedad.

La idea de que la aserción es signo de la verdad aparece en el estudio del fenómeno —parte también de la epistemología del testimonio— de la mentira, y en el estudio pormenorizado de los aspectos morales de la mentira que Geach ha realizado a lo largo de toda su carrera. Geach escribe lo siguiente poniendo en paralelo la mentira y el engaño:

Tanto en teoría como en la práctica los hombres tienen que fiarse de la veracidad de sus congéneres: la vida no puede salir adelante a menos que la mentira y el engaño sean la excepción en lugar de la regla. [...] Como he dicho, epistémicamente ningún hombre es una isla. El lenguaje que un hombre habla es una institución, como lo es el dinero, y es un defecto *per se* de mentir el hecho de que daña la institución, de la misma forma que de acuerdo con la ley de Copérnico o de Gresham el dinero malo saca al bueno<sup>268</sup>.

Geach llama la atención sobre el hecho básico acerca del lenguaje, el hecho de que es una institución. El lenguaje es algo que se sostiene sólo mediante el uso cooperativo de los participantes en la institución. Sólo si los participantes en la institución usan de esta —generalmente, en la mayor parte de los casos— para aquello para lo que la institución está, la institución es viable. Para Geach, la mente, el

---

<sup>268</sup> “Truth, Truthfulness, and Trust”, p. 53. La ley de Copérnico, más conocida por la ley Gresham, es un principio de economía monetaria que fue descubierto por Copérnico y Gresham de manera independiente, pero que ya había sido formulado en la escolástica francesa por Nicolas de Oresme, y en la antigüedad por Aristófanes, en *Las Ranas*: si dos monedas son de curso legal y el estado obliga a aceptarlas por su valor nominal y una de ellas tiene más valor intrínseco (por su composición metálica), la gente preferirá pagar con la menos valiosa y ahorrar la mejor. La analogía de Geach es muy precisa, pues se guarda de la analogía falaz entre las aserciones verdaderas y falsas con el dinero verdadero (de curso legal) y falso. Esta última sería una analogía falaz porque mientras que el dinero falso no es ningún tipo de dinero, es “papel”, las aserciones falsas sí son aserciones, y aunque no son verdaderas sí tienen sentido. Más adelante Geach dice con respecto al uso del equívoco como forma de evitar la mentira (una tesis que defiende de forma consistente en diversas obras) que el equívoco no “devalúa la moneda del lenguaje” (p. 58). La razón es que, aunque el efecto pueda ser similar al de la mentira (que alguien se confunda), el equívoco —al igual que la ironía, véase *infra*, n. 169— además de tener sentido apunta a una verdad.



conocimiento y el lenguaje, están orientados a la verdad, y en concreto, lo que constituye la finalidad del tipo de acto de habla que es la aserción es este, *indicar* cómo son las cosas.

Es un aspecto conocido de la filosofía de Geach su rechazo de una tesis de Frege (Geach matiza que es una tesis que aparece en el Frege maduro) sostenida también por alguno de sus seguidores —Dummett, por ejemplo— de que una oración (“sentence”) funciona como un nombre tanto si es una cláusula de una oración más larga —gramaticalmente una subordinada— y es un objeto directo de un verbo intencional, como si está aseverada en un contexto no intencional —una aserción propiamente dicha. Para Frege lo que la oración designa en el primer caso es un pensamiento, y lo que designa en el segundo es lo Verdadero (en el peculiar sentido fregeano de que lo Verdadero es la referencia de una oración). La tesis de Geach es que el comportamiento semántico de una oración y el de un nombre son muy diferentes, y que por lo tanto no pueden asimilarse, pues uno no puede producir el contradictorio de un nombre<sup>269</sup>. Geach escribe al respecto:

Las oraciones son esencialmente duales en significado: a lo que apunta una oración verdadera es aquello de lo que su contradictoria apunta lejos, hay dos relaciones semánticas opuestas. [...]

“Apuntar hacia” y “apuntar lejos de” son, por supuesto, metáforas, pero de lo que son metáforas no puede ser explicado de manera informativa. Una comprensión incipiente de estas relaciones está implicada en cualquier discurso informativo y esta comprensión puede ser clarificada

---

<sup>269</sup> Es complejo reproducir la argumentación de Geach, que usa el instrumental lógico de la noción de *dualidad*: la elaboración de un lenguaje, el *dual*, compuesto por los opuestos contradictorios de otro. Intuitivamente puede comprenderse con el fenómeno más ordinario de la ironía. Para que una ironía tenga sentido la expresión irónica debe ser algún tipo de opuesto lógico de la expresión *in recto*, pero ambas deben referirse a lo mismo. En sentido estricto, sin embargo, es más complejo argumentar a través del fenómeno de la ironía, ya que una ironía puede formarse con diferentes opuestos lógicos además del de *contradictoriedad* (aunque incluso en la formación de estos otros, un nombre se sigue resistiendo a que su sentido se invierta, véase del propio Geach, *Logic Matters*, pp. 72-74).

o afinada mediante entrenamiento lógico y filosófico, pero no puede preguntarse por un análisis o definición explícita<sup>270</sup>.

El propósito de una aserción es “pointing to”, indicar, apuntar a algo:

¿Qué es la verdad? Una primera imagen de la verdad y la falsedad la da un letrero indicativo en una carretera. “Londres”, por ejemplo, es nombrada en el signo: si el signo apunta al camino correcto, entonces al seguirlo te estás acercando a Londres, y te alejas de Londres si apunta al camino incorrecto<sup>271</sup>.

Metáfora que ha ampliado con un cambio de sentido:

Aquí, como he dicho, no es posible ningún análisis informativo: los símiles pueden ayudar. En un mundo donde todos los caminos llevan a un lugar, a Roma, por ejemplo, los viajeros que encaren Roma se reunirán allí todos si siguen el camino, los viajeros que den su espalda a Roma se repartirán por todos lados. Los diferentes caminos a Roma y desde Roma se corresponden con los diferentes sentidos de las proposiciones verdaderas o, de nuevo, de las proposiciones falsas; la oposición de contradictorios está representada por los viajeros yendo en direcciones opuestas a lo largo del mismo camino. En una tierra redonda, desde luego, los viajeros que vayan derecho lejos de Roma se

---

<sup>270</sup> “Truth and God”, p. 10. Podría emplearse en este contexto para referirse a la oración contradictoria la expresión más natural en español: “apuntar en el otro *sentido*”, pero entonces la metáfora carece de valor explicativo en español. Para la imposibilidad de disolver determinadas metáforas a base de sustituir las expresiones por un supuesto sentido literal, véase *infra*, cap. X.

<sup>271</sup> “Truth”, p. 363. El texto continúa así: “There are many destinations: is true assertion then likewise directed to many goals? To the question that arises here there have been many answers: considering them, one might get lost in a labyrinth. In my own writing I have explored some paths and tried to show they are blind alleys”. Se refiere a lo mencionado en el capítulo I de la presente investigación (véase *supra*, cap. I, n. 81), los intentos de dar cuenta de la comprensión del sentido de la aserción en términos de justificación y no en términos de verdad.

reunirán en las antípodas de Roma, pero no es una verdad lógica que la tierra no sea plana y no hay antípodas lógicas<sup>272</sup>.

Si esto es así, la manera en que uno se hace partícipe de la institución, la manera en que uno aprende a usar el lenguaje será aprendiendo a usar la aserción (en la parte o en el uso del lenguaje que es asertivo) para indicar cómo son las cosas, para apuntar a lo verdadero. En efecto:

La gente hace gala a menudo de una actitud muy singular con respecto a mentir a los niños, como si esas mentiras realmente no contaran. Como el mismísimo aprendizaje del lenguaje por parte de un niño es posible sólo si, y en tanto que, sus padres le den información verdadera en lugar de información falsa. Es difícil ver la razón de esto<sup>273</sup>.

La razón por la que Geach dice que esto es difícil de apreciar es porque, aunque es intuitivo que a los niños no se les debe mentir una vez que uno acepta que las mentiras no son algo bueno, lo difícil es ver cómo esto está vinculado con el aprendizaje de un lenguaje. Geach parece tener en mente aquí que la dirección en la que comprendemos un lenguaje no es de la verdad a la aserción, sino de la aserción a la verdad: la verdad no es signo de la aserción, sino que la aserción es signo de la verdad. Se aprende a hacer aserciones porque se aprende la norma que los hablantes adultos emplean, y esta es decir algo verdadero en lugar de decir algo falso. Podemos pasar de este modo de lo que un hablante nos dice, a lo que un hablante cree y a lo que son las cosas porque la verdad es la norma de la aserción seguida en general por los hablantes:

De nuevo, no se necesita que la creencia misma se exprese en un juicio, expresado o no expresado. Las acciones, se dice, hablan más alto que

---

<sup>272</sup> "Truth and God", pp. 10-11. Conociendo la trayectoria personal e intelectual de Geach, y teniendo en cuenta el título del artículo no es difícil percatarse del doble sentido del ejemplo escogido por Geach.

<sup>273</sup> "Truth, Truthfulness, and Trust", p. 58. En los párrafos siguientes proporciona datos empíricos relevantes sobre este asunto.

las palabras. Sin embargo, es más fácil en cierto sentido escuchar en voz alta las creencias de un hombre a partir de sus aserciones: esto es, porque mentir es necesariamente no la regla sino la excepción<sup>274</sup>.

De esta forma la racionalidad del testimonio, el hecho de que las creencias testimoniales que poseemos no deben ir acompañadas por un proceso de justificación inductivo o de cualquier otro tipo, está basada en la naturaleza del lenguaje. El hecho de que el lenguaje, o al menos esa parte conspicua que lo compone que es su uso referencial e indicativo, obedece a una norma, es lo que concede una justificación inicial a la actitud natural de credulidad del oyente. El hecho de que la aserción tenga como norma la verdad, a que de la aserción ajena, general y normalmente, pasemos a comprender y captar un aspecto de la realidad, es lo que hace que el procedimiento testimonial no sólo sea una fuente de creencias básica, sino una fuente de creencias fundada, con su propia legitimidad.

Geach pone el acento en un fenómeno que, como se verá, Reid descubre y estudia minuciosamente: el niño tan pronto aprende a comprender a sus progenitores comienza lo que Geach llama —en uno de los pasajes citados— una “comprensión incipiente” (“an inchoate understanding”)<sup>275</sup> de que lo que la aserción ajena hace es indicar las cosas y cómo de hecho son las cosas. El manejo del lenguaje y la tendencia humana a la verdad, la disposición a detectar lo verdadero y a decir lo verdadero, surgen inextricablemente juntos. Geach distingue esta comprensión —pre-comprensión, podría llamarse con un término ajeno a la tradición de Geach; disposición, por usar un término de su propio vocabulario y que le vincula a la tradición que se estudia en la presente investigación— de la articulación elaborada que se puede hacer cuando se tiene entrenamiento filosófico y lógico, porque esta disposición actúa siempre que se usa un lenguaje, es de hecho básica para el uso de la aserción.

---

<sup>274</sup> “Knowledge and Belief in Human Testimony”, pp. 15-16.

<sup>275</sup> “Truth and God”, p. 10.

Al hacer énfasis tanto en la naturaleza de la aserción como en el fenómeno del aprendizaje de un lenguaje Geach nos revela también una perspectiva nueva para abordar el testimonio. En lugar de concebir la veracidad como una cualidad que habría que atribuir fundamentalmente al hablante, en cuanto tal, como así, por ejemplo, hacen Hume —y sus antípodas, como Coady— Geach piensa con un esquema diferente. La veracidad, la disposición por defecto a seguir la verdad como norma de la aserción, es una disposición que *comparten* hablante y oyente en cuanto tales, es por la que el oyente es capaz de captar las creencias del hablante, y por la que el hablante puede ir de la aserción a captar el estado de cosas que el hablante le propone. Esta perspectiva puede mostrarse muy fructífera pues evita el escollo, común a la posición internalista de Hume y a los proponentes de argumentos trascendentales, de una vez que al oyente se le atribuye como disposición fundamental en el fenómeno del testimonio tan sólo la de la credulidad, ponerse a buscar dónde anclar la credulidad. Veracidad y credulidad están engarzadas en la propia institución del lenguaje, y es la naturaleza de esta institución la que fundamenta la racionalidad del testimonio.

Además, hay que observar tres aspectos adicionales en la postura de Geach. El primero es que la disposición a la verdad actúa como “comprensión incipiente” y luego puede articularse —sin que sea un fenómeno analizable pues Geach señala que es una cuestión de “verlo”— de forma filosófica, una vez que alcanzamos mayor racionalidad tras la educación. Una vez que se alcanzan cotas más altas de articulación, de conciencia de las propias disposiciones uno puede refinar la propia credulidad o establecer generalizaciones sobre cuándo ser crédulo y no serlo. Esto no significa ni que un adulto deba practicar un sano escepticismo ni que ya no deba seguirse la disposición a la verdad cuando se tiene más experiencia. Mucho menos que se pueda poner a un lado en los estadios más reflexivos de la vida adulta, la labor de investigación, por ejemplo. Una investigación lo es si el hablante se atiene a esta norma, si el hablante reconoce que la verdad es la norma de la aserción, y debe serlo. Geach dice con rotundidad que no se debe escuchar a alguien que no encuentre objeción a la mentira, puesto que

su credibilidad ya está en cuestión<sup>276</sup>. Este conocimiento no depende de ningún tipo de revelación religiosa ni tampoco del descubrimiento de un supuesto derecho a la verdad por parte del prójimo<sup>277</sup>, sino que depende de ver directamente la relación de finalidad que tiene la verdad con respecto a las capacidades humanas<sup>278</sup>. Precisamente esta advertencia de Geach es un ejemplo de cómo podemos refinar nuestra credulidad sin por eso poner en cuestión la norma fundamental de la verdad: “no te creas a los filósofos que defiendan que se puede mentir”.

El segundo es que su argumento difiere de las defensas *a priori* de la fiabilidad propia del testimonio. Esto tampoco significa que Geach sostenga que haya la necesidad de garantizar el testimonio *a posteriori* y que sea inconsistente con su crítica del reduccionismo humeano.

Geach no dice que él considera que la fiabilidad del testimonio sea una *condición de posibilidad* del lenguaje. Es verdad que dice que sin la fiabilidad del testimonio es imposible mantener muchas facetas de la vida, y, es más, no hay manera de que los niños aprendan un lenguaje. Esto no significa que él defienda que haya que postular un procedimiento testimonial fiable entre los recursos epistémicos de una

---

<sup>276</sup> “The Moral Law and the Law of God”, en *God and the Soul* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), pp. 119-120.

<sup>277</sup> “Truth, Truthfulness and Trust”, pp. 55-56; *The Virtues*, pp. 112-114.

<sup>278</sup> “Truth, Truthfulness and Trust”, p. 57; “On Truth as an End”, pp. 76-78. Es patente que una gran parte de la epistemología analítica contemporánea consideraría objetable recurrir al concepto de “finalidad de las capacidades humanas”. No parece ser necesario llamar la atención de cómo epistemólogos contemporáneos como A. Plantinga hacen uso de conceptos que de modo implícito están asociados al de finalidad como el de “proper function” (véase *infra*, parte IV, Introducción, n. 1). Puede pensarse que basta con hacer uso del concepto mínimo a la manera de Geach (véase, por ejemplo, *The Virtues*, pp. 10-12 y 18), de esta forma se puede decir que alguien que no vea ninguna objeción a que se pueda mentir es como si no viera ningún tipo de objeción en que un dispositivo de localización no proporcione *siempre* a un controlador aéreo la posición fiable de una aeronave, ya que tiene otras metas programadas como ahorrar todos los recursos posibles a la hora de contactar con el satélite.

comunidad para sostener cualquier lenguaje real o posible. Geach dice que la mentira debe ser la excepción, y que por lo tanto la norma —en el doble sentido de regla y patrón general de conducta— a seguir es la verdad tanto para los hablantes como para los oyentes.

La afirmación en que consiste la tesis de Geach es de la forma: Todos los *As* son normalmente *Bs*. Es decir, incluso si es verdad que no todos los *As* son *Bs*, pertenece al *criterio* de identificación de un *A* el hecho de que sea *B*. Pertenece a la forma en que identificamos una aserción el hecho de que consideramos que es el tipo de expresión que nos indica lo verdadero, lo que son las cosas, no lo que *no* es el caso. Y como dice Geach, esta forma de razonar no es de ninguna forma, tampoco, una generalización empírica<sup>279</sup>.

---

<sup>279</sup> Geach emplea este argumento en “Good and Evil”, *Analysis* 17:2 (1956), pp. 38-39: “I should indeed say that the connexion is not merely empirical; but neither is it analytic. It belongs to the *ratio* of want, choose, good, and bad, that, normally, and other things being equal, a man who wants an A will choose an A that he thinks good and will not choose an A that he thinks bad. This holds good whether the A’s we are choosing between are knives, horses, or thieves; *quidquid appetitur, appetitur sub specie boni*. Since the qualifying phrase normally and other things being equal, is necessary for the truth of this statement, it is not an analytic statement. But the presence of these phrases does not reduce the statement to a mere rough empirical generalization: to think this would be to commit a crude empiricist fallacy, exposed once for all by Wittgenstein. Even if not all A’s are B’s, the statement that A’s are normally B’s may belong to the *ratio* of an A. Most chess moves are valid, most intentions are carried out, *most statements are veracious*; none of these statements is just a rough generalization, for if we tried to describe how it would be for most chess moves to be invalid, most intentions not to be carried out, most statements to be lies, we should soon find ourselves talking nonsense. We shall equally find ourselves talking nonsense if we try to describe a people whose custom was, when they wanted A’s, to choose A’s they thought bad and reject A’s they thought good. (And this goes for *all* interpretations of A)” (el énfasis en la frase donde ejemplifica su argumento con la veracidad de las afirmaciones es mío).

El tipo de argumentación que sigue en otros escritos es siempre consistente con este enfoque. Hay que tener en cuenta que Geach identifica el dilema en los siguientes términos: entre o bien afirmaciones de tipo *analítico* o bien del tipo de una *generalización empírica*, que, a efectos argumentativos, tiene el mismo valor que la distinción hecha en esta investigación entre fundamentación *a priori* y *a posteriori*.

Por tanto, aunque Geach no tiene ningún tipo de escrúpulo empirista a la hora de decir que se pueden considerar imposibles determinados aspectos para los usuarios de un lenguaje, v. gr. una comunidad orientada a la Falsedad en lugar de a la Verdad, sin embargo no propone nada parecido en sus tesis acerca del testimonio<sup>280</sup>. No realiza ningún tipo de deducción trascendental de la fiabilidad del testimonio a partir de la noción de aserción, de la misma forma que no es ningún tipo de deducción trascendental captar —en el ejemplo clásico para explicar la noción de criterio— que a alguien que se retuerce y chilla le duele algo. Esto último no es poseer ningún tipo de evidencia, ni deductiva —a partir de la noción de chillido— ni inductiva —a partir de la muestra compuesta por los pacientes que han pasado por mi consulta— sino captar que una cosa es criterio, norma, parte del *ratio*, de la otra. El error del reduccionismo inductivo es pensar que como de la noción de lo que es testimoniar no puede deducirse en qué circunstancias es racional fiarse de alguien, entonces no hay ningún tipo de vínculo conceptual entre el testimonio y su fiabilidad, y por lo tanto hay que ver qué pasa en la vida cotidiana cuando verdad y aserción coinciden, cuándo es fiable el testimonio. No es así, sí hay un vínculo conceptual, pero este no se da *a priori*.

El tercero es que Geach entiende que la norma de la aserción es la verdad, y que esto no le compromete con ninguna de las variadas teorías de la aserción en boga. Suele ser ahora una cuestión discutida si la norma de la aserción es la verdad, la justificación, el conocimiento, o cualquiera de las complejas combinaciones o sucedáneos de aspectos

---

En primer lugar, porque *analítico* está contradistinguido en este contexto precisamente con *a posteriori*, esto es, el tipo de conclusión a la que se llega mediante un proceso inductivo. En segundo lugar, porque Geach se muestra con frecuencia suspicaz con la distinción analítico/sintético (véase *The Virtues*, pp. 6-7; *Reason and Argument*, pp. 73-74). Así que en este contexto *analítico* es análogo a *a priori* tal como se usa en la presente investigación: caracteriza una conclusión a la que se puede llegar deductivamente, a partir del análisis de un concepto, sin tener que recabar muestras experimentales, base inductiva ninguna.

<sup>280</sup> “On Truth as an End”, p. 77.



que se encuentra en la amplia literatura que aborda la naturaleza de la aserción desde campos solapados como la semántica, la epistemología, la pragmática, etc.<sup>281</sup> Para encuadrar bien la posición de Geach esto no parece ser ningún reto. La compleja clasificación de normas epistémicas es herencia del paradigma vigente en la actual epistemología: el que mantiene que la tesis central para caracterizar el conocimiento es alguna tesis que o bien lo haga en términos de creencia, verdadera y justificada o que ofrezca una alternativa a esta definición resistente a contraejemplos<sup>282</sup>. Geach no acepta esta propuesta para caracterizar el conocimiento, porque como ha escrito:

El conocimiento no es una disposición, como la creencia, sino una capacidad o aptitud. Decir que uno conoce es siempre decir que uno *es apto* para hacer algo (en un sentido de “ser apto”: cfr. la distinción en francés entre *savoir* y *pouvoir*). Esto descarta de entrada un problema mal concebido que se remonta al *Teeteto* de Platón: ¿qué otras condiciones deben satisfacerse por alguien que tenga una creencia verdadera para que se pueda decir que *conoce*? Las discusiones modernas han considerado condiciones más y más complicadas. Tan

---

<sup>281</sup> Un catálogo de las diferentes teorías acerca de la norma para la aserción (en sí mismo el hecho de que haya una norma para la aserción es una postura con respecto a su índole específica) puede verse en S. G. Goldberg, *Assertion: On the Philosophical Significance of Assertoric Speech* (Oxford: Oxford University Press, 2015), esp. pp. 9 y ss.

<sup>282</sup> El análisis clásico en términos de creencia verdadera justificada (*Justified True Belief*) o las alternativas para resistir los contraejemplos del tipo Gettier (véase *supra*, n. 127). Es objetable llamar a este paradigma el “análisis clásico” ya que parece es una formulación del s. XX para la que es difícil encontrar una referencia anterior que se corresponda bien con él. El Platón del *Teeteto* —como bien señala Geach— parece ser la única. Para esta cuestión véase M. Kaplan, “It’s Not What You Know that Counts”, *The Journal of Philosophy* 82:7 (1985), pp. 350-363 y J. Dutant, “The Legend of the Justified True Belief Analysis”, *Philosophical Perspectives* 29:1 (2015), pp. 95-145. Puede proponerse que se denomine “paradigma chisholmiano”, pues la primera vez que se presenta en la forma actual, la que emplea Gettier, puede encontrarse en R. M. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1957), p. 16.

pronto alguien propone un conjunto de condiciones algún otro ingenia un contraejemplo. Lo que estaba equivocado es el mismo intento, *ninguna* condición puede transformar una disposición en una capacidad o una aptitud<sup>283</sup>.

Y por tanto su propuesta es inmune a las complicaciones que se le puedan buscar a la tesis de que la norma de la aserción es la verdad, preguntando si no sería más bien la verdad y la justificación, o sólo la creencia, o sólo la verdad, etc.

De esta forma, Geach plantea un esquema para la epistemología del testimonio que presenta una gran característica general: el hecho de que libera a la epistemología del testimonio de pensar en términos dualistas, esto es o fundamentación *a priori* o fundamentación *a posteriori*. Geach libera a la epistemología de los problemas que presentan ambos escollos al aportar un argumento criteriológico y poner el acento sobre el lenguaje como institución, que se comparte y que se aprende. Al depender su argumento criteriológico de la idea de la naturaleza de la aserción como acto de habla en relación a la verdad, libera a la epistemología de tener que estar buscando un fundamento para la práctica del testimonio en alguna otra de las disposiciones o facultades del sujeto. Se puede formular su epistemología del testimonio como una epistemología no reduccionista y no internalista.

Al estudiar los intentos de rehabilitación del reduccionismo humeano, y acotar qué críticas hacen justicia a la posición de Hume, se han señalado una serie de aspectos que, independientemente del esquema humeano específico resultan interesantes. Estos son los siguientes. En primer lugar, que son unas disposiciones de la naturaleza humana las que fundamentan la fiabilidad inicial o por defecto del

---

<sup>283</sup> “Knowledge and Belief in Human Testimony”, pp. 16-17. Véase también “On Truth as an End”, p. 77, donde implica que tampoco la adición de “justificada” a “creencia verdadera” arregla las cosas. Para una postura reciente muy afín a la de Geach con respecto a este asunto puede verse L. Zagzebski, “Religious Knowledge and the Virtues of the Mind”, en *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. L. Zagzebski (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), pp. 199-225.

testimonio ajeno, y, en estadios más reflexivos, el conocimiento de estas disposiciones. En segundo lugar, estas disposiciones tienen que ver con la verdad, de una manera u otra: *inclinación a la verdad, principio de probidad, sensibilidad a la vergüenza* (de ser detectado como mentiroso). En segundo lugar, una parte de este primer punto, la importancia del ámbito pre-doxástico, específicamente hábitos en el caso de Hume, pero en general, disposiciones. En tercer lugar, la importancia del fenómeno del aprendizaje, a medida que el sujeto madura y crece el propio sujeto va refinando, en un proceso gradual, la forma en que puede justificar sus creencias de origen testimonial. En cuarto lugar, aquí se da una dimensión social insoslayable, el sujeto hace acopio del conocimiento necesario para refinar su credulidad partiendo de la experiencia común, transmitida a su vez por vía testimonial<sup>284</sup>.

Por otro lado, se ha visto que no se puede dar razón de todos estos aspectos si se mantiene una concepción internalista del conocimiento, que es la que a la postre está detrás de la posición humeana, sea cual sea la interpretación que se proporcione de la postura de Hume en la sección 10 y en general. Puede que sea posible dar cuenta de ellos mediante una epistemología que no le pida tanto al sujeto, que no exija tanto esfuerzo de la perspectiva de la primera persona, a la hora de tener justificadamente una creencia de origen testimonial. La actitud de los niños, la de los adultos cuando no mantienen una actitud reflexiva dentro de una práctica cotidiana, y la de las personas dependientes no debería ser irracional.

Y, finalmente, se ha visto que una postura así no puede construirse a base de argumentos trascendentales, al margen del estudio de nuestras prácticas lingüísticas, en especial de actos de habla centrales como el de la aserción, y de instituciones como la educación, pero, sobre todo, acudiendo al análisis conceptual del lenguaje o la razón. Estos argumentos también resultan reductivos en cierta forma, terminan

---

<sup>284</sup> La cercanía de las posiciones de Hume y Reid en estos aspectos se irán señalando a lo largo de la presente investigación.

haciendo la práctica del testimonio vicaria de complicadas inferencias deductivas y sus resultados son poco intuitivos, tan poco cercanos a nuestra experiencia de la práctica de testimoniar como la posición humeana.

Resulta, entonces, que, de aquellos aspectos señalados arriba, se puede dar razón de manera consistente y evitando los resultados de los argumentos trascendentales con un esquema similar al de Geach. Con estos criterios se puede abordar el estudio de la epistemología del testimonio de Thomas Reid para comprobar si es una buena alternativa a la posición de Hume.

## PARTE II



## INTRODUCCIÓN

### LA EPISTEMOLOGÍA DEL TESTIMONIO DE THOMAS REID EN EL *INQUIRY INTO THE HUMAN MIND ON THE PRINCIPLES OF COMMON SENSE*

Thomas Reid aborda por primera vez la cuestión del valor epistémico del testimonio en *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*<sup>285</sup>, en concreto en la sección xxiv del capítulo VI. Después del capítulo introductorio, Reid dedica cinco capítulos a los sentidos externos, “Of Smelling”, “Of Hearing”, “Of Touch”, “Of Seeing”, terminando con un séptimo a modo de conclusión. El capítulo dedicado al análisis del sentido de la vista es el VI y sorprende encontrar el análisis del valor epistémico del testimonio dentro de un capítulo dedicado al sentido de la vista.

El capítulo dedicado al sentido de la vista es el capítulo de más peso en todo el *Inquiry*, tanto en extensión como en la variedad de temas tratados. Reid en este capítulo hace una analogía con la capacidad

---

<sup>285</sup> La primera gran obra sistemática de Reid es *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764), seguida de *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785) y *Essays on the Active Powers of Man* (1788). Se citan según la edición crítica de las obras de Thomas Reid realizada por Edinburgh University Press: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, ed. D. Brookes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997); *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. D. Brookes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002); y *Essays on the Active Powers of Man*, ed. K. Haakonssen (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005). La primera se cita como *IHM*, seguida del capítulo, la sección y el número de página. Las segundas como *EIP* y *EAP*, respectivamente, seguidas del número del ensayo, del capítulo y del número de página. Los manuscritos se citan según la misma edición crítica, indicando tras las iniciales *Mss.* el tipo de manuscrito, las iniciales de la obra mayor (*IHM*, *EIP*, etc.) en cuya edición Edinburgh University Press los ha incluido y la página de esta misma obra.

epistémica —básica para Reid— de la percepción para describir la capacidad epistémica del testimonio, puesto que para él,

[H]ay una similitud mucho mayor de lo que comúnmente se imagina entre el testimonio de la naturaleza dado por nuestros sentidos, y el testimonio de los hombres dado por el lenguaje<sup>286</sup>.

Conviene por tanto esclarecer primero qué entiende Reid por el “testimonio de la naturaleza dado por nuestros sentidos”, la percepción, para entender con propiedad su tesis sobre el testimonio como fuente epistémica. Como ha señalado Coady, es precisamente esta analogía la que ha pasado desapercibida con frecuencia<sup>287</sup> y como ha subrayado J. Houston es esta analogía la que requiere del estudioso de la epistemología del testimonio de Reid prestar atención a toda su postura epistemológica general<sup>288</sup>. Reid proporciona el análisis más detallado de la percepción en el capítulo VI, y esta es la razón por la que coloca

---

<sup>286</sup> *IHM*, VI, xx, p. 171. Salvo que se indique lo contrario la traducción de los textos o términos de Reid es mía. Existe una traducción al español: *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, trad. E. Duthie (Madrid: Editorial Trotta, 2004). Para la conveniencia del uso de esta traducción en una investigación sobre Reid puede verse la reseña bibliográfica de A. Broadie, *Anuario Filosófico* 37: 3 (2004), pp. 923-926. Este mismo párrafo es un buen ejemplo del destino posterior de Reid entre editores y traductores. En la citada traducción aparece la frase “testimony of men given by language” (*sic* no sólo en la de Brookes, sino en la tradicional de Hamilton) vertida al español como “el testimonio del hombre”, quizás para mantener la simetría retórica con “testimony of nature” en singular. Al traducir “men” como un término en singular, y dada la fuerte carga teológica que tiene en Reid el término “testimony of nature” (sin ir más lejos en el párrafo anterior habla del “Author of my being”), parece que “testimonio del hombre dado por el lenguaje” tiene un sentido trascendente del mismo tipo, cuando simplemente se refiere a la más prosaica actividad de dar y recibir información.

<sup>287</sup> Coady, *Testimony*, p. 120. Aunque una de las fuentes de Coady, el artículo de K. Lehrer y J. C. Smith “Reid on Testimony and Perception”, *Canadian Journal of Philosophy* Supp. 11 (1985), pp. 21-38, uno de los primeros estudios en clasificar la epistemología de Reid con la taxonomía de la epistemología analítica contemporánea, usa precisamente esta analogía como argumento central.

<sup>288</sup> J. Houston, “Testimony Contrasted with Judgement and Opinion”, en *Thomas Reid: Context, Influence, Significance*, ed. J. Houston (Edinburgh: Dunedin, 2004), p. 53.



el análisis del testimonio en este capítulo. La analogía entre percepción y testimonio como capacidades epistémicas le permite iluminar nuestra comprensión de ambas. La tesis de Reid es que al igual que la percepción es naturalmente fiable, el testimonio lo es. Ambos lo son por principios análogos o similares —no idénticos— constitutivos de la naturaleza humana. Mediante esta analogía Reid establece una irreductibilidad del testimonio a cualquier capacidad epistémica, pues saca la epistemología del testimonio del esquema inferencialista —como ya se vio en la primera parte, no del todo el esquema humeano— e inductivista de Hume —claramente el esquema humeano. La clave para entender la consistencia de esta tesis profundamente anti-reduccionista está en la aplicación consistente de la idea de signo, que Reid emplea para proporcionar una teoría no representacionista de la percepción, a la filosofía del lenguaje que implícitamente maneja a la hora de estudiar el fenómeno del testimonio. La metodología que devuelve un retorno considerable es considerar que Reid, de modo implícito en el *Inquiry* está articulando su epistemología del testimonio con una idea en mente —algo que hará explícito en su obra posterior— de lo que contemporáneamente llamamos el acto de habla de la aserción. Su epistemología del testimonio posterior, la que se encuentra en los *Essays on the Intellectual Powers of Man* y en los *Essays on the Active Powers of Man*, es una variación, más sofisticada de la postura que adopta en el *Inquiry*. Reid mantiene, de modo consistente, en toda su obra las tesis sobre el valor epistémico del testimonio que elabora en el *Inquiry*.

A tal efecto se estudiará la postura de Reid en el *Inquiry* en tres capítulos. Para entender la tesis de Reid se abordará primero la teoría reidiana de la sensación junto con la tesis sobre la sensación como signo y su teoría del signo, ambas esenciales para comprender tanto su concepto de percepción como su concepto de lenguaje. Ambas tesis están tan unidas que se hará referencia a ellas como la *concepción semántica* de Reid. A continuación se estudiará la teoría reidiana de la percepción, para finalmente exponer tanto los tipos de percepción como los tipos de lenguaje, y tener todos los elementos necesarios para la analogía entre percepción y testimonio.

La parte principal de la analogía entre percepción y testimonio se encuentra en la sección xxiv del capítulo VI del *Inquiry*. Antes de estudiar la analogía se estudiará la tesis inicial sobre la fiabilidad del testimonio que Reid presenta antes de la sección xxiv, en la sección xx del mismo capítulo, en la que Reid muestra la importancia del proceso educativo para entender la forma en que justificamos las creencias de origen testimonial y la práctica como tal. A continuación se estudiará la primera parte de la analogía, la que Reid establece de modo general y preliminar entre las dos capacidades y la minuciosa comparación entre los elementos que componen una y otra. En la disección que Reid hace de ambas capacidades quedan a la vista los “principios originales”, en el sentido técnico de Reid, que son los principios constitutivos que operan en una y otra. Se identificarán los principios constitutivos del testimonio como el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*, denominados en la presente investigación también como los co-principios del testimonio.

En el segundo capítulo se proporcionará una interpretación de cómo hay que entender el *principio de veracidad* y cómo hay que entender el *principio de credulidad*. A tal fin se empleará la metodología señalada. En primer lugar, se pueden considerar estos co-principios como las reglas o normas que gobiernan el acto de habla de la aserción —las disposiciones básicas de los hablantes y oyentes. En segundo lugar, se puede considerar a la aserción como un ejemplar de lo que Reid denomina signo, en su sentido técnico dentro del esquema reidiano y, por tanto, con la serie de características prescritas por Reid a la hora de emplear este concepto en el estudio del fenómeno de la percepción.

En los dos primeros capítulos se llegará a las siguientes conclusiones. En primer lugar que el principio que explica el aprendizaje de un lenguaje y la adquisición de competencia lingüística es para Reid el mismo que gobierna el acto de habla en el hablante. Este es el *principio de veracidad* y consiste para el hablante en seguir en el nivel de la intención comunicativa lo que ya hace en el nivel de la competencia lingüística: ser regular en el uso de los signos. En segundo

lugar que este mismo principio es tanto el que gobierna el acto de habla tal como se da en el *hablante* como el que gobierna el acto de habla tal como se da en el *oyente*. Esta es una de las tesis principales de la presente investigación, pues Reid en ningún momento indica que el *principio de veracidad* sea sólo la descripción de una disposición del hablante. En cambio puede darse cuenta mejor de la postura de Reid si se interpreta como una disposición común tanto al hablante como al oyente. En tercer lugar que el *principio de credulidad* está también, al igual que el de *veracidad* anclado en la naturaleza del lenguaje, y consiste en que —tal como prescribe la concepción semántica de Reid— el signo que es la aserción produzca en el sujeto epistémico (el intérprete del signo) la creencia en lo significado. En consecuencia la credulidad es básica para el sujeto epistémico que entiende un lenguaje y es previa, epistémicamente, a cualquier noción de fiabilidad que pueda tener el oyente: sabemos que los demás son fiables en sus aserciones —veraces— porque les creemos y no al revés, tal como prescribe la postura de Hume. Se expondrá, en cuarto lugar, el argumento reidiano anti-reduccionista que está basado en esta idea. Un argumento del tipo *reductio ad absurdum* que anticipa la estela de críticas contemporáneas a Hume. Finalmente se señalará que esta parte de la epistemología del testimonio reidiana cumple con algunos de los criterios señalados para una epistemología del testimonio viable. En concreto el uso de la aserción como instrumento básico para comprender el fenómeno del testimonio, la idea fundamental de que la verdad es norma de la aserción, el empleo de la noción de aserción que Geach sugiere, en el sentido de *indicación*, y la estrategia argumentativa de la *reductio ad absurdum*.

En el tercer capítulo se abordarán las consecuencias de la postura de Reid. En primer lugar, por qué su idea de los dos co-principios del testimonio como diferentes a los de la percepción le llevan a defender un esquema no inferencialista, en general. De manera especial proporcionará una rentabilidad considerable la tesis, dilucidada en el capítulo anterior —y que es una de las tesis fundamentales de la presente investigación— que el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad* no se corresponden, tal como es frecuente en los

intérpretes de Reid, con los papeles del acto de habla de la aserción: hablante y oyente. Sino que el *principio de veracidad* está operativo en ambos papeles. De la misma forma, se estudiará por qué esto mismo le lleva a defender un esquema no inferencialista de un tipo concreto, el inductivista, tal como se ve en su estudio comparado de los principios que rigen la percepción y los principios que rigen el testimonio. La postura fiabilista pero no reduccionista de Reid quedará finalmente esclarecida.

## Capítulo III

### La concepción semántica de Reid

En este capítulo se abordará el concepto más original de la epistemología del testimonio de Reid, que él articula en el capítulo VI del *Inquiry*. El instrumento esencial para comprender su postura en el *Inquiry* es lo que se denomina en la presente investigación su *concepción semántica* del conocimiento.

Reid pretende con el *Inquiry* proporcionar para la mente humana el equivalente a lo que los anatomistas proporcionan para el cuerpo, una explicación de los “poderes y principios” que la gobiernan mediante una disección de sus partes<sup>289</sup>. Esta labor de investigación, de *enquiry*, deja a la vista, para Reid, que el entendimiento humano —sinécdoque en el s. XVIII para indicar toda la mente humana como tal— percibe y conoce las cosas externas, accede al mundo real, muy lejos de la idea de que la mente tiene acceso directo a “sólo ciertas imágenes y pinturas de ellas impresas sobre la mente, que se llaman *impresiones* e *ideas*”<sup>290</sup>, lo que contemporáneamente conocemos como representacionalismo moderno. Esta hipótesis, identifica Reid, es el fundamento del escepticismo y ha sido sostenida durante mucho tiempo. Puede ser rastreada: Hume, Berkeley, Locke, aunque Reid gusta de remontar mucho más atrás en la historia de la filosofía sus orígenes. Si a todo lo que tenemos acceso directo, conocimiento, son imágenes mentales, entonces:

Todo el universo alrededor de mí, cuerpos y espíritus, sol, luna, estrellas y tierra, amigos y relaciones, todas las cosas sin excepción que yo

---

<sup>289</sup> *IHM*, I, ii, p. 12.

<sup>290</sup> *IHM*, *Dedication*, p. 4.

imaginé tenían existencia permanente tanto si pensaba en ellas como si no, se desvanecen de inmediato,

“y como la trama sin fundamento de una visión,  
no dejan rastro detrás”<sup>291</sup>.

Para Reid, esta tradición tiene su cenit en el Hume del *Treatise*. Los razonamientos de este último son correctos, al parecer de Reid, y estamos abocados a o bien aceptar sus conclusiones —y debemos dudar acerca de la justificación de las creencias que nos proporcionan nuestras capacidades epistémicas básicas— o bien cuestionar su supuesto fundamental, y este supuesto es la hipótesis representacionalista<sup>292</sup>. La labor del *anatomista de la mente*, la labor de Reid, la de una correcta epistemología, es revelar en la disección de la mente humana que los fundamentos sobre los que se asienta el entendimiento, sus principios, no son otros que los del *sentido común*. Un término técnico de Reid cuyo significado él aclara y sofisticada a lo largo de toda su obra, pero que también denota las creencias e intuiciones naturales y espontaneas que tenemos en nuestra vida cotidiana: las cosas están ahí delante de nosotros, no son ideas. La razón —y su uso filosófico— y el sentido común, deben ser consistentes, y deben estar justificadas si es que todo nuestro sistema de creencias no debe venirse abajo.

Para devolver nuestra idea de la naturaleza de la mente humana a los fundamentos consistentes y fiables tanto de la razón como del sentido común, lejos del falso fundamento del representacionalismo, Reid acude a un instrumental conceptual que prescinde de los conceptos de raigambre visual como los de “representación”, “idea”, “impresión”,

---

<sup>291</sup> *IHM, Dedication*, pp. 4-5. Los versos que Reid cita están extraídos de *La Tempestad* de W. Shakespeare (IV, i), no son consecutivos y se encuentran en un párrafo que hace referencia al *topos* literario de la vida como un sueño, el mundo como teatro, etc. Brookes llama la atención en la edición crítica (p. 219) sobre el hecho de que Reid usa en otros textos estos mismos versos para referirse a la filosofía cartesiana.

<sup>292</sup> *IHM, Dedication*, p. 4.

“imagen”, etc. común a los filósofos del *sistema ideal*<sup>293</sup>, y acude a un instrumental conceptual que proviene de un campo semántico muy alejado: el lenguaje.

Reid elabora su concepción semántica del conocimiento como argumento contra la visión representacionista del conocimiento. Reid usa esta misma concepción semántica para articular sus tesis sobre el lenguaje, y, en consecuencia, para la capacidad —paralela a la de la percepción y cuyo ejercicio es igual de esencial e insoslayable para la formación de creencias— del testimonio, que es esencialmente lingüística.

La estrategia de Reid para articular su epistemología del testimonio es la comparación de la percepción con el testimonio. Esta comparación la realiza en el capítulo VI del *Inquiry*, en dos ocasiones, una en la sección xx y otra en la sección xxiv. La comparación central, en la que aplica de modo consistente su concepción semántica, es la de la sección xxiv.

En la sección xxiv Reid establece entre la percepción y el testimonio, entre lo que él denomina “el testimonio de la naturaleza” y el “testimonio de los hombres”, lo que designa de modo explícito como una analogía. El elemento común que le permite hacer la analogía es la taxonomía que elabora de tipos de percepción y de tipos de lenguaje siguiendo la taxonomía de tipos de signo que él también elabora para darle fundamento a su concepción semántica. Es conveniente, por tanto, tener clara su concepción semántica para poder entender la analogía.

El primer resultado de la analogía es el descubrimiento de que la capacidad epistémica del testimonio es de suyo, de manera natural, fiable porque los seres humanos están dotados de dos disposiciones naturales que Reid denomina *principio de veracidad* y *principio de credulidad*.

---

<sup>293</sup> Una expresión favorita de Reid para hacer referencia a la tradición representacionista de Descartes en adelante. Véase *IHM*, I, vii, p. 23.

La analogía es compleja, entre otras cosas porque Reid usa este término para diferentes comparaciones de elementos, capacidades y principios en la última parte del *Inquiry*, como corresponde a la minuciosa labor de un *anatomista*.

Un primer nivel es la comparación que Reid elabora entre tipos de percepción y tipos de lenguaje en esta sección xxiv. Reid distingue, acudiendo a su teoría del signo, un tipo de percepción concreto y un tipo de lenguaje concreto, estudia cuáles son los principios, en el sentido de disposiciones naturales humanas, que están detrás de ambos tipos y generaliza estas disposiciones para toda la capacidad de percepción y para el lenguaje como tal. A continuación Reid extiende estos últimos, las disposiciones naturales que actúan en el aprendizaje y el manejo de un lenguaje, a la capacidad epistémica del testimonio. Para Reid, la legitimidad natural del testimonio viene avalada no por la naturaleza de nuestra *experiencia*, tal como sostiene Hume, sino por la naturaleza de nuestro *lenguaje*.

El segundo nivel es la comparación entre los principios que gobiernan una y otra capacidad, la percepción y el testimonio. Reid sostiene finalmente que unos y otros principios son diferentes, y que, por tanto, la legitimidad del testimonio es irreductible al tipo de aval que proporciona la experiencia.

A continuación se estudia el planteamiento de Reid por este orden. En primer lugar, el estudio de su concepción semántica del conocimiento, que Reid elabora en el estudio de la percepción, y en la distinción entre sensación y percepción, elementos que se abordarán por este mismo orden. En segundo lugar, se procede al estudio del primer nivel de la analogía entre percepción y testimonio, que tiene como resultado la denominación de los principios que legitiman el testimonio.

### **3.1. “El conocimiento de las cosas mediante signos”: la sensación en Reid**

N. Wolterstorff ha nombrado como el “Esquema Estándar” a la interpretación del análisis reidiano de la percepción que viene siendo la



compartida por la mayoría de los intérpretes de Reid<sup>294</sup>, según esta, el análisis reidiano de la percepción, en general, separa tres grandes componentes de esta: la sensación, la concepción de lo sentido y la creencia en la existencia de lo sentido. Su teoría acerca de uno de estos componentes básicos, la sensación, contiene la tesis —una de las más características de Reid— de que la sensación actúa como un tipo de signo. Como Reid tiene que mostrar qué tipo de signo es, acompaña esta tesis junto con una teoría del signo. La teoría del signo de Reid contiene una taxonomía de los signos y una tesis acerca de cómo el sujeto ante el que algo se significa tiene que contar con dos aspectos, la noción de lo significado por el signo, y la creencia en la existencia de lo significado por el signo. Con estos elementos Reid puede dar cuenta de cómo se articulan en la percepción los tres elementos que distingue el análisis: sensación, la concepción de lo sentido y la creencia en la existencia de lo sentido.

La teoría del signo permite a Reid clasificar tanto los tipos de percepción como los tipos de lenguaje. Para entender el criterio de clasificación de los tipos de percepción y los tipos de lenguaje, es básico comprender, por tanto, la teoría de la sensación en Reid, su tesis de que la sensación es un signo natural, como el resto de componentes de su teoría del signo. Todo esto en conjunto comprende lo que se denomina en la presente investigación la *concepción semántica* de Reid.

En el capítulo VI del *Inquiry* Reid realiza un primer análisis de las cualidades secundarias, en especial del color, como una cualidad de los cuerpos, y no como una mera impresión sensorial, que tiene como resultado el rechazo de uno de los supuestos importantes del representacionalismo moderno<sup>295</sup>: que hay una semejanza entre las

---

<sup>294</sup> N. Wolterstorff, *Thomas Reid and the Story of Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 132.

<sup>295</sup> Reid no usa este término, pero sí, como se ha dicho, el de “ideal system” (*IHM*, I, vii) o “the doctrine of the ideal philosophy” (*IHM*, II, iv). Como ha señalado Wolterstorff (*Thomas Reid and the Story of Epistemology*, p. 23-24) la descripción de Reid de estos aspectos no es un conjunto consistente de tesis, sino más bien un sistema

ideas que tenemos en la mente y las causas externas de esas mismas ideas. Para el representacionalismo moderno las sensaciones que tenemos de una cualidad son semejantes a la cualidad misma, la propiedad de los objetos que causa una impresión sobre la mente. Las cualidades secundarias como el color que no se asemejan a las cualidades en los objetos, no son por tanto cualidades reales de los cuerpos<sup>296</sup>.

Reid defiende que las sensaciones están todas en la mente, y su existencia se limita al momento en que son sentidas. La sensación consiste en el acto de sentir. Sin embargo, las sensaciones no son una impresión momentánea causada por propiedades de las cosas, con las cuales se identifican o guardan una relación de semejanza. Las cualidades de las cosas y nuestras sensaciones son dos cosas distintas,

---

de pensamiento que Reid atribuye a otros, independientemente del vínculo entre cada uno de sus aspectos, y cuya totalidad tiene presente cuando usa expresiones parecidas. Reid lo atribuye típicamente a Descartes, Malebranche, Locke, Berkeley y Hume desde el párrafo inicial del *Inquiry* (*IHM*, “Dedication”) y de modo consistente durante toda su obra. Aunque Hume se lleve la peor parte de los ataques de Reid, Locke es su paradigma. En el paradigma lockeano se puede encontrar, en la interpretación de Reid, tanto la tesis fundamental que Reid atribuye al “sistema ideal”, esto es, que el objeto de operaciones mentales como tener una creencia, percibir o pensar —lo que hoy se denomina estados mentales intencionales— es una entidad mental, en lugar de la realidad externa; como los supuestos importantes de que las ideas representan y, a la vez, se asemejan al objeto externo que las causa. A Locke se le puede atribuir estos últimos supuestos, pero no, en cambio, a Hume. Precisamente porque el escepticismo humeano se genera al detectar que no es necesario un tercer término en la relación, la realidad externa, una vez que el conocimiento se ha definido en términos de mente e idea. Cfr. A. Broadie, *The Tradition of Scottish Philosophy: A New Perspective on the Enlightenment* (Edinburgh: Polygon, 1990), pp. 115-118. Es frecuente que a la constelación de tesis de la tradición moderna que Reid describe se la denomine también “the way of ideas”, expresión que se le atribuye erróneamente a Reid. Esta expresión fue popularizada entre los especialistas en Reid por R. D. Gallie, con el título de su ensayo *Thomas Reid and ‘the Way of Ideas’* (Dordrecht: Kluwer, 1989), haciendo una analogía con el ensayo sobre Locke de J. W. Yolton, *John Locke and The Way of Ideas* (Oxford: Clarendon Press, 1956).

<sup>296</sup> Cfr. *IHM*, VI, vi, 93-94.

las primeras son propiedades de los objetos, las segundas son operaciones de la mente. No se identifican, pero tampoco guardan una relación de semejanza. No hay nada en el color tal como es percibido, algo que varía constantemente según las condiciones ópticas, que se asemeje (en el sentido de imagen) a la cualidad “color” de un objeto, cualidad que permanece invariable, pues no depende de las condiciones ópticas<sup>297</sup>. Las sensaciones no se parecen al objeto externo y con ellas exclusivamente —esto es, sólo con la sensación como tal— no nos hubiéramos podido hacer con ninguna noción de un objeto externo ni hubiéramos tenido noción de su existencia tampoco. Mediante la razón tampoco hubiéramos podido descubrir la existencia de un objeto externo, dado que no hay ninguna conexión necesaria entre la existencia de las sensaciones y los objetos externos<sup>298</sup>.

Sin embargo, Reid defiende también que, aunque las sensaciones están en la mente y de por sí no nos dicen nada del mundo, son operaciones de la mente del sujeto que siente. Y como operaciones del sujeto tienen una función específica. Las sensaciones no son representaciones de las cualidades pero sí indican las propiedades reales de los objetos que las causan, ya que están comprendidas dentro de un esquema más amplio<sup>299</sup>. Las sensaciones son una *parte* esencial para poder darnos cuenta de las cualidades de los objetos externos a la mente.

Para explicar esto Reid acude a la idea de *suggestion*, de sugerencia, en el sentido específico de cómo un *signo* nos sugiere, nos indica, lo significado. Esta tesis es la médula de la concepción semántica de Reid y el aspecto más diferencial de su epistemología<sup>300</sup>.

---

<sup>297</sup> *IHM*, VI, vi, pp. 85-87.

<sup>298</sup> *IHM*, VI, xxi, pp. 176-177.

<sup>299</sup> Reid introduce la noción en *IHM*, II, vii, p. 38. Véase esp. *IHM*, IV, i, p. 49; VI, iii, pp. 82-85.

<sup>300</sup> Como han señalado K. Lehrer y J. C. Smith la novedad de Reid no es tanto el uso del concepto de la sensación como signo, que Reid toma prestado de Berkeley y su idea de que son las expresiones del lenguaje de la naturaleza o de Dios, sino la idea de que las sensaciones son signos “of the existence of qualities of external objects and

Las sensaciones, la dureza de un objeto, por ejemplo, son un tipo de signo que, de modo directo, sin inferencia alguna, nos *indica* una propiedad real de las cosas. De tal modo que una sensación, la de dureza, por ejemplo, *sugiere* o *evoca* siempre al sujeto que siente la aprehensión de la propiedad sentida (y que produce la sensación) y la captación de la existencia real de la propiedad, y así esta propiedad es lo *significado* por la sensación. De este modo nuestra mente, tan pronto tiene una sensación pasa directamente a prestarle atención a, a captar, lo significado y a darse cuenta de la cualidad de un objeto. Para Reid el sujeto epistémico puede acceder a una propiedad real de los cuerpos mediante los sentidos.

Como han escrito K. Lehrer y J. C. Smith,

---

of those external objects themselves”, “Reid on Testimony and Perception”, p. 25. La noción de sugerencia es ambigua, puesto que es empleada tanto para decir que la sensación evoca o sugiere un objeto, como para decir que evoca o sugieren la concepción de una cualidad o un objeto y la existencia de estos (véase *IHM*, II, vii, p. 38, en el mismo párrafo). Los problemas de esta expresión han sido detectados por P. Winch en “The Notion of ‘Suggestion’ In Thomas Reid’s Theory of Perception”, *The Philosophical Quarterly* 3:13 (1953), pp. 327-341. Pero incluso el mismo Winch no escapa a esta ambigüedad, que también usa indiferentemente ambos sentidos (véase pp. 338 y 340). La bibliografía posterior sobre Reid —más sensible que Winch a no prescindir del concepto de signo y de delimitar claramente los componentes de la concepción semántica— opta por la definición de Reid en *IHM*, II, v, p. 58: “...by an original principle of our constitution, a certain sensation of touch both *suggests to the mind the conception of hardness, and creates the belief of it*: or, in other words, that *this sensation is a natural sign of hardness*” (el énfasis es mío). De este modo un intérprete reciente como T. Buras puede decir: “*Suggestion* is Reid’s name for the power natural or artificial signs have to bring about the conception of and the belief in the present existence of the things they signify. [...] Thus sensations are signs of bodily qualities because, by laws of the drama of perception, they suggest acts of conception and belief in those qualities”, “The Function of Sensations in Reid”, *Journal of the History of Philosophy* 47:3 (2009), p. 337. La capacidad de *sugerir* es la capacidad de evocar la noción y la creencia de lo sentido, que la sensación tiene como signo, mientras que la dirección intencional de la sensación, su capacidad de apuntar a un elemento extra-mental es su capacidad de *significar*, su índole de signo. Para evitar confusiones, en adelante se hace uso escaso del término “sugerencia”.

Desde luego, las sensaciones, que son actividades u operaciones de la mente, no son más parecidas a lo que significan que las palabras de un lenguaje a lo que ellas significan o sugieren a la mente<sup>301</sup>.

Y del mismo modo que no hay una inferencia al comprender una palabra, sino que comprenderla es *eo ipso* captar qué significa, tener una sensación es *eo ipso* captar una cualidad de los cuerpos. En ambos casos no hay ninguna similitud entre signo y significado, ni hay que prestar atención a ningún aspecto del signo que sea común con lo significado, como si es el caso de una representación y lo representado.

Las sensaciones tienen esa función significativa no por una costumbre que hayamos adquirido —Reid tiene en mente a Hume— ni por razonamiento, ni por “comparación de ideas” —Reid tiene en mente a Locke— sino por la constitución de nuestra naturaleza<sup>302</sup>. El signo (la dureza) lo recibimos (sentimos) por naturaleza. La conexión con un significado concreto también es por naturaleza. Lo que sí tenemos por costumbre, es que en algunos casos —la mayoría, como se verá— tenemos que acostumbrarnos a detectar la cualidad real de la que tenemos noticia. En otros casos no es así, detectamos la cualidad real sin tener que acostumbrarnos o descubrir nada previamente<sup>303</sup>. Un signo no tiene por qué parecerse a lo significado, la sensación es

---

<sup>301</sup> “Reid on Testimony and Perception”, p. 25.

<sup>302</sup> Cfr. *IHM* VI, xii, pp. 124-125. Luego Reid matiza que no *necesariamente* se da por costumbre o por razonamiento. Cfr. *IHM*, VI, xxi, pp. 176-177.

<sup>303</sup> El pasar del signo (sensación) a lo significado (cualidad) no es una costumbre; esto lo tenemos, según Reid, por constitución natural. Buras (“The Function of Sensations in Reid”, p. 340) aclara que nosotros no podemos *establecer* ese vínculo, pues si no debería ser o por un razonamiento o por una experiencia. La postura de partida de Reid en diálogo con la tradición representacionista excluye ambas posibilidades (pp. 340-342). Lo que sí puede no ser o ser natural es que *se descubra* que tal signo lleve a tal o cual significado naturalmente establecido, y en esta diferencia radica, como se verá, la diferencia entre clases de signos naturales. Y lo que también puede ser natural o no es que tal signo lo sea de tal significado concreto, y aquí radica la diferencia entre signos naturales y artificiales.

naturalmente un signo, así que lo natural es que no tenga que parecerse al objeto externo<sup>304</sup>.

Tenemos la función significativa de las sensaciones por la constitución de nuestra naturaleza. *De hecho* estamos constituidos así. Sin embargo, Reid establece que para que se dé esto, para que la sensación sea un signo *de* algo, hay dos aspectos necesarios, conceptuales, en la relación entre signo y significado y en lo que él llama “conocimiento de las cosas mediante signos”. El primer aspecto, una condición necesaria, es el siguiente:

[Q]ue la aparición del signo ante la mente sea seguida por la concepción y la creencia en la cosa significada. Sin esto el signo no sería entendido o interpretado y, por tanto, no sería un signo para nosotros por mucho que sea adecuado en su naturaleza para tal propósito<sup>305</sup>.

Una vez que el signo se manifiesta en la mente, se siente, la mente humana pasa directamente a la *concepción de* y a la *creencia en* la cosa significada —si no, el signo no sería signo de nada, no significaría. Esta

---

<sup>304</sup> Cfr. *IHM*, VI, xxi, p. 176.

<sup>305</sup> *IHM*, VI, xxi, p. 177. Reid repite esta idea de modo consistente en el *Inquiry*. De los dos elementos enfatiza el de la creencia en la existencia de la cualidad en: *IHM*, II, iii, pp. 27-29, donde Reid aprovecha esta noción para distinguir lo que él llama “principios originales de creencia”, como la sensación o la memoria, de lo que no lo son, la imaginación en este pasaje (que él identifica, en un remanente de representacionalismo, con la noción clásica de “simple aprehensión”); *IHM*, II, vii, p. 38; *IHM*, II, ix, p. 43. A partir del tratamiento del sentido del tacto, en concreto con respecto a la sensación de dureza, Reid señala repetidamente los dos elementos, la creencia en la existencia de la cualidad así como la concepción de la misma: *IHM*, V, ii, p. 58; pasaje al que le sigue su teoría de los signos: *IHM*, V, iii, pp. 58-61, construida sobre el sostén de esta idea; también: *IHM*, V, iv, p. 62. También lo hace en la conclusión de la crítica al representacionalismo y de su inevitable paso a cuestionar el sentido común, al verse en la necesidad de justificar la existencia del mundo material (o directamente ser escéptico, acusación que hace a Berkeley y a Hume), en *IHM*, V, vii, p. 72; V, viii, p. 74. Vuelve a hacerlo en *IHM*, VI, xx, pp. 168 y ss.; VI, xxi, p. 176; en el tratamiento análogo que le da a la percepción y al lenguaje, en *IHM*, VI, xxiv, p. 190 y ss.; y, finalmente en *IHM*, *Conclusion*, p. 215.

es la parte más interesante y con más retorno epistemológico de la concepción semántica de Reid.

Cuando pasamos del *signo* a lo *significado*, de la sensación a la cualidad, lo hacemos de modo directo. Esto es lo que caracteriza la relación específica que se da entre los signos y los significados. Tan pronto se entiende uno, captamos el otro, no hay que captar ningún otro elemento intermedio para captar el significado. En el caso de la sensación, tan pronto sentimos, captamos lo significado —lo *indicado*, se podría decir— por la sensación o por el conjunto de sensaciones que tenemos en un determinado momento. Si sólo tuviéramos la sensación, si el signo no nos llevara de modo directo a lo significado, no captaríamos las cualidades externas, la realidad. Sólo con sensaciones, sin conexión significativa con nada, no tendríamos ninguna noticia del mundo, no lo captaríamos, pues haría falta algo más para darnos cuenta del mundo externo<sup>306</sup>. Por tanto, a la sensación, al signo, debe acompañarle todos los aspectos que convierten a un signo en un signo, la concepción de lo significado y la creencia en la existencia de lo significado.

Un segundo aspecto es que la relación entre signo y significado esté establecida bien por naturaleza, bien por arteificio: el primero es el caso de los *signos naturales*, el segundo es el caso de los *signos artificiales*. Reid se apoya en este hecho para elaborar una tipología de

---

<sup>306</sup> *IHM*, VI, xxi, p. 176. Este es el sostén del anti-escepticismo reidiano, y del más amplio rechazo de “the way of ideas”. No hay nada en las sensaciones concebidas como *idea* o *impresión*, o más contemporáneamente como *representación* o *sense data*, que nos lleve a una cualidad externa a la mente. Reid al articular su peculiar concepción semántica fuera de cualquier esquema inferencialista, puede conectar operación mental y cualidad externa sin problemas. Este aspecto no es problemático para la interpretación, y es común a la interpretación estándar, pero ha sido expresado en términos contemporáneos por R. Copenhaver: las sensaciones carecen de contenido intencional o representacional, por tanto, Reid puede decir que, si extraemos las leyes que gobiernan la experiencia al completo —la percepción, como se verá— y dejáramos al sujeto epistémico sólo con las sensaciones y la razón, no podría tener noción de los objetos externos a la mente. Cfr. “Thomas Reid on Acquired Perception”, *Pacific Philosophical Quarterly* 91:3 (2010), p. 290.

signos, basada en las diferentes relaciones entre signo y significado, muy sofisticada.

La sensación no es cualquier tipo de signo. Si la sensación debe indicar al sujeto epistémico algo externo a la mente, si debe llevarle a darse cuenta de las cualidades externas de modo directo, sin que deba detenerse en algún otro elemento mental, debe ser un tipo especial de signo.

Reid clasifica en el capítulo IV, dedicado al tacto, los *signos naturales*. Los *signos naturales* difieren de los *signos artificiales*. Los *signos naturales* son aquellos en los que la conexión entre signo y significado está establecida por naturaleza, y por esto la evocación de lo significado por el signo es efecto de la naturaleza de nuestras mentes. Los *signos artificiales* son aquellos en los que la evocación de lo significado es siempre resultado del hábito y la costumbre porque la conexión entre el signo y lo significado está establecida por una convención entre los seres humanos. Esta distinción de signos le permite a Reid establecer la distinción entre dos tipos de lenguaje, el *natural* y el *artificial*<sup>307</sup>.

Hay tres clases de *signos naturales*, según Reid<sup>308</sup>. La primera clase es la de los signos en los que la conexión natural entre signo y

---

<sup>307</sup> *IHM*, V, iii, pp. 59-60. La distinción entre tipos de lenguaje sobre la distinción entre *signos naturales* y *artificiales* la introduce Reid en el pasaje anterior de *IHM*, IV, ii, “Del lenguaje natural”, pp. 50-51. En ambos pasajes aclara que el *lenguaje artificial* presupone el *lenguaje natural*. No hay posibilidad de convención sin lenguaje, por tanto, debe haber un *lenguaje natural* que nos permita acordar el significado de los *signos artificiales*.

<sup>308</sup> Aunque la clasificación más usada por el Esquema Estándar a la hora de vincular el análisis de la percepción con la teoría del signo es *IHM*, V, iii, pp. 59-60, R. Nichols ha ampliado y sofisticado la taxonomía reidiana de los signos (véase *Thomas Reid's Theory of Perception* (Oxford: Clarendon Press, 2007), Tabla I, p. 88) y llama la atención sobre el hecho de que hay tres clasificaciones distintas: *IHM*, II, vii, p. 38; *IHM*, V, iii, pp. 59-60; *IHM*, VI, xxi, pp. 177-178; y distingue hasta cuatro tipos de signos, teniendo en cuenta las tres clasificaciones, que denomina “instintivos” (“instinctual”), constitucionales, habituales y experienciales. La primera clase de la



significado es descubierta mediante la experiencia, esto es, mediante la observación y el experimento. La segunda clase la componen los signos en los que la conexión natural se nos descubre por un principio natural, sin que intervenga experiencia o razonamiento alguno. Reid dice con respecto a la primera clase que la ciencia consiste en la interpretación de estos signos, y con respecto a la segunda pone como ejemplo el “lenguaje natural de la humanidad” (los gestos humanos naturales). La tercera la componen los signos que sugieren *inmediatamente* “por una especie natural de magia” —una llamativa expresión de Reid— la cosa significada, aunque no hayamos tenido noción previa de ella, proporcionándonos una noción de la misma y una creencia en su existencia. Las sensaciones son —o al menos el conjunto más básico de ellas— de esta clase<sup>309</sup>.

Por tanto, las sensaciones nos indican las cosas sentidas, como un signo su significado, por nuestra constitución natural. Las sensaciones en tanto que *signo*, en primer lugar, sugieren o evocan de modo directo lo significado; en segundo lugar, en tanto que *signos naturales*, por un

---

clasificación estándar son los experienciales (llamados así también por L. Powell, “Thomas Reid on Signs and Language”, *Philosophy Compass* 12:3 (2017), p. 2), la segunda clase los instintivos (así también Powell), la tercera clase los constitucionales (llamados por Powell “mágicos”). En adelante no se siguen estas denominaciones en la presente investigación, pues despistan sobre la naturaleza de cada signo, por un lado, y, por otro, los signos que requieren de la experiencia y/o del hábito se consideran todos de la primera clase, puesto que lo interesante de ambos es que se contraponen a los de la tercera clase, que no requieren, para ser interpretados como signos, de aprendizaje alguno.

<sup>309</sup> *IHM*, V, iii, p. 60. La expresión reidiana es “by a natural kind of magic”. La expresión es natural en el contexto cultural del s. XVIII. No resulta tan llamativa si se tiene en cuenta la ambigüedad de la que gozó el término incluso durante el s. XIX, el siglo del mesmerismo, los médiums, las “investigaciones psíquicas”, Houdin y personajes de ficción como el profesor Van Helsing, cazador de vampiros, pero también “a philosopher and a metaphysician”, la expresión con la que Bram Stoker promociona la pericia del inquietante doctor. En cualquier caso, la expresión parece acertada para dar a entender que mientras que es posible aventurar resultados de cómo las sensaciones están investidas de un papel intencional no lo es de su papel causal o etiológico.

lado, evocan el significado por efecto de la naturaleza de nuestras mentes, y, por otro, lo significado por ellas está establecido por naturaleza.

No obstante, dependiendo de qué *clase de signo natural* lo significado puede sugerirse o bien sin que el sujeto haya tenido previa noción de ello o bien tras haber tenido previa noción de ello. Para aclarar esto último es conveniente tener en cuenta que Reid sigue la tradición moderna de dividir las propiedades básicas de los cuerpos de las que podemos tener una sensación o son objeto de experiencia en primarias y secundarias<sup>310</sup>.

---

<sup>310</sup> La diferencia entre cualidades primarias y secundarias es un asunto importante para Reid, dado el realismo que la tradición representacionista sostiene para las primarias y el antirrealismo (dicho en términos contemporáneos) que sostiene para las secundarias, al menos en su versión paradigmática, la epistemología de Locke. Reid suscribe el catálogo lockeano en los *Essays* (*EIP*, II, xvii, p. 201): son primarias “la extensión, la divisibilidad, la figura, el movimiento, la solidez, la dureza, la suavidad y la fluidez”; son secundarias “el sonido, el color, el sabor, el olor y el calor o frío”. Para Reid de las cualidades primarias tenemos una “concepción clara y distinta como de ninguna otra cosa” (*IHM*, V, iv, p. 61), pues son propiedades de las cosas que la sensación indica directamente (por ejemplo, la sensación de dureza no indica algo más allá de la cohesión de las partes de un objeto, esto es la dureza de las cosas *IHM*, V, iv, pp. 61-62). Las cualidades secundarias, en cambio, *también* son cualidades reales de las cosas, pero en tanto que interactúan con la mente humana (el color de algo es diferente de la “aparición del color” al ojo, esto último es realmente la sensación, *IHM*, VI, iv, p. 86), y es por esto que las cualidades, aunque se nos dan directamente, sin el paso intermedio de una inferencia, no se nos dan inmediatamente, sino que son objeto de adiestramiento. La bibliografía sobre la noción reidiana de estas cualidades es considerable y abarca desde una contribución seminal de, como suele ser típico en la bibliografía reidiana, Lehrer (“Reid on Primary and Secondary Qualities”, *The Monist* 61:2 (1978), pp. 184-191) hasta las contribuciones recientes de J. McKittrick (“Reid’s Foundation for the Primary/Secondary Quality Distinction”, *The Philosophical Quarterly* 52:209 (2002), pp. 478-494) o J. Van Cleve (*Problems from Reid* (Oxford: Oxford University Press, 2015), pp. 99-125) que tratan el problema utilizando conceptos metafísicos contemporáneos. Uno de los aspectos de la postura reidiana que dificulta este asunto es el caso de la diferencia entre “figura real” (la que podemos tocar) y la “figura visible” (la que vemos), cfr. *IHM*, VI, iii y ss. Con la segunda —en exclusiva— no es posible hacerse con la noción real de figura, y por tanto es difícil de clasificar claramente. Véase Copenhaver, “Thomas Reid on

El primer caso lo componen las sensaciones básicas y necesarias para toda la experiencia, las sensaciones de las cualidades primarias, y son sensaciones que se corresponden con los signos de la tercera clase. El segundo caso son las sensaciones de las cualidades secundarias o propiedades más complejas y se corresponden con los signos de la primera clase<sup>311</sup>. Pero en ambas van unidas tanto a la noción de lo significado como a una creencia en su existencia. En el hecho de que las sensaciones, para significar, necesiten de ir acompañadas de la noción de lo sentido y de una creencia en su existencia, se cifra la distinción reidiana entre sensación y percepción.

### 3.2. “El testimonio de la naturaleza dado por nuestros sentidos”: la percepción en Reid

La distinción entre sensación y percepción es una de las batallas que Reid sostiene contra el representacionalismo típico de la filosofía moderna. La sensación y la percepción son confundibles porque la

---

Acquired Perception”, pp. 296-299 para una explicación del asunto y p. 311, n. 46, para una extensa bibliografía, donde se entrelazan las cuestiones sobre geometría, la teoría de la percepción, aspectos de psicología evolutiva y sobre el realismo reidiano.

<sup>311</sup> No hay unanimidad en este asunto dentro de la interpretación contemporánea. Algunos intérpretes siguen a Reid de forma más literal y sostienen muchos más tipos de sensaciones dentro de la tercera clase, pues Reid dice que “las sensaciones” (sin especificar, *IHM*, V, iii, p. 60) son de este tipo (véase, por ejemplo, Copenhaver, “Thomas Reid on Acquired Perception”, pp. 285-312). Otros prefieren seguir a Reid proporcionando más consistencia entre su clasificación de los *signos naturales* y modos de acceso al significado (tipos de percepción, como se verá) y reparten las sensaciones de esta forma entre los signos de la primera y la tercera clase. En la presente investigación se sigue esta última idea, adelantada por Lehrer en “Reid on Evidence and Conception”, en *The Philosophy of Thomas Reid*, eds. M. Dalgarno y E. Matthews (Dordrecht: Kluwer, 1989) pp. 125-128; consagrada por Nichols (en *Thomas Reid’s Theory of Perception*, esp. pp. 87-90) y que es seguida por parte de los intérpretes contemporáneos (véase, por ejemplo, Buras, “The Function of Sensations in Reid”, pp. 329-353; J. Quilty-Dunn, “Was Reid a Direct Realist?”, *British Journal for the History of Philosophy* 21:2 (2013), pp. 302-323; Powell, “Thomas Reid on Signs and Language”, pp. 1-10).

gramática que usamos para expresar una y otra es la misma, la del verbo que denota un acto y la de un nombre, un objeto directo del verbo, que denota el objeto de ese acto: “siento un dolor” y “veo un árbol” son respectivamente una sensación y una percepción, y los dos actos tienen la misma estructura gramatical (sentir/dolor y ver/árbol).

¿En qué se diferencian sensación y percepción? En que mientras que en la primera se puede prescindir del objeto, en la segunda no. “Sentir un dolor” no es nada más que “estar dolido”, esto es, en este caso, la diferencia gramatical entre el acto y el objeto no es más que gramatical, no es real. En una sensación acto y objeto son la misma cosa. La sensación, como se ha dicho en la sección anterior, sólo existe mientras este acto dura, y cuando desaparece no queda tampoco el objeto de la sensación: el dolor sentido desaparece cuando desaparece la sensación de dolor. En cambio, en el caso de la percepción esto no es así. La diferencia gramatical en el caso de la percepción se corresponde con una diferencia real, puesto que cuando el acto desaparece no por ello lo hace el objeto percibido. Cuando uno deja de ver el árbol, el árbol permanece. El objeto puede existir se perciba o no<sup>312</sup>.

Reid describe, además, otros tres aspectos que él considera esenciales para que se dé la percepción. En primer lugar, y de modo consistente con lo que ha dicho sobre la sensación, que la percepción y lo percibido no se parecen en nada. Las propiedades que se le pueden atribuir a lo percibido no tienen nada que ver con las propiedades del *acto mental* de la percepción. En segundo lugar, que tampoco se puede identificar este acto mental con otros actos mentales (aunque tengan cierta semejanza): percibir un árbol no es lo mismo que imaginarlo o recordarlo —muy al contrario de lo que sostiene Hume, que intenta describir la diferencia entre percibir o recordar en términos de *vivacidad*, en términos de grado<sup>313</sup>. En tercer lugar, que percibir algo va acompañado siempre tanto de una *concepción de* lo que se percibe

---

<sup>312</sup> *IHM*, VI, xx, p. 168.

<sup>313</sup> Cfr. *THN*, I, I, I.

como de una *creencia en* su existencia, no por algún tipo de razonamiento, sino por efecto directo de nuestra constitución<sup>314</sup>. Este es el aspecto señalado arriba acerca de las sensaciones como determinado tipo de *signo natural* que resulta esencial para la distinción entre sensación y percepción.

---

<sup>314</sup> *IHM*, VI, xx, pp. 168-169. “Concepción” es sinónimo en Reid de “aprehensión simple”, y, de modo consistente, indica que no implica creencia alguna, esto es, es una operación previa al juicio (*IHM*, II, iv, p. 29). Reid usa como sinónimo también “noción” (“notion”, véase, por ejemplo, *IHM*, V, iii, p. 60; vii, p. 70). En *IHM*, VII, *Conclusion*, p. 213, Reid identifica, por un lado, “aprehensión simple” con “noción” y, por otro, “creencia” con “juicio”. Se sigue a Wolterstorff en este aspecto, *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, esp. pp. 11-12. No resulta inteligible la sugerencia de algunos intérpretes, por ejemplo, Copenhaver (“Thomas Reid on Acquired Perception”, pp. 285, 291 y 303) de que “concepción” en Reid sea una especie de “presentación no conceptual” (“non-conceptual presentation”). La evidencia textual es muy diferente, Reid equipara en el *Inquiry* “concepción”, “noción”, “imaginación” (como resultado, no como facultad) y “simple aprehensión”. Y si es verdad que en la equiparación de “concepción”, “noción”, “simple aprehensión” con “imaginación” se puede encontrar un residuo de representacionalismo, es patente que Reid, que dice tomar prestado el concepto de simple aprehensión de los lógicos (*EIP*, I, i, p. 24), lo emplea en el sentido tradicional (véase *EIP*, I, i, pp. 24-38; y todo el ensayo IV, “Of Conception”, esp. *EIP*, IV, i, pp. 295-311), y haciendo uso de las muchas posibilidades que se abren para interpretar la transición epistemológica de la percepción del objeto singular al concepto que se estilaba en la escolástica tardía (dentro de la propia tradición escocesa la más conocida es la “cognitio intuitiva” de Duns Scoto, operación cognitiva previa a la abstracción, y que podría asemejarse a la noción de “presentación no-conceptual” de Copenhaver), debate que está en los orígenes del representacionalismo moderno. Por otra parte, Reid —a diferencia de muchos autores modernos anteriores— no opta por esta identidad por falta de sensibilidad a las sutilezas escolásticas, pues su identificación de imaginación y concepción es consciente, de hecho estudia esta cuestión (*EIP*, IV, iii, pp. 326-327) y rechaza la distinción. Esta cuestión es relevante a la hora de entender la filosofía del lenguaje y la epistemología de Reid, pues Reid iguala concepción con significado, pues para él el significado de un término es la concepción compartida que tienen los usuarios más competentes de un lenguaje en el que se encuentra tal término (*EIP*, IV, i, pp. 302-303). Quilty-Dunn toma una postura más reservada que Copenhaver al respecto, véase “Was Reid a Direct Realist?”, p. 320; y Buras llega a distinguir entre “contenido referencial” y “contenido descriptivo”, implicando que lo asimila a la noción de concepto en general, véase “The Function of Sensations in Reid”, p. 330.

Las sensaciones son un componente de la percepción, y *en esta última* están unidas a la noción del objeto percibido y a la creencia irresistible en la existencia de ese objeto, de las cuales son un indicio, un signo. Percibir no es meramente sentir. Percibir es sentir algo (una cualidad o propiedad indicada por la sensación) junto con la noción de ese algo (*lo que es*) y la creencia en que ese algo tiene lugar (*que es*). Por eso Reid dice que, si las sensaciones no nos llevaran a las propiedades de las cosas como un signo a su significado y no tuvieran las características de los signos (que van acompañados tanto de la noción de lo significado como de la creencia en la existencia de lo significado), es decir, si no fueran parte de una operación mental más amplia que es la percepción, no nos darían indicio alguno del mundo, no nos daríamos cuenta con ellas de cómo son las cosas. Puede decirse que la percepción es la sensación en cuanto signo *ya interpretado*, puesto que el acto interpretativo completo es la sugerencia (“suggestion”) de la propiedad real de las cosas producida por la sensación junto con los aspectos concomitantes de la concepción de lo significado y la creencia en la existencia de lo significado<sup>315</sup>. Reid insiste en este aspecto, pues es justo el que deja pasar por alto el escéptico, al plantear qué fundamentos tenemos para creer en lo que percibimos.

---

<sup>315</sup> Copenhaver muestra cómo para Reid la sensación es un signo, pero en el sentido de que más bien *interpreta* el papel de signo en la operación perceptual tomada al completo (“Thomas Reid’s Direct Realism”, *Reid Studies* 4:1 (2000), p. 26). Esta idea, como apunta Copenhaver (p. 18) deshace la perplejidad de Wolterstorff (“Thomas Reid’s Account of the Objectivated Character of Perception”, *Reid Studies*, 4:1 (2000), p. 12) que se pregunta si la teoría de Reid implica redundancia informativa si es que la sensación es un signo de algo, y además en la percepción nos damos cuenta de ese mismo algo. Se sostiene la interpretación de Copenhaver frente a otras que se han aventurado en el debate actual sobre el papel de las percepciones como, por ejemplo, Buras, que, del carácter contingente de las sensaciones y de su carencia, *per se*, de intencionalidad, deduce que las sensaciones comparecen en el análisis reidiano de la percepción sólo como un “compañero fiable” de la percepción (“The Function of Sensations in Reid”, p. 332, opinión que matiza en pp. 336-337). Pero esto es tanto como decir que los caracteres de un texto son sólo “compañeros fiables” del acto de lectura, por seguir la metáfora reidiana del lenguaje.

Que en el acto de la percepción la sensación vaya acompañada siempre de la concepción de lo sentido y de la creencia en su existencia no significa que Reid piense que cuando percibimos procedemos mediante algún tipo de inferencia o de proceso mental que haya que describir. Tanto la noción de lo sentido, como la creencia en su existencia se nos sugieren de modo directo. Sentir, captar qué sentimos y creer que existe lo que sentimos *no son episodios de un proceso*, sino el análisis de una sola operación mental, la percepción, cuyos elementos surgen en la mente del que percibe sin que haya ningún otro proceso epistémico o ítem mental.

Reid defiende especialmente uno de estos aspectos, la creencia irresistible en el objeto percibido, de cualquier ataque escéptico. Reid lleva a cabo esta defensa apelando a tres razones por las cuales no nos podemos deshacer, en aras de la racionalidad, de la creencia en el objeto externo. En primer lugar porque no está en nuestro poder. Cualquier ejercicio de prescindir de esta creencia es eso, un mero intento, que desaparecería tan pronto siguiéramos ejerciendo los sentidos. Reid compara la creencia irresistible en lo percibido con la ley de la gravedad, es parte de la constitución natural. Confiamos sin sospecha en la percepción y no tenemos más evidencias para creer en la razón que en la percepción, pues ambas son parte de nuestra constitución<sup>316</sup>. En segundo lugar porque aunque estuviera en nuestro poder, hacerlo no sería prudente, puesto que nuestras acciones no estarían dirigidas por las más mínimas reglas. En tercer lugar porque sólo podemos despertar la duda escéptica ahora, una vez llegados al uso de razón y haber aprendido lógica (epistemología, diríamos hoy). Pero sin embargo si reflexionamos sobre el pasado encontramos que a) no se nos ha engañado, b) no hubiéramos podido aprender esta misma lógica que nos permite dudar de los sentidos, y c) es precisamente por (a) y por (b) por lo que además de por instinto debemos confiar en los sentidos, debemos confiar en que ese resultado bueno es producto del diseño de Dios<sup>317</sup>. La creencia en la existencia del objeto percibido es por tanto no sólo

---

<sup>316</sup> *IHM*, VI, xx, p. 169.

<sup>317</sup> Cfr. *IHM*, VI, xx, p. 170.

directa, sin el rodeo de una inferencia, sino además irresistible, irrenunciable y está perfectamente fundada.

Reid establece, además, una tipología de la percepción. Reid distingue las percepciones *naturales* u *originales* y las *adquiridas*. Las primeras son producto *inmediato* de nuestra constitución (como la percepción de la dureza), mientras que las segundas son aquellas en las que *median* la experiencia y las costumbres<sup>318</sup>.

Otra distinción que hace Reid es entre *percepciones simples* (en las que estarían incluidas tanto las *originales* como las *adquiridas*) y los razonamientos que hacemos a partir de estas percepciones simples. La creencia en la existencia del objeto percibido está contenida siempre en la percepción, por instinto. Pero hay otras creencias que también se forman a partir de la percepción, pero no por instinto, sino mediante un razonamiento: la creencia de que la luna es esférica no es producto de una percepción directa, sino que se obtiene por razonamiento a partir de las percepciones que tenemos de la luna. Como han señalado Lehrer y Smith, no hay problema en admitir estas como *percepciones complejas*, a diferencia de las *simples*, sin abusar del lenguaje<sup>319</sup>.

La percepción puede funcionar así con respecto a los razonamientos hechos a partir de estas percepciones como los axiomas con respecto al resto de proposiciones de las matemáticas. Ambos, percepciones y axiomas, son primeros principios, en el último caso del

---

<sup>318</sup> Como la percepción del sonido de unas campanas (*IHM*, VI, xx, p. 171) que depende de que sepamos qué es una campana y cómo suena. Que unas sean producto inmediato de nuestra constitución y otras no, no significa que en ambas no aparezcan sus elementos (la noción de lo percibido y la creencia en su existencia), una vez que se genera la sensación. Por otro lado, tampoco significa que la conexión entre la sensación y lo sentido, entre signo y significado, no sea directa. En ambas se nos sugiere la noción de la cosa percibida y de su existencia directamente, sin el desvío de una ruta inferencial.

<sup>319</sup> “Reid on Testimony and Perception”, p. 29. Quilty-Dunn las denomina “perceptual judgements”, y observa que el mismo Reid tampoco le da mucha importancia a la distinción, citando *EIP*, II, xiv, en donde Reid dice que es una diferencia verbal, “Was Reid a Direct Realist?”, p. 312.



razonamiento matemático, en el primer caso del “razonamiento sobre existencias”, en expresión de Reid. En ambos casos nuestra naturaleza nos lleva a admitir de manera no inferencial los principios y es a partir de estos cuando empezamos a razonar, a hacer inferencias<sup>320</sup>.

Adelantando un asunto central de la epistemología de Reid que se estudiará con detalle en los capítulos VII y VIII, se puede decir que al igual que la razón no puede poner en tela de juicio los primeros principios que, junto con la propia facultad de la razón, tenemos por naturaleza, tampoco puede poner en tela de juicio las percepciones. Ni los principios son producto de la razón ni las percepciones, ya sean *originales* o *adquiridas*. Conviene, por tanto distinguirlas de lo que sí es producto del ejercicio de la razón a partir de las propias percepciones<sup>321</sup>.

¿Qué relación guarda la tipología de la percepción y la tipología de los signos? Reid distingue tres formas en que la mente pasa del signo a lo significado: por principios originales de nuestra constitución, por costumbre y por razonamiento. Las dos primeras se corresponden con los tipos arriba distinguidos de *percepción original* y *percepción adquirida*. El tercer tipo son las inferencias que hace la razón (que en sentido estricto no son un tipo de percepción)<sup>322</sup>.

La diferencia entre las dos primeras se cifra, por tanto, en los tipos de signo de los que parten. Como la diferencia entre ambos tipos de signo, los de la primera y la tercera clase, es el modo en que accedemos al significado, la diferencia entre ambos tipos de percepción es el modo en que accedemos al significado. En la percepción, sea *original* o *adquirida*, se parte de un *signo natural*. La conexión del signo y lo

---

<sup>320</sup> *IHM*, VI, xx, p. 172.

<sup>321</sup> *IHM*, VI, xx, p. 172.

<sup>322</sup> Cfr. *IHM*, VI, xxi, p. 177-178. Con respecto al tercer tipo Reid dice que consiste en “all that reason discovers of the course of nature”, como el hecho de que sepamos que la luna es esférica. El razonamiento inductivo, tal como lo describe, por ejemplo, en *IHM*, VI, xii, p. 122 o VI, xiii, pp. 132-133, consiste en este mismo tipo de razonamiento.

significado, el hecho de que la sensación indique algo externo, está establecida por naturaleza. La diferencia entre *percepción original* y *adquirida* reside en que, en un primer caso, en la *percepción original*, la mente no necesita acostumbrarse ni tener experiencia previa para darse cuenta de lo significado (la cualidad de “duro” de un objeto, por ejemplo), mientras que en la *adquirida* lo hace una vez que se acostumbra, que adquiere el hábito (la cualidad de “estar lejos” de un objeto, por ejemplo, que requiere de la habituación del sentido de la vista). Una vez que se adquiere el hábito la mente no sólo tiene acceso directo, no inferencial, a la cualidad, sino también inmediato. Ambas, *percepción original* y *adquirida*, funcionan con *signos naturales*, pero mientras que la primera lo hace con los de la tercera clase de las que destaca en el capítulo dedicado al tacto, aquellos que “por una especie natural de magia” sugieren inmediatamente lo significado, la segunda lo hace con los de la primera clase<sup>323</sup>.

---

<sup>323</sup> La conexión entre la taxonomía de las percepciones hechas en el capítulo VI, el dedicado a la vista, y la taxonomía de los *signos naturales* del capítulo V, dedicado al tacto, se puede completar identificando los *signos naturales* de la primera clase, en los que la conexión natural es descubierta mediante la experiencia (la observación y el experimento) con dos tipos de percepción. El primer tipo sería la *percepción adquirida*, un tipo, a su vez, de *percepción simple*. Pues la conexión entre signo y significado no es inmediata, hay que aprenderla. El segundo tipo sería no un tipo de *percepción simple*, sino lo que Lehrer y Smith han denominado *percepción compleja* (no estrictamente una percepción, véase *supra*, nn. 32 y 35): las inferencias de la razón a partir de las *percepciones adquiridas*. El razonamiento inductivo, propio de la ciencia, es un razonamiento a partir de las *percepciones adquiridas*. Se parte siempre de un signo natural, en el que la evocación de lo significado está establecida por naturaleza (no es producto de ninguna convención), pero el tipo de *signo natural* con el que se construyen nuestras percepciones en este caso, a diferencia de otros *signos naturales*, es aquel en que la conexión de signo y significado es descubierta mediante la experiencia, la observación de hechos y el posterior establecimiento de leyes generales (junto con la extracción de conclusiones lógicas). Las causas son *signos naturales*, y los efectos sus significados. Mediante la observación y el uso de la razón, pasamos del signo a lo significado, de las causas a los efectos. Hay que precisar que Reid, misteriosamente atribuye en el *Inquiry* (*IHM*, V, iii, p. 59) el papel de signo a la causa, cuando siguiendo la lógica del razonamiento inductivo, debería ser al revés: el efecto debe ser signo de la causa, los efectos nos *indican* la causa. Wolterstorff

Puede apuntarse una segunda diferencia entre *percepción original* y *adquirida*, y es que la *percepción original* puede ser un signo, a su vez, de la *percepción adquirida*. El caso que Reid expone de modo nítido es con respecto al sentido de la vista, pues casi todas las percepciones que tenemos a través de este sentido son *adquiridas*, excepto la figura visible, el lugar visible y el color de los cuerpos que se perciben de modo original. El resto de cosas que percibimos mediante la vista lo aprendemos a percibir, y se pueden percibir mediante el tacto<sup>324</sup>. Así, la apariencia visible de una figura, un objeto tal como aparece a la vista, es una *percepción original* —no podríamos

---

(*Thomas Reid and the Story of Epistemology*, pp. 23-24 y p. 166, n.) atribuye este extraño reparto de papeles (el signo a la causa, el significado al efecto) a un desliz de Reid.

<sup>324</sup> *IHM*, VI, xx, p. 171. Esta tesis tiene semejanzas con la distinción clásica entre *sensibles propios* y *sensibles comunes*. De hecho, la tradición aristotélico-tomista se esfuerza en decir que los *sensibles comunes* (la figura es uno de ellos) aunque no sean sensibles *per se* en sentido estricto, no por ellos son sensibles *per accidens*, de modo indirecto. Véase, por ejemplo, Tomás de Aquino, *In De Anim*, II, 13. Este es uno de los aspectos que ha disparado el debate acerca del realismo de Reid. Si la mayoría de nuestras percepciones son *adquiridas* y la mayoría de nuestras percepciones son de cualidades mucho más complejas incluso que las cualidades secundarias, entonces puede sostenerse que Reid es un realista indirecto, pues sostiene que, para la mayor parte de lo percibido, aunque percibamos las cosas como tal, lo hacemos indirectamente, en virtud de un medio. Véase M. Bayas en *El sentido común y la crítica al escepticismo en la filosofía de Thomas Reid* (tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2015), p. 117, n. 107, para una bibliografía del debate. El objeto del debate ha sido clarificado y estructurado con precisión por Van Cleve, “Thomas Reid’s Geometry of Visibles”, *Philosophical Review* 111:2 (2002), pp. 373-416, que llega a negar que la *percepción adquirida*, en muchos casos, sea en realidad una percepción en sentido estricto (“Reid’s Theory of Perception”, en *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, eds. T. Cuneo y R. van Woudenberg (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 128). Reid desde luego no deja de darle apoyo textual a Van Cleve, pues afirma en los *Essays* que la diferencia entre determinado tipo de juicios (en el sentido de inferencias) y las *percepciones adquiridas* es meramente verbal (véase *supra*, n. 31). La defensora más pertinaz del realismo directo en Reid es Copenhaver (“Thomas Reid’s Direct Realism”; “A Realism for Reid: Mediated but Direct”, *British Journal for the History of Philosophy* 12:1 (2004), pp. 61-74; “Thomas Reid on Acquired Perception”).

percibirla de otra forma— que a su vez nos *significa* una *percepción adquirida*, la de la figura real (que, de poder tocar el objeto, podríamos percibir mediante el tacto) y la de que tal figura es un triángulo, etc. Esta es una diferencia secundaria con respecto a la anterior, pero no deja de ser interesante, pues implica que, aunque la *percepción adquirida* es una percepción *directa* de las cosas, es una percepción *mediata* de las cosas, pues comprende la mediación de un paso interpretativo previo o más básico que es la *percepción original* de una cualidad que sólo puede ser indicada por una sensación visual<sup>325</sup>.

Sin embargo la distinción fundamental que hace Reid entre los tipos de percepción es la que tiene como criterio la manera en que se establece la conexión entre signo y significado<sup>326</sup>. Y, como se ha

---

<sup>325</sup> Se sigue en la presente investigación la idea de Copenhaver (véase *supra*, n. 27) y Quity-Dunn (“Was Reid a Direct Realist?”, p. 309-316) que sostienen, con diferencias, que la clave tanto para comprender que Reid es un realista directo como para comprender una de las cuestiones que están comprendidas en esta última, la naturaleza de la *percepción adquirida*, es la distinción entre los pares directo/indirecto y mediato/inmediato.

<sup>326</sup> Con el fin de destacar cómo la clasificación que emprende Reid le permite aclararse con el proceloso asunto de las sensaciones y los tipos de cualidades de los objetos, primarias y secundarias, y dar una respuesta en este aspecto a la tradición lockeana, ya se ha indicado que las *percepciones adquiridas* lo son a partir de sensaciones de las cualidades *secundarias*, las *percepciones originales* a partir de las sensaciones de las cualidades *primarias*. De este modo, como ha esclarecido Lehrer (“Reid on Evidence and Conception”, pp. 125-128) los tipos de percepción se correlacionan con las clases de signo, pues que haya que aprender a relacionar una sensación de una cualidad secundaria con una cualidad del objeto es aprender a poner en relación un signo con un significado, tal como se especifica para la primera clase de signo. Es interesante la interpretación que Lehrer proporciona del hecho de que en la *percepción adquirida* aprendemos a relacionar signo y significado como que en la *percepción adquirida* cuando concebimos una cualidad secundaria, se nos da también “una concepción de la sensación como un componente conceptual o semántico” (p. 126). Se puede ampliar la interpretación de Lehrer diciendo que estos dos órdenes de concepciones, el de la cualidad y el de la sensación como medio semántico o indicativo, pueden interpretarse no como dos episodios, sino como parte de un proceso interpretativo más complejo, y que es rentable a la hora de analizar el paralelismo entre percepción y lenguaje, que está basado, como se verá en la *percepción adquirida*

adelantado, distingue también tipos de lenguaje dependiendo de cómo se establece la relación entre signo y significado. De este modo a Reid le es posible establecer una analogía entre percepción y lenguaje.

### 3.3. “El testimonio de los hombres dado por el lenguaje”: el testimonio en Reid

Una vez expuesta la concepción reidiana de la percepción, el “testimonio de la naturaleza dado por nuestros sentidos”, a la luz de su concepción semántica, puede abordarse la analogía que Reid establece entre percepción y lenguaje en la sección xxiv del *Inquiry*, titulada “De la analogía entre percepción y el crédito que damos al testimonio humano” y cuyo estudio tiene como resultado la extensión de los principios que rigen el lenguaje a los que rigen el testimonio. Reid dice en la sección xxiv que mientras que los objetos del conocimiento son muchos, son pocos los “canales” que los llevan a la mente, y entre estos la percepción y el testimonio son los más considerables. De esta forma Reid aborda la idea de una analogía más concreta “entre los principios de la mente que sirven a uno y aquellos que sirven al otro”<sup>327</sup>, que ya había anunciado en una sección anterior<sup>328</sup>.

La sección xxiv del *Inquiry* es densa, y en ella Reid condensa muchas cuestiones. Es importante desglosarla de forma metódica para evitar el desliz de una cuestión a otra, desliz al que aparentemente el propio Reid no es inmune. Reid de hecho se refiere a la analogía entre

---

y el *lenguaje artificial*. Esto es consistente con el hecho de que, como se ha señalado arriba, hay determinados signos que *median* en la *percepción adquirida*. En cambio, no parece ajustada la interpretación de que sólo en los signos de la tercera clase, la *percepción original* o percepción de cualidades primarias, se dé la concepción de la cosa significada (p. 126). La concepción de la cosa significada en la *percepción adquirida* no es “clara y distinta”, como aclara Reid, pero no dejamos de comprender algo que se aclara a medida que aprendemos e investigamos, si no, la naturaleza significativa de la sensación no tendría sentido —dentro del esquema reidiano— en la *percepción adquirida*.

<sup>327</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 190.

<sup>328</sup> *IHM*, VI, xx, p. 171.

los principios de uno y otro canal en un doble sentido, que despista al intérprete, pues usa la palabra “principio” tanto en el sentido genérico de elementos, es decir elementos de la percepción y del lenguaje, como en el más específico de “principio original”, en el sentido técnico reidiano. Con el fin de no cometer deslices en la minuciosa disección anatómica que Reid realiza se ha distinguido en la analogía de Reid dos niveles.

Reid en un primer nivel aborda una comparación, muy precisa, mediante la que estudia en qué se parecen los diferentes tipos de percepción y los diferentes tipos de lenguaje. La plantilla que le permite ir comparando un tipo y otro es su concepción semántica, en especial su taxonomía de los signos. Tras esta comparación Reid detecta los principios que rigen el lenguaje, y los hace extensivos al fenómeno del testimonio como tal. En un segundo nivel compara los principios, en el sentido técnico reidiano de “principio original”, de la percepción y del testimonio. En esta sección se aborda el primer nivel.

En el estudio del primer nivel de la analogía se procederá primero a la comparación entre tipos de percepción y tipos de lenguaje. Luego, seguidamente, se procederá a esclarecer los tipos relevantes a partir de los cuales Reid generaliza las disposiciones básicas de la percepción y del lenguaje. Y, finalmente, se procederá al estudio de cómo las disposiciones para el aprendizaje y manejo del lenguaje son también las del testimonio. De esta forma se concluye con la distinción de los dos principios que gobiernan el testimonio, el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*.

La exposición más detallada de la analogía la ofrece J. Van Cleve<sup>329</sup>. Van Cleve habla de dos analogías una “gran analogía” y “otra más grande” que se corresponden con las que se dan entre los tipos de

---

<sup>329</sup> Van Cleve, “Reid on the Credit of Human Testimony”, en *The Epistemology of Testimony*, pp. 50-74. En esta investigación se sigue —en sus líneas generales— el completo análisis de Van Cleve. Coady (*Testimony*, pp. 120-122) ofrece otro, pero menos minucioso que el de Van Cleve y con menos referencias a la postura epistémica general de Reid.

percepción distinguidos: *percepción adquirida* y *original*, con diferentes tipos de lenguaje cuya distinción Reid precisa en la sección xxiv<sup>330</sup>. Sin embargo, esta taxonomía despista. Reid lo que hace es preparar el terreno con la analogía entre percepción y *lenguaje* para una analogía —esta sí verdaderamente mayor, en cuanto que se hace una generalización en dirección a las capacidades epistémicas básicas humanas— entre percepción y *testimonio*. Reid, a partir de su clasificación de tipos de percepción y tipos de lenguaje, elige un tipo concreto de percepción y un tipo concreto de lenguaje, estudia qué disposiciones o principios gobiernan estos tipos y generaliza para la capacidad de percepción y para la capacidad del lenguaje y, a su vez, generaliza estos últimos —sin solución de continuidad— para el testimonio. Reid sostiene que la mayor parte de nuestras percepciones son del tipo de la *percepción adquirida* y el tipo de lenguaje que usamos más a menudo es el tipo que Reid denomina *lenguaje artificial*. La preponderancia en nuestra vida epistémica de ambos tipos le justifica para generalizar sus principios a la capacidad de percepción como tal y a la capacidad del lenguaje. Reid sostiene que los principios del lenguaje son los mismos que explican la legitimidad natural del testimonio.

La conclusión a la que llega Reid en este primer nivel de la analogía es que la mente humana tiene un tipo de anticipación, una expectativa sobre la veracidad de los demás —en el ejercicio de su capacidad lingüística— análoga a la anticipación natural e instintiva que tenemos de la continuidad de los fenómenos naturales —en el ejercicio de la percepción— y que por tanto tendemos a creer instintivamente a los demás de la misma forma que inevitablemente nos formamos una creencia sobre la existencia de lo percibido.

### 3.3.1. Tipos de percepción y tipos de lenguaje

Reid procede primero en el primer nivel de la analogía a comparar los elementos que componen cada capacidad: tipos de percepción y

---

<sup>330</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 55.

tipos de lenguaje. Reid observa que en ambas operamos con signos, de tal modo que se pueden distinguir tipos de percepción y tipos de lenguaje dependiendo de la clase de signo con el que operen. Como señala Wolterstorff la parte principal de la analogía entre percepción y testimonio yace en el papel desempeñado por los signos en ambos, así como en la interpretación no inferencial, directa, de los mismos en ambos fenómenos<sup>331</sup>.

Se puede distinguir un tipo de percepción que opera con *signos naturales* de la primera clase, la *percepción adquirida*, y se puede distinguir un tipo de lenguaje que no opera en absoluto con *signos naturales*, sino con *artificiales*, el *lenguaje artificial*. Ambos tipos de signo tienen en común que no hay un paso *inmediato* del signo al significado, sino que hay que aprenderlo. Estos tipos concretos de nuestra capacidad de percepción y de lenguaje son de hecho los más usados, sus principios pueden generalizarse para toda la capacidad de percepción y para todo el lenguaje.

Lo que le permite a Reid hacer la analogía es la aplicación consistente de su propia concepción semántica del conocimiento al campo del testimonio en términos parecidos a como lo ha hecho en el caso de la percepción. En efecto, en el lenguaje se da el mismo fenómeno que en la percepción:

En el testimonio de la naturaleza dado por los sentidos, así como en el testimonio humano dado por el lenguaje las cosas se nos significan por signos, y en uno como en otro la mente, bien por principios originales,

---

<sup>331</sup> *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, p. 166. Aunque es bueno señalar dentro de la analogía que este elemento es justo no el que los diferencia, sino el que los identifica, en parte. Que el conocimiento sea en ambos casos la interpretación de signos, y que esa interpretación sea, directa, no inferencial, en la mayoría de los casos es, de hecho, para Reid, un aspecto común y único, tal como deja claro en *IHM*, VI, xxiv, p. 190. Percepción y testimonio comparten este aspecto, no es que tengan mecanismos análogos, o relativamente similares, pues en ambos casos la mente hace la *misma* operación. Aquellos aspectos en los que son diferentes, aunque similares son otros, como se verá.



bien por costumbre pasa del signo a la concepción de, y la creencia en, la cosa significada<sup>332</sup>.

En ambos casos —percepción y lenguaje— la mente pasa del signo a la concepción y a la creencia en la cosa significada, “bien por principios originales, bien por costumbre”, distinción esta que le permitirá establecer una tipología de percepciones y lenguajes. Resulta singular que la teoría del signo, que Reid exporta desde el fenómeno del lenguaje al fenómeno de la percepción, ahora la importa a su ámbito original, un fenómeno relacionado con el conocimiento, el uso del lenguaje —para Reid, como se verá, conocimiento y lenguaje mantienen una relación bastante profunda— en la práctica de dar y recibir testimonio. En cualquier caso, es su clasificación de signos lo que está detrás de la distinción “bien por principios originales, bien por costumbre” del párrafo arriba citado.

Reid detecta un aspecto común, el hecho de que en ambas capacidades operamos con signos. Como Reid elabora una taxonomía de los signos, esta le permite distinguir entre tipos de percepción y tipos de lenguaje, y puede proceder luego a una comparación entre estos tipos. Reid distingue entre *percepción original* y *percepción adquirida*; por un lado, y, por otro, distingue dos tipos de lenguaje que compara con uno y otro tipo de percepción.

Los tipos de lenguaje son *natural* y *artificial*. La diferencia, como se adelantó, es que mientras que para el primero no se requiere aprendizaje, costumbre, hábito o experiencia, para el segundo sí. Y es

---

<sup>332</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 190. Coady (*Testimony*, p. 136) señala que Reid ha sido seguido en el establecimiento de esta analogía por G. Evans en *Varieties of Reference* (Oxford: Oxford University Press, 1982), esp. p. 123, aunque la distinción la base Evans en que una y otra fuente, percepción y testimonio, nos proveen de información no conceptual y conceptual respectivamente. Coady señala asimismo una interesante línea a seguir que es la similitud entre el concepto de *lenguaje natural* de Reid y el concepto de información no conceptual de Evans. Habría, según Coady, lugar para extender el concepto de testimonio a los gestos naturales. Aunque Coady reconoce la dificultad de la empresa, no está exenta la idea, como él mismo dice, de atractivo. Pensemos que en español usamos expresiones como “su cara le delata” o “los gestos le traicionan”. Cfr. Coady, *Testimony*, p. 136, n. 5.

esto mismo lo que diferencia la *percepción original* de la *percepción adquirida*, que mientras que en la primera la mente no requiere de aprendizaje para la interpretación de los signos, la segunda sí, y por eso es adquirida. Hay que notar sin embargo qué es para Reid idéntico y qué diferente, dentro de la analogía. Para Reid los dos tipos de percepción, *original* y *adquirida*, operan con signos naturales, mientras que el *lenguaje natural* opera con signos naturales y el *artificial* con signos artificiales, producto de la convención humana. Esto no es óbice para que no se puedan comparar tipos de percepción y tipos de lenguaje, porque lo que llama la atención de Reid en ambas capacidades humanas es —más que el tipo de signo que está detrás— el hecho de que en ambas capacidades se puede distinguir una forma —o clase de la capacidad— en la que, por naturaleza, *sin necesidad de aprendizaje*, captamos el significado; y otra forma —o clase— en la que, en cambio, *debemos aprender* la conexión entre signo y significado.

Reid estudia, al hacer esta comparación, tres aspectos que es conveniente desglosar. En primer lugar establece una conexión entre estos cuatro elementos, y parece ordenarlos en dos conjuntos pares diferentes {tipo de percepción, tipo de lenguaje}, el conjunto par {*percepción original*, *lenguaje natural*}, que podemos llamar el par *original* y el conjunto par {*percepción adquirida*, *lenguaje artificial*}, que podemos llamar el par *adquirido*, pues dice que hay una gran analogía entre *percepción adquirida* y *lenguaje artificial* y aún mayor entre *percepción original* y *lenguaje natural*<sup>333</sup>. Puede presentarse la meticolosa anatomía de Reid en el siguiente cuadro<sup>334</sup>:

---

<sup>333</sup> Cfr. *IHM*, VI, xxiv, p. 190. La analogía ya la había notado Reid en *IHM*, VI, xx, p. 171, a la hora de identificar los dos tipos de percepción.

<sup>334</sup> Se sigue la metodología de cuadros comparativos ingeniada por Van Cleve (“Reid on the Credit of Human Testimony”) para presentar con claridad la meticolosa anatomía reidiana.

	<i>Tipo de percepción</i>	<i>Tipo de lenguaje</i>	<i>Nivel de aprendizaje</i>
<i>Par original</i>	<b>Percepción original</b>	<b>Lenguaje natural</b>	No requieren aprendizaje o hábito
<i>Clase de signo</i>	Signos naturales de la 3ª clase (significan inmediatamente “por una especie natural de magia”)	Signos naturales de la 2ª clase (el lenguaje de los gestos humanos naturales)	
<i>Par adquirido</i>	<b>Percepción adquirida</b>	<b>Lenguaje artificial</b>	Requieren aprendizaje o hábito
<i>Clase de signo</i>	Signos naturales de la 1ª clase (significan tras haber tenido experiencia del vínculo entre signo y significado)	Signos artificiales (por convención, a través de los signos naturales de la 2ª clase)	

Reid estudia primero las relaciones entre cada elemento del par, y en qué son similares, para pasar luego a estudiar como un par se relaciona con el otro. Reid estudia con detalle estas analogías menores. A partir de una de ellas, lo que tienen de similar los elementos del par *adquirido*, pasará a generalizar la analogía entre las capacidades de la percepción y del lenguaje. En la sección xxiv lo que a Reid le importa sobre todo es la similitud entre *percepción adquirida* y *lenguaje artificial*, pues es el mismo conjunto de similitudes que tienen la percepción y el testimonio como capacidades epistémicas o canales.

Es conveniente, por tanto, clarificar las asociaciones que justifican cada uno de los dos conjuntos pares diferentes {tipo de percepción, tipo de lenguaje}, para tener el detalle de las características del par concreto, el *adquirido*, a partir del cual generaliza.

Tanto en la *percepción original* como en el *lenguaje natural* —el lenguaje de los gestos humanos elementales— la mente pasa a la creencia en la cosa significada mediante la interpretación de los signos naturales (determinadas sensaciones en un caso, un gesto humano en el otro), tanto de modo no inferencial como inmediato. En ambos casos la conexión entre los signos y la cosa significada (la dureza y la solidez del marfil de una bola de billar, la sonrisa y el agrado de la otra persona) está establecida por naturaleza y se nos da por naturaleza, se trata de una “conexión real” que para captarla no hace falta experiencia. Esto es lo fundamental. La capacidad de correlacionar un signo con su significado, de detectar el significado tras la presentación del signo, por tanto, no es *adquirida*, sino *original*<sup>335</sup>, que es lo que los caracteriza como análogos entre sí y diferentes a los miembros del otro par.

En cambio, entre la *percepción adquirida* y el *lenguaje artificial*, nos encontramos una analogía menor. En un aspecto son diversos. Mientras que en la *percepción adquirida* la conexión entre signo y significado, entre sensación y cualidad real, se sigue estableciendo por naturaleza; en el *lenguaje artificial* la conexión entre signo (“sonidos articulados”) con las cosas significadas por ellos (el significado

---

<sup>335</sup> De hecho estos signos “tienen la misma significación en todos los climas y naciones”, *IHM*, VI, xxiv, p. 191. Reid no proporciona ejemplos, pero es insistente en que cualquier hombre puede entenderse con otro a través de ellos en ciertos aspectos, pues en su mayoría son “modulations of the voice, gestures, and features” (*IHM*, IV, ii, p. 52). Parece que Reid está pensando en universales como la risa, el llanto, el grito, etc. Esto da pie al estudio sistemático de la estética de Reid a la luz de su concepción semántica, como opuesta a una concepción basada en la causalidad nomológica, la de Hume, por ejemplo. Mi tesis de máster “Hume’s Standard of Taste” (Glasgow, 1998) aborda este asunto.

lingüístico, propiamente dicho) se establece por “la voluntad de los hombres”, por convención<sup>336</sup>.

Y en lo que son similares *percepción adquirida* y *lenguaje artificial* es en los siguientes aspectos. En primer lugar, que en ambos la capacidad de establecer la conexión del signo con el significado no nos viene dada de modo natural e inmediatamente, sino que aprendemos a hacerla, la descubrimos por experiencia; en segundo lugar, que en ambos tenemos la ayuda de su versión o antecesor natural, así mientras que no podemos tener *percepciones adquiridas* sin la ayuda de las *percepciones originales*, tampoco podemos adquirir el *lenguaje artificial* sin la ayuda del *lenguaje natural*; y, en tercer lugar, que en ambos —tal como operan todos los signos— se nos sugiere la cosa significada: tanto una noción o concepción de lo significado como la creencia en lo significado<sup>337</sup>. El primer aspecto es el que permite asociarlos de modo análogo a como se hace para el par *original*. Es decir, es su carácter de *adquirido*, la mediación de la experiencia, lo que los caracteriza, mientras que los diferencia el hecho de que un elemento es *natural* y el otro *artificial*. El tercer aspecto no es más que la reiteración de una característica común a todos los signos. El segundo aspecto en cambio es el que parece ser fundamental para Reid.

Reid establece las comparaciones y las relaciones entre un par y otro como tales a partir del segundo aspecto. Reid encuentra dos relaciones fundamentales, la primera es una relación que puede llamarse de continuidad, de fundamentación o, como es el caso para las percepciones, de inclusión. La segunda es una similitud.

La primera relación la detecta Reid en el hecho de que es fundamental la conexión o continuidad de la *percepción adquirida* y el *lenguaje artificial* con el antecesor natural de cada uno —su homólogo en el par original— sea necesaria, básica, y no contingente. Las *percepciones originales* y el *lenguaje natural* son pequeños en

---

<sup>336</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 191.

<sup>337</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 191.

extensión, pero no por eso menos importantes, pues sin ellos no podemos adquirir tanto las *percepciones adquiridas* como el *lenguaje artificial*, respectivamente<sup>338</sup>. La relación del par *adquirido* con el par *original* consiste, por tanto, en que el primero sólo es posible sobre la base del segundo. Los gestos naturales posibilitan tanto la creación como el aprendizaje del *lenguaje artificial*, y, como se ha visto, una de las diferencias señaladas entre *percepción original* y *adquirida* es que

---

<sup>338</sup> Lo que no significa que Reid parezca reducir el papel de la *percepción original* o el *lenguaje natural* a ser pistas de despegue de sus homólogos adquiridos, como indica Wolterstorff, dado el papel fundamental que Reid da a ambos para el ejercicio de las actividades cognitivas, cfr. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, p. 170 n. Reid, por ejemplo, en *IHM*, IV, ii, p. 52, dice explícitamente que el *lenguaje natural* es el que concede la expresividad al acto de comunicación. Precisamente a esta última sección hace referencia Wolterstorff para indicar que Reid sostiene otra razón, pero poco plausible, para defender que la adquisición del *lenguaje artificial* presupone el *lenguaje natural*: que un *lenguaje artificial* supone un tipo de convención y no se puede establecer una convención sin signos, y que por tanto debe haber un *lenguaje natural* antes del *artificial*. Wolterstorff parece tener razón, si se estuviera hablando en términos de adquisición individual del lenguaje, pues sería poco plausible que el fenómeno procediera así: primero un lenguaje y luego otro. Sin embargo, Reid no da ningún argumento en *IHM*, IV, ii, sobre la adquisición individual del lenguaje. Reid habla en ese pasaje de la especie humana como tal y tan sólo aclara que para la construcción del *lenguaje artificial* —la invención humana del lenguaje— es necesario un lenguaje previo, pues no puede haber convención sin lenguaje. Reid parece querer señalar la especificidad humana, pero sin dar el salto enorme que consistiría en pasar del uso básico que los brutos tienen de los signos al sofisticado lenguaje humano. Para una visión similar en cuanto a cierta gradación en el uso de los signos, sin dejar de reconocer la especificidad humana, puede verse A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals* (London: Duckworth, 1999), esp. caps. 2-5., donde en la p. 15 precisamente da una explicación muy similar a la reidiana del paso del *lenguaje natural* al *artificial* (de un tipo de reacción natural a la propiamente lingüística en el caso de MacIntyre) —ambos autores apelan a nuestra experiencia cotidiana en el trato con animales y niños, y ambos defienden la atribución, en cierto sentido, de creencias a los animales, como dice Reid: “The actions of brute animals show that they have some thinking principle, though of a nature far inferior to the human mind” (*EIP*, *Preface*, p. 12); “Whether brutes have anything that can properly be called belief I cannot say but their actions shew something that looks very like it” (*EAP*, III, I, ii, p. 86), véase también *infra*, cap. V, n. 8.

la primera puede funcionar como signo de la segunda, al modo en que la apariencia visible de una figura lo es de la figura real.

La segunda relación entre los pares es de similitud. Uno y otro conjunto par obedecen a principios de la constitución humana. La diferencia entre el conjunto par compuesto por un tipo de percepción y su tipo de lenguaje análogo, y el otro conjunto par, está en que mientras que en el par *original* —el par {*percepción original, lenguaje natural*}— lo que operan son principios *particulares*, en el par *adquirido* —el par {*percepción adquirida, lenguaje artificial*}— lo que operan son principios *generales* de la constitución humana. Es decir, que en cada *percepción original* concreta y en cada gesto concreto del lenguaje natural está actuando una disposición natural diferente, y este conjunto de disposiciones son tan diferentes que no puede generalizarse a partir de ellos un mismo principio para la *percepción original* y un mismo principio para el *lenguaje natural*<sup>339</sup>. Mientras que esto sí es posible hacerlo para el par *adquirido*.

---

<sup>339</sup> La explicación de Reid de esta diferencia es prolija y no está exenta de ambigüedad. Reid parece decir que mientras que no hay *un mismo principio* que explique por qué la sensación que tengo al tocar la bola de billar me indica la dureza del marfil y, *a la vez*, por qué la sensación de movimiento que tengo me indica el movimiento de la bola; o por qué el gesto de una sonrisa me indica la alegría de otra persona, y, *a la vez*, por qué el gesto del ceño fruncido me indica su disgusto; sí hay unos pocos principios muy generales que explican, *los mismos*, que esa pintura es obra de Rafael o que tal sabor es el de la cerveza, y que la frase que acabo de escuchar me dice que hubo una batalla que era la de la Farsalia, y tal otra frase algo distinto (los ejemplos son de Reid, *IHM*, VI, xxiv, pp. 191-192). En los primeros casos, ejemplos de *percepción original* y *lenguaje natural*, lo que actúa es un principio natural, una manera innata de proceder, que en cada caso (tanto de percepción como de gesto natural) hay que explicar por principios localizados en ese tipo concreto de *percepción original* y ese tipo concreto de interpretación de un gesto del *lenguaje natural*. Como si el proceso de interpretación de cada signo, por ejemplo, la sensación de dureza y la dureza del cuerpo, fuera una disposición concreta y diferenciada de las demás en la constitución humana. En los casos de *percepción adquirida* y de *lenguaje artificial* sí podemos llegar a unos principios generales, comunes a todos los casos de *percepción adquirida* y de interpretación lingüística. Desde luego el hecho es consistente con la afirmación de Reid de que son pocas las *percepciones originales* y los gestos del *lenguaje natural*,

Tenemos así el hecho fundamental de que en el par *adquirido* — el par {*percepción adquirida, lenguaje artificial*}— opera un conjunto de *principios generales*. Pero este hecho a la vez se une a otros dos que Reid menciona en la sección xxiv: el hecho de que el testimonio depende absolutamente del *lenguaje artificial*, por un lado, así como la preponderancia de la *percepción adquirida* dentro del conjunto total de las percepciones de un ser humano, por otro. Estos tres hechos le permiten a Reid subir a un nivel mayor de generalización. Los principios que rigen el par *adquirido* —el par {*percepción adquirida, lenguaje artificial*}— pueden generalizarse como los principios de una y otra capacidad, percepción y lenguaje. Si la mayor parte de nuestras percepciones son *adquiridas*, y si la mayor parte de nuestra comunicación son expresiones del *lenguaje artificial*, entonces puede generalizarse a toda la capacidad de percepción y a toda la capacidad del lenguaje los *principios generales* que ya rigen en la *percepción adquirida* y en el *lenguaje artificial*. Reid, aun así, va más allá y no sólo extiende los principios de la *percepción adquirida* a la percepción —a la capacidad epistémica o canal, como tal— y los del *lenguaje artificial* al lenguaje, sino que estos últimos, también, los extiende a su vez a la capacidad de recibir testimonio —a la capacidad epistémica o canal, como tal—:

Ahora bien, si comparamos los principios generales de nuestra constitución, que son adecuados para recibir información de nuestros semejantes por medio del lenguaje, con los principios generales que son adecuados para adquirir la percepción de las cosas por medio de

---

y que, en cambio, la mayoría de las percepciones son *percepciones adquiridas* y la mayor parte de los signos lingüísticos son parte del *lenguaje artificial*. De este modo no se multiplican las disposiciones particulares e irreductibles a la hora de explicar la naturaleza humana. Esta preocupación por la economía explicativa ha sido señalada por Lehrer y Smith en este contexto, véase “Reid on Testimony and Perception”, p. 28. Para una explicación diferente, pero no necesariamente inconsistente con la seguida en la presente investigación, véase Buras, “The Function of Sensations in Reid”, pp. 343-344.



nuestros sentidos, los encontraremos muy similares en naturaleza y forma de operar<sup>340</sup>.

Esta es la extensión de los principios del lenguaje al fenómeno del testimonio que se ha mencionado. El último estadio de las sucesivas generalizaciones que Reid emprende. El testimonio es un fenómeno esencialmente lingüístico, y lo proporcionamos y adquirimos mediante el lenguaje articulado en que consiste el *lenguaje artificial*. Tanto el *lenguaje artificial* como la *percepción adquirida* obedecen a principios generales, a diferencia del par *original*, cada uno de cuyos dos elementos son un conjunto de disposiciones naturales *sui generis* irreductible a una disposición más general. Por tanto, puede pensarse que los mismos principios generales que rigen en la *percepción adquirida* y en el *lenguaje artificial* son los principios generales que rigen en la percepción y en el lenguaje como tales. Siendo la capacidad de proporcionar testimonio, “recibir información de nuestros semejantes por medio del lenguaje” —en expresión de Reid— la forma más conspicua del lenguaje, los principios del lenguaje son los que rigen nuestra capacidad de hacernos con creencias por la vía testimonial.

Teniendo clarificados las características del conjunto par {tipo de percepción, tipo de lenguaje} a partir del cual es posible generalizar, el *adquirido*, debido a su extensión con respecto al otro par, se puede pasar al análisis de las dos capacidades epistémicas, especificando en qué son similares y en qué son diferentes. Pues si esclarecemos qué principios generales actúan en la *percepción adquirida* y en el *lenguaje artificial* podremos tener los principios generales que actúan en la percepción y en el testimonio, podremos tener una descripción completa de a qué principios de legitimidad obedece cada capacidad. Es decir, se podrán desvelar los principios epistemológicos que están actuando en nuestra actividad epistémica, en nuestras percepciones y en nuestra forma de hacernos con creencias mediante el testimonio.

---

<sup>340</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 192.

### 3.3.2. El *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*

¿Qué principios generales operan en el *lenguaje artificial* y en la *percepción original*? Este debe ser el primer paso de la generalización. Se deben localizar los principios generales de ambos tipos, para poder pasar luego a generalizarlos para la percepción como tal y para el testimonio como tal.

El primer paso dará como resultado que los principios que operan en la *percepción adquirida* son el *principio de uniformidad de la naturaleza* y el *principio de inducción*<sup>341</sup>. Y que por tanto pueden hacerse más extensivos como los principios generales de la percepción como tal. De la misma forma la generalización a partir de los principios del *lenguaje artificial* nos proporcionará los principios del lenguaje en general y, por extensión, del testimonio en tanto que capacidad epistémica. Estos son para Reid el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*. En la explicación de los principios de *veracidad* y de *credulidad*, Reid llegará a la conclusión de que la mente humana tiene un tipo de anticipación, una expectativa sobre la veracidad de los demás análoga a la anticipación natural e instintiva que tenemos de la continuidad de los fenómenos naturales, y que por tanto tendemos a creer instintivamente a los demás de la misma forma que inevitablemente nos formamos una creencia sobre la existencia de lo percibido. Es decir que ambas tienen principios originales similares que explican su legitimidad.

Reid ya había advertido en el capítulo IV del *Inquiry*, que no es posible el *lenguaje artificial* sin un *lenguaje natural*, aspecto que vuelve a reiterar en la sección xxiv del capítulo VI, señalando la dependencia del par *adquirido* sobre el par *original*. En la sección xxiv, además nos hará prestar atención a otro fenómeno que, para Reid, posibilita el *lenguaje artificial*. No es posible el *lenguaje artificial* sin

---

<sup>341</sup> Que se abordarán más adelante, pues Reid en este primer nivel de la analogía, y al comienzo de la sección xxiv, se detiene en precisar los que corresponden al testimonio.

una confianza instintiva en que cuando aprendemos una palabra, esa misma palabra seguirá significando lo mismo en el futuro. Tenemos experiencia del pasado, podemos constatar de una palabra que *así se ha usado* por parte de los demás seres humanos, pero no tenemos constancia de que *así se seguirá usando* en el futuro<sup>342</sup>. Esta confianza instintiva corre paralela al *lenguaje natural*. Si no es posible la convención lingüística sin un lenguaje previo con el que convenir, tampoco es posible sin una confianza en la continuidad del significado que no proceda de la confianza en un pacto o promesa, pues estos son de suyo fenómenos lingüísticos<sup>343</sup>. Los seres humanos podrían, en principio engañarnos, pero sin embargo los creemos cuando aprendemos el significado de una palabra:

Hay, por lo tanto, en la mente humana, una anticipación temprana, ni derivada de la experiencia, ni de la razón, ni de ningún pacto o promesa, de que nuestros semejantes usarán los mismos signos en el lenguaje cuando tienen los mismos sentimientos<sup>344</sup>.

Para Reid esta “anticipación temprana” es una “especie de presciencia de las acciones humanas”<sup>345</sup>, un aspecto de la constitución

---

<sup>342</sup> “We know by experience, that men *have* used such words to express such things. But all experience is of the *past*, and can, of itself, give no notion or belief of what is *future*. How come we then to believe, and to rely upon it with assurance, that men who have it in their power to do otherwise, will continue to use the same words when they think the same things? Whence comes this knowledge and belief, this foresight we ought rather to call it, of the future and voluntary actions of our fellow-creatures?” *IHM*, VI, xxiv, p. 192 (las cursivas son de Reid). Nótese la cercanía a la concepción humeana de la inducción, que es sugestiva para sostener que Reid piensa que el lenguaje se adquiere de manera inductiva, como han llegado a estimar intérpretes como Van Cleve (véase *infra*, cap. IV, n. 17) o Lehrer y Smith (véase *infra*, cap. IV, n. 38)

<sup>343</sup> De esta forma su argumento acerca de que la confianza no puede venir de un pacto o una promesa es análogo al argumento de que el *lenguaje natural* basa, o sirve para aprender, el *lenguaje artificial* en *IHM*, IV, ii, p. 51 (cfr. *supra*, nn. 19 y 50).

<sup>344</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193.

<sup>345</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193.

humana sin el cual tanto el lenguaje como la instrucción serían imposibles. Hay que notar que esta confianza instintiva no la obtenemos por experiencia, tal como argumenta Reid, pero, y tal como él también especifica, tampoco de la razón<sup>346</sup>. Por tanto, pertenece al tipo de conocimiento que Reid especifica con los términos “primer principio” o “principio original”.

Ante esta tesis de Reid es fácil precipitarse, y ver en ella, como algunos autores sí han estado tentados, una apelación al *principio inductivo* —como se ha adelantado, uno de los principios que gobiernan la percepción, y que consiste, en general, en la disposición básica del razonamiento inductivo— cuando Reid, en cambio, deja claro que es un principio de suyo, original. Coady sugiere que el niño al comprender cómo otros usan los signos artificiales, de alguna manera este opera inductivamente (aunque no deja de reconocer que los dos principios relevantes son los co-principios de *veracidad* y *credulidad*<sup>347</sup>). Van Cleve también sostiene la misma idea: los principios particulares que rigen el *lenguaje natural* pueden aprenderse mediante principios generales como el de inducción<sup>348</sup>. Esto parece cierto, la inducción es una forma por la que podemos aprender que de un signo concreto se sigue un significado concreto. Es de hecho una de las formas en que aprendemos a asociar significados a signos cuando manejamos los signos de la primera clase de signos naturales que distingue Reid, pero en cambio, como se ha visto, no los de la segunda clase, los signos naturales. Aunque hay que precisar que Van Cleve guarda la misma cautela que Coady, pues dice que puede haber otros principios generales, además, no que la inducción juegue un papel central en el aprendizaje del lenguaje<sup>349</sup>. Reid es claro al aseverar que el lenguaje tiene sus principios específicos, y que la “especie de presciencia de las

---

<sup>346</sup> También especifica que no se deriva de ningún pacto o promesa. En relación al fenómeno de la promesa, véase *infra*, cap. VI.

<sup>347</sup> *Testimony*, p. 123.

<sup>348</sup> Van Cleve, “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 58.

<sup>349</sup> Véase *supra*, n. 54, pues el texto de Reid da pie a ello. Van Cleve afirma, por otras razones, que sí lo juega, no obstante. Véase *infra*, cap. IV, n. 17.

acciones humanas” es de suyo una disposición, no una variante de la inducción.

El *lenguaje artificial* presupone, por tanto, como principio, una expectativa acerca de los demás seres humanos, que es creencia instintiva, y esto es porque,

El sabio y benévolo Autor de la Naturaleza, que pretendió que fuéramos criaturas sociales, y que recibiéramos la mayor y la más importante parte de nuestro conocimiento por la información de otros, ha implantado, para estos propósitos, en nuestras naturalezas dos principios que se corresponden uno con otro<sup>350</sup>.

Estos principios son el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*. Estos son los principios generales de la constitución humana que operan en parte en el fenómeno del *lenguaje artificial*, de modo general en el lenguaje, y como este es el vehículo del testimonio puede pensarse que operan también en el fenómeno del testimonio. Reid hace extensivos los principios del *lenguaje artificial*, del lenguaje como tal, al testimonio.

Son dos principios fundamentales para nuestra estructura epistémica, dada la *dependencia de largo alcance que tenemos del testimonio*<sup>351</sup>, reconocida por Reid, al igual que Hume, y son dos principios “implantados en nuestras naturalezas” por el “Autor de la Naturaleza”.

El primero de ellos, el *principio de veracidad*, consiste en la propensión natural que tenemos a contar la verdad:

El primero de estos principios es una propensión a contar la verdad y a usar los signos del lenguaje para transmitir nuestros sentimientos reales. Este principio opera poderosamente incluso en los más grandes mentirosos, porque por una vez que mienten, tienen que contar la verdad cien veces. La verdad prevalece siempre y es el resultado natural

---

<sup>350</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193.

<sup>351</sup> Cfr. *supra*, cap. I, n. 22.

de la mente [natural issue of the mind]. No requiere arte o entrenamiento ni instigación o tentación, únicamente que nos atengamos a un impulso natural. Mentir, por el contrario, es hacer violencia a nuestra naturaleza, y nunca se practica, incluso por los peores hombres, sin alguna tentación. Contar la verdad es como hacer uso de nuestro alimento natural, que lo haremos por apetito, aunque no responda a un fin; pero mentir es como tomar una medicina, que es nauseabunda al gusto y que ningún hombre toma si no es por un fin que de otro modo no podría obtener<sup>352</sup>.

El intérprete contemporáneo no puede por menos que pensar que Reid en esta definición del *principio de veracidad* evita de modo consciente cualquier referencia psicológica o moral. Reid tiene a mano las referencias moralizantes de su contexto cultural —el peculiar movimiento ilustrado escocés, la Iglesia de Escocia, la sociedad escocesa del s. XVIII— que se expresa con términos como “sincerity”, “honesty”, pero se puede observar que, sin embargo, no están presentes en su texto. Lo fundamental es que Reid vincula en esta definición la tendencia a decir la verdad que tienen los seres humanos con la tendencia a usar los signos del lenguaje para “transmitir nuestros sentimientos reales”. Reid está fundamentando la tendencia a decir la verdad en las disposiciones que rigen el lenguaje al generalizar los principios de este último como los principios del testimonio. Como el lenguaje para poder aprenderse y ejercerse necesita de una “presciencia de las acciones humanas”, una confianza instintiva en que los hablantes usan los mismos signos para expresar las mismas cosas, el testimonio necesita que los seres humanos cuenten la verdad, que Reid equipara con “usar los signos del lenguaje para transmitir nuestros sentimientos reales”.

La definición que Reid proporciona del *principio de veracidad* consiste en una tendencia, una disposición, a usar el lenguaje en determinado sentido, a usarlo para transmitir la verdad. Para Reid, usar

---

<sup>352</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193. Nótese el parentesco con la metáfora del emético para el escepticismo en el texto de Geach citado en el capítulo II.

el lenguaje propiamente, al menos en el tipo de uso, o acto, que hoy en día se podría llamar *ilocucionario*, es indicar cómo son las cosas, entre ellas las intenciones o deseos de uno<sup>353</sup>. Por eso en el lenguaje y en la actividad de proporcionar información opera el *principio de veracidad*, de cuya operación no pueden escapar ni aun los grandes mentirosos, porque, como dice Reid, “por una vez que mienten, tienen que contar la verdad cien veces”. Los hablantes ejercen el lenguaje en general usando los mismos signos para los mismos significados, y de la misma forma tanto para los significados de las palabras como para los significados de las expresiones completas. Estas últimas tienden, cuando no se da el caso excepcional de la mentira, a significar aquello para lo que están, la verdad, lo que es el caso.

Por tanto, para Reid la verdad y la mentira no tienen la misma relación con el lenguaje. Mientras que decir la verdad es el uso natural

---

<sup>353</sup> Reid entiende por lenguaje “todos aquellos signos que el género humano usa para comunicar a otros sus pensamientos e intenciones, sus propósitos y deseos”, *IHM*, IV, ii, p. 51. La idea de usar la terminología de J. L. Austin es de Wolterstorff (*Thomas Reid and the Story of Epistemology*, p. 169), pues el término “acto ilocucionario” reúne muy bien la libre referencia a las promesas y a las aserciones que Reid maneja a la hora de hablar del lenguaje. Las posibles conexiones con Austin, autor que por otra parte no fue insensible al fenómeno del testimonio, podrían tener más recorrido. Reid especifica que el *lenguaje natural* sirve para dar expresividad al lenguaje: “It is by natural signs chiefly that we give force and energy to language; and the less language has of them, it is the less expressive and persuasive” *IHM*, IV, ii, p. 52. Reid usa el término “force”, que es idéntico y tiene un sentido muy similar al que luego Austin usará en su famosa distinción entre actos *locucionarios*, *ilocucionarios* y *perlocucionarios*. Para las aproximaciones al fenómeno del testimonio en Austin, las estrictamente epistemológicas, véase “Other Minds”, *Philosophical Papers* (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 76-116, esp. pp. 81-83, en donde Austin trata acerca de otros temas colindantes con el del testimonio que también tienen su paralelo en Reid (el *lenguaje natural* y la adscripción de estados mentales a los demás, sin ir más lejos). Para la cercanía entre Austin y Reid, véase Coady, *Testimony*, p. 26 y pp. 54-56. Es un lugar común entre especialistas en Reid señalar la influencia indirecta en autores del s. XX como Moore, Wittgenstein o Austin (véase, por ejemplo, la introducción de los editores a T. Reid, *Inquiry and Essays*, eds. R. E. Beanblossom y K. Lehrer (Indianapolis: Hackett, 1983)). Mientras que la influencia en Moore está documentada, no es así con Austin.

del lenguaje, mentir por el contrario es hacerle violencia a la naturaleza, al uso natural del lenguaje. Reid dice que si se objetara que a veces decimos la verdad *por* consideraciones morales o políticas, esto no quiere decir que el *principio de veracidad* no sea vinculante, no esté operativo de modo previo, puesto que por una parte los niños se atienen a la verdad mucho antes de aprender a hacer este tipo de consideraciones; y, por otra, percibimos que decir la verdad es nuestra disposición por defecto en la vida cotidiana, cuando reflexionamos y no somos conscientes de que estamos teniendo en cuenta consideraciones morales o políticas<sup>354</sup>.

Esta disposición que opera en nosotros por defecto es una disposición natural, tal como Reid ilustra con la metáfora del apetito. Es decir, nos encontramos ante uno de los principios originales de la mente humana, ante una de las disposiciones básicas que regulan, natural y espontáneamente, nuestro modo de conocer y nuestra conducta.

Van Cleve ha señalado que el hecho de que Reid considerara candidatos para la explicación de por qué decimos la verdad a las consideraciones morales o políticas sugiere que Reid tiene en mente que la veracidad en este contexto significa querer decir lo que uno *cree* que es verdad. Interpretación que queda avalada con el hecho de que para Reid la violencia a la naturaleza no es decir lo *falso*, sino una *mentira*<sup>355</sup>. En efecto, la extensión precisa a la actividad de testimoniar de la necesaria regularidad semántica que necesita un lenguaje, no puede ser decir lo verdadero en el sentido de no equivocarse, de evitar decir, erróneamente, lo que *no* es el caso, sino en decir lo que uno sabe, lo que cree que es verdadero, hacer que una expresión completa sea signo de lo que uno piensa. Esta parece ser la postura de Reid, pues descrita en los términos en los que la interpreta Van Cleve se muestra muy consistente. La postura de Reid es que la veracidad es la disposición natural a decir lo que uno sabe, lo que uno tiene por creencia verdadera,

---

<sup>354</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193.

<sup>355</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 51.



sin embargo, esta postura está entre dos extremos, uno más cerca del concepto de *verdad*, y el otro más cerca del concepto de *creencia*.

El primer extremo consistiría en decir que lo que Reid quiere decir es *más* que eso, pues la expresión fuerte “resultado natural de la mente” (“natural issue of the mind”) del pasaje arriba citado sugiere algo más que simplemente decir lo que uno cree verdadero. Puede sugerir *acertar* siempre y que el hablante termina por decir siempre, o por lo general, lo verdadero (lo que de hecho es verdadero), al modo en que un mecanismo da un resultado esperado. Como se verá más adelante este extremo es la posición de una interpretación autorizada de Reid, la de Wolterstorff. La sugerencia de Van Cleve es que la disposición a la veracidad debe ser algo *menos* que la formidable posibilidad de que por una parte uno diga lo que cree, y por otra, que, además, *resulte* ser verdadero. Si la mentira implica cierta intencionalidad, un intento de desconectar al oyente de la verdad, decir la verdad debe tener algún tipo de componente intencional mínimo por parte del hablante, una conexión entre lo que el hablante hace al decir algo y la relación con la verdad en la que quiere poner al oyente. El oyente no debe ser un usuario del hablante al modo en que uno usa un radar fiable, debe de tener en cuenta algún tipo de intencionalidad por parte del hablante, si el par que estamos manejando no es el de verdadero/falso sino verdad/mentira.

El segundo extremo consistiría en decir que lo que Reid quiere decir es algo *menos* que la postura que Van Cleve quiere interpretar en Reid, y consiste en pensar que lo que el hablante hace cuando habla verazmente es señalar no lo verdadero, sino sus creencias, es decir cuáles son, de hecho, las creencias que él, el hablante, tiene en mente. Esta posición también es sostenida por Wolterstorff. Y es a través de una indicación de Wolterstorff, el uso del concepto contemporáneo de *aserción*, como acto de habla, lo que nos permitirá ver si es de hecho la tesis de Reid o no.

El *principio de veracidad*, el instinto que tenemos para decir la verdad, establece una conexión real entre

[N]uestras palabras y nuestros pensamientos, y de esa manera las primeras se hacen adecuadas para ser signos de los últimos, como no podría ser de otra manera. Y aunque esta conexión está rota en cada ejemplo de mentira y equívoco, al ser estos ejemplos comparativamente escasos, la autoridad del testimonio humano está debilitada por ellos, pero no destruida<sup>356</sup>.

El testimonio fiable proporcionado por un hablante, coincide en gran parte con el uso natural del lenguaje: contar la verdad, hacer que los signos lingüísticos coincidan con lo que son, signos de nuestros pensamientos. Es sintomático que Reid equipare “mentira y equívoco”, significar lo contrario de lo que se piensa y significar *mal* lo que se

---

<sup>356</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 194. Hay que observar que Reid dice “*palabras y pensamientos*”. Como ha dicho Audi (“The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification”, *American Philosophical Quarterly* 34:4 (1997), p. 415), la transmisión testimonial es también necesaria para el aprendizaje de los conceptos, y aunque no es el tipo principal de conocimiento, el proposicional, que es el que se considera normalmente en la epistemología del testimonio, el conocimiento conceptual no deja de ser importante para ver la dependencia que tenemos de esta capacidad para el ejercicio de otras operaciones de la mente o facultades (véase también L. Stevenson “Why Believe What People Say?”, *Synthese* 94:3 (1993), pp. 440-441 para una analogía con la percepción en este aspecto). El mismo punto lo señala Audi en relación a Reid: no hay manera de formar un cuerpo de conocimiento al margen de la instrucción recibida en la infancia, cfr. “Testimony, Credulity, and Veracity”, en *The Epistemology of Testimony*, p. 36 y p. 48, n. 15. Y del mismo modo ha sido afirmado por Coady en relación a Reid: “Even where we can look again it cannot be decided a priori that we should trust our senses against the testimony of others. This is so because agreement with the perceptions of others is a prime test of the publicity of what is apparently perceived. Such an agreement can often be evidenced only by testimony (though it can sometimes be behaviourally indicated by ‘natural language’ or by other actions). The picture is thus very complex and can be complicated further if we hold that many (some would say, all) of the concepts in terms of which we make perceptual judgements are socially provided”, *Testimony*, p. 129. Coady, además, señala, en otro contexto, que precisamente las distinciones conceptuales que se pueden hacer en un lenguaje y no en otro tienen esta explicación, ya que forjamos nuestro mundo a través de inevitables disposiciones naturales pero, en gran medida, esto “it is also a matter of communal orientations and interests which each of us discovers by trusting the judgements, reactions, and trainings of others”, *Testimony*, p. 170.

piensa<sup>357</sup>. El caso paradigmático de contar la verdad, según Reid, no sería contar la verdad por una razón, sino hacer uso natural del lenguaje, o incluso más específicamente, del habla<sup>358</sup>.

El *principio de veracidad* proporciona por tanto una conexión regular entre el signo y lo significado, pero no de una manera extrínseca, sino haciendo que el lenguaje, los signos, se empleen de modo no violento, de manera natural, que sean expresivos de lo que uno piensa que es el caso. B. Williams ha descrito el fenómeno en términos contemporáneos:

Podemos escoger el caso más simple, verdades perceptuales obvias: si una persona que habla un lenguaje que le permite formar la oración *O* se enfrenta a una situación en la que *O* es plenamente verdadera, entrará en un estado en el que está dispuesta a decir *O* si, por ejemplo, se le pregunta acerca de esa situación. Esta es una disposición que necesitará inhibir si quiere confundir a la gente y no es una que pueda cambiar a voluntad<sup>359</sup>.

---

<sup>357</sup> Intencionadamente. La palabra que usa Reid para “equivoco” es “equivocation”. Reid impartió clases de retórica en Glasgow, en las dos ocasiones que usa en el *Inquiry* esta expresión parece referirse al uso deliberado de la ambigüedad en la figura del equivoco.

<sup>358</sup> Como ha mostrado B. Williams, la intencionalidad del hablante veraz no tiene por qué ser una intencionalidad simétrica a la del mendaz, véase *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton: Princeton University Press, 2002), pp. 73-75. Dice Williams: “Sincerity at the most basic level is simply openness, a lack of inhibition. Insincerity requires me to adjust the content of what I say” (p. 75). Sin embargo, el uso espontáneo, natural, del lenguaje, sin las complicaciones intencionales de la mentira, no por ello implica ausencia de algún componente intencional mínimo, que vincule creencia y verdad de una manera no externa. Esto no lo deja claro Williams en su planteamiento, en cambio. Si no fuera así no habría manera de distinguir la mera expresividad lingüística del acto de incoar una aserción. D. Owens ha percibido la cercanía entre la postura de Reid y la de Williams con respecto a este asunto en “Testimony and Assertion”, *Philosophical Studies* 130:1 (2006), p. 110.

<sup>359</sup> *Truth and Truthfulness*, p. 81.

Ahora bien, Reid especifica que este principio se corresponde con otro, el *principio de credulidad*<sup>360</sup>. Reid establece como segundo principio el *principio de credulidad*:

Otro principio original implantado en nosotros por el Ser Supremo es una disposición a confiar en la veracidad de otros y en creer en lo que nos cuentan. Esta es la contraparte del primero, y al igual que este último puede llamarse el *principio de veracidad*, debemos, en ausencia de un nombre más apropiado, llamar a aquel el *principio de credulidad*. Este es ilimitado en los niños, hasta que se encuentran con ejemplos de engaño y falsedad, y retiene un considerable grado de fuerza durante la vida<sup>361</sup>.

El *principio de credulidad* es la contrapartida del de *veracidad* porque no sólo es necesario que la gente diga la verdad, sino que es también necesario que la gente crea a los demás. Sólo si decimos la verdad y *además* se nos cree el testimonio es un canal epistémico con el que podemos contar y una capacidad interesante<sup>362</sup>. Que este segundo principio sea la contraparte del *principio de veracidad* significa que

---

<sup>360</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193. La expresión reidiana para decir que los dos principios se corresponden uno con otro es “tally with each other”. “To tally” se puede traducir por “concordar” o “corresponderse”, pero más en el sentido de “dos caras de la misma moneda” que en el sentido de dos realidades diferentes que son consistentes. Dos cosas consistentes pueden existir una sin la otra, el verbo “to tally” es más fuerte.

<sup>361</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 194.

<sup>362</sup> El síndrome de Casandra, y la propia tragedia de Casandra, apuntan a este fenómeno: no basta con decir la verdad, pues para que testimoniar pueda funcionar como canal epistémico hace falta además credibilidad para uno o credulidad en los demás. El hecho de que cuando no se da esto último la propia veracidad infructuosa se sienta como tragedia es indicio de la *natural* concordia o correspondencia de ambos principios. Este asunto no es la trama exagerada de ningún experimento mental al gusto de la filosofía analítica, hoy en día el fenómeno de las “noticias falsas” en los medios de expresión digital ha producido un auténtico síndrome de Casandra entre los medios de comunicación institucionalizados (prensa, TV, etc.). Véase *infra*, cap. VII, n. 8 y cap. X, n. 15 para el estudio filosófico de las corruptelas del testimonio como las “pamplinas” y las “pamplinas”, que han estudiado, respectivamente, M. Black y H. Frankfurt.

mientras que el primero actúa en el hablante llevándolo de modo natural a indicar cómo piensa él que son las cosas, expresando sus creencias, el segundo hace que el oyente obtenga estas mismas creencias. El *principio de credulidad* es aquella disposición por la que el sujeto epistémico se hace, mediante el testimonio, un conjunto de creencias propias. En este sentido resulta importante esclarecer si su contraparte, el *principio de veracidad*, debe interpretarse cerca del primero de los extremos señalados —como una tendencia a acertar que tienen los hablantes— o describiendo cierta relación natural intrínseca con la verdad y las capacidades epistémicas del hablante, esto es, conteniendo algún componente intencional. Pues dependiendo de una posibilidad u otra, el *principio de credulidad* no tiene el mismo sentido.

Por otra parte, como ha subrayado Van Cleve, es esencial comprender el *principio de credulidad* como un principio generador de creencias, pues la ventaja de este principio debe ser que el sujeto que recibe el testimonio pase a creer lo que dice el que lo proporciona, no a creer que el que lo proporciona tiene la creencia expresada<sup>363</sup>. Y en este sentido deja claro que su contraparte, el *principio de veracidad*, debe ser algo más que indicar las propias creencias, el segundo extremo señalado arriba como posible en la interpretación del *principio de veracidad*.

Ahora bien, si el *principio de veracidad* describe la disposición natural que tenemos para el uso del lenguaje, queda ver por qué el *principio de credulidad* es su contraparte desde este punto de vista. Como también ha dicho Van Cleve si en virtud de la veracidad se nos da una conexión significativa fiable, “en virtud de la credulidad creemos en la cosa significada cuando aprehendemos el signo”<sup>364</sup>. Van Cleve proporciona la pista para entender el *principio de credulidad* a la luz de la concepción semántica de Reid, el *principio de credulidad* es trasunto en el lado del lenguaje y del testimonio del mismo principio que en el fenómeno de la percepción hace que un signo natural —la

---

<sup>363</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 52.

<sup>364</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 58.

sensación— vaya acompañado de la creencia en la existencia de la cosa significada. Si en la percepción junto con el signo (la sensación) debe darse la concepción de la cosa significada y además la creencia en la existencia en aquello que se percibe, en el testimonio también se da esto último, sólo que de modo diferente a cómo es en la percepción, es decir no una irresistible creencia en la existencia de la cosa significada, sino, en este caso, resistible, hasta cierto punto, por la experiencia del engaño y la falsedad.

Se desvela así, como colofón del primer nivel de la analogía reidiana entre percepción y lenguaje, los dos principios que rigen la capacidad testimonial. Nuestras capacidades epistémicas para percibir las cosas y para ser informados por nuestros semejantes tienen fundamentos análogos. Ambas capacidades operan con signos, y por tanto en cada operación de cada capacidad cabe distinguir el signo, la concepción de la cosa significada y la creencia en la cosa significada. La percepción tiene como forma más conspicua la *percepción adquirida*, mediante la que pasamos a darnos cuenta de las cosas externas mediante una operación que consiste en interpretar la sensación como un signo de una cualidad de las cosas. El significado de la sensación está establecido por naturaleza y es adquirido mediante la experiencia. El lenguaje tiene como forma más conspicua el *lenguaje artificial*, mediante el que comprendemos significados que los seres humanos han establecido para las palabras.

En ambas capacidades operan principios generales de la constitución humana, entre otras similitudes, y estos principios generales son similares. Para el lenguaje, estos son el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*, estos mismos principios son los del testimonio.

Reid culmina el primer nivel de su analogía de modo precipitado. No aclara qué principios de la *percepción adquirida* son con precisión aquellos para los que ha encontrado analogía en el *principio de veracidad* y en el *principio de credulidad*. Esto se desvela en el segundo nivel de su analogía, que Reid establece en la última parte de la sección xxiv. Sin embargo, para emprender el segundo nivel de la analogía hay

que tener claros todos los aspectos del primer nivel. Dentro del primer nivel de la analogía, no queda claro en una primera lectura, todos los aspectos de la interpretación de los signos artificiales en la actividad lingüística a la luz de su concepción semántica. Sabemos que la sensación es, dentro de la percepción, el signo, y que puede interpretar el papel de signo completamente porque le acompañan los otros dos elementos: la concepción de lo significado, y la —irresistible, en el caso de la percepción— creencia en la existencia de lo significado. Se ha adelantado arriba que Van Cleve localiza para el caso del testimonio esto último en el *principio de credulidad*. Aun así, faltan muchos elementos para completar la analogía. Si para que se dé la percepción hacen falta tres elementos: el signo (la sensación), la concepción de lo significado y la creencia de lo significado, faltan por desvelar dos elementos: ¿Qué desempeña el papel de la concepción de lo significado en el caso del lenguaje? ¿Qué desempeña el mismo papel que la sensación, el de signo, en el caso del lenguaje?

La perplejidad aparece por dos razones. En primer lugar, porque, aunque Reid establece una analogía precisa entre el “testimonio de la naturaleza” y el “testimonio de los hombres”, no obstante, para el primer analogado ha distinguido la unidad operativa mínima —intencional— de este tipo de “testimonio”, es decir de la actividad que en general desempeñan nuestros sentidos, la percepción, mientras que no lo ha hecho para el segundo analogado. Cuando se refiere al lenguaje, lo hace como “lenguaje”, con el nombre de la capacidad, lo que sería equivalente a “experiencia” o “los sentidos”, en el otro analogado, el del “testimonio de la naturaleza”. Reid no proporciona una unidad mínima operativa —intencional— que fuera el equivalente de la percepción, como *operación de la mente*<sup>365</sup>, para el lenguaje. En segundo lugar, Reid aborda la percepción desde el punto de vista del sujeto epistémico como tal, como receptor de información. Sin embargo, hay aspectos del lenguaje que aborda desde el sujeto emisor,

---

<sup>365</sup> “Como se verá en el capítulo VI, Reid soluciona este asunto en los *Essays*, al distinguir entre “operaciones solitarias de la mente” y “operaciones sociales de la mente”, y termina denominando “testimonio” a la operación, no sólo a la capacidad.

el hablante, como el *principio de veracidad*, y otros desde el sujeto epistémico en sentido estricto, el receptor, el oyente.

Hace falta encontrar, por tanto, primero una unidad operativa mínima, equivalente a la percepción para el lenguaje. Luego, desglosar en el estudio anatómico de esta unidad operativa mínima todos los aspectos de la concepción semántica y, finalmente, ser preciso en señalar qué cae dentro del sujeto epistémico como tal, el oyente, para poder dilucidar del todo la analogía reidiana. Sólo entonces se podrá abordar la comparación, de lleno, entre los principios que gobiernan la percepción y los que gobiernan el testimonio, el segundo nivel de la analogía reidiana.

Afortunadamente Van Cleve proporciona una pista para poder detectar la unidad operativa mínima en el caso del testimonio. Dice Van Cleve que para que puedan ser verdad las afirmaciones de que la regularidad en el uso de un signo para un significado la proporciona el *principio de veracidad*, y que la creencia en lo significado cuando entendemos un signo la proporciona su co-principio el de *credulidad*, hay que sostener que,

[L]os signos deben ser aserciones de proposiciones más que preferencia de palabras. No hay principios “implantados en nuestra naturaleza” mediante los cuales las meras palabras signifiquen cierto estado de cosas o nos induzcan a creer en él<sup>366</sup>.

Es la “aserción de una proposición” el concepto que puede manejarse para poder dar cuenta de los dos principios y aclarar por completo la analogía con la percepción. El concepto contemporáneo del acto de habla denominado *aserción* es una de las formas más conspicuas del habla, y es, además, “recibir información de nuestros semejantes” —la definición reidiana del testimonio— uno de los usos más generales de este acto de habla.

Puede hacerse más transparente la analogía, y todo el alcance de la propuesta reidiana, si se maneja el concepto contemporáneo, en todo

---

<sup>366</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 58.



su alcance, de la aserción como tipo de acto de habla empleado implícitamente por Reid, y se analiza la operación de la aserción en términos análogos a como se ha analizado la operación de la percepción. Esta labor se lleva a cabo en el capítulo siguiente y tiene como resultado que los dos principios se ajustan, mucho más a lo que Reid tiene en mente de lo que se pueda pensar, con su concepción semántica.



## Capítulo IV

### La noción reidiana de testimonio a la luz del concepto de aserción

En el capítulo anterior se ha trazado la ruta que lleva a Reid desde su teoría de la percepción hasta la descripción de los principios que rigen la capacidad epistémica del testimonio. La aplicación consistente de su concepción semántica a lo que Reid denomina “canales”, la percepción y el testimonio, basándose en el hecho de que la naturaleza nos capacita para operar con signos en ambos casos —signos de diferentes clases— da como resultado el descubrimiento de los dos co-principios del testimonio. En el lenguaje, y por extensión en el fenómeno del testimonio, debe darse una regularidad en la conexión entre signo y significado, para que pueda ser posible tanto el fenómeno del aprendizaje como el de la transmisión testimonial. Este es el *principio de veracidad*. Este principio concuerda con la disposición del oyente a formarse una creencia en la existencia de lo significado por parte del hablante. Este es el *principio de credulidad*.

Para poder explicar cómo cada uno de los dos principios surgen de la analogía estricta entre percepción y testimonio, es decir de cómo se aplica a ambos casos la concepción semántica de Reid, es conveniente estudiarlos como componentes de una unidad operativa de la mente, una operación de la mente, análoga a la de percepción para la capacidad epistémica que nos proporcionan los sentidos. Esta unidad es lo que hoy en día conocemos como *aserción*. Un acto de habla específico.

Se sostendrá que para dar cuenta de la consistencia de las tesis de Reid es imprescindible suponer que Reid tiene una noción —poco articulada e implícita en el *Inquiry*, luego explícita en los *Essays*— de la aserción. La aserción es un concepto que da luz a la postura de Reid como análogo de la *percepción adquirida*, que el término excesivamente general de *lenguaje artificial*.

Al estudiar los principios reidianos del testimonio dentro del esquema de la aserción, se puede ver que los tres componentes de la concepción semántica —el signo, la concepción de lo significado y la creencia en la existencia de lo significado— se pueden encontrar en un estricto paralelismo en el caso del testimonio. Si ya se adelantó en el capítulo anterior que Van Cleve descubre que el *principio de credulidad* es el equivalente en el caso del testimonio a la disposición en la creencia de la existencia de la cualidad percibida, lo significado, en este capítulo se concluirá que de igual forma podemos encontrar el signo, en sentido estricto, en la preferencia del hablante, y la concepción de lo significado en el *principio de veracidad*. Hasta ahora la crítica ha prestado atención al papel desempeñado por el *principio de veracidad* en el hablante, reduciendo el principio activo en el oyente al *principio de credulidad*. Sin embargo, si se rompe la simetría veracidad/hablante y credulidad/oyente, se puede observar que el *principio de veracidad* actúa tanto en el hablante como en el oyente, se comprende el papel de generación de comprensión, de sentido, de concepción, que tiene el *principio de veracidad* en el oyente, y cómo, así, la concepción semántica está aplicada en todos sus elementos y se evitan interpretaciones complejas de la postura reidiana.

Finalmente, se destacará que la articulación de los tres elementos en el acto de habla de la aserción no dista de la que se hace en el caso de la *percepción adquirida*. En la *percepción adquirida* no se da un proceso inferencial, la *percepción adquirida* proporciona un acceso directo a lo percibido, aunque sí con cierta mediación de la *percepción original*. De igual modo, tampoco se da ningún tipo de inferencia en el caso de la aserción, y esta proporciona al oyente noticia mediada, pero directa, de la realidad. Descrita así la aserción testimonial, y cómo concuerdan sus principios en esta operación, se puede pasar a estudiar el fenómeno de la justificación de las creencias testimoniales en el capítulo siguiente.

#### 4.1. La aserción como instrumento para comprender el funcionamiento de los dos co-principios del testimonio

Se mencionó en el capítulo anterior la idea de Van Cleve de que la “aserción de una proposición” es lo que debe ser signo, en lugar de la mera preferencia de palabras, para explicar tanto la generación del significado como la generación de creencias en el acto de testimoniar. Este parece ser un buen camino para comprender el acto de dar y recibir testimonio por tres razones. En primer lugar por una razón general, que alcanza a cualquier epistemología del testimonio, pues como ha escrito Owens, “cualquier epistemología del testimonio presupone alguna explicación de la aserción y del papel que interpreta en el testimonio”<sup>367</sup>. En segundo lugar por una razón que atañe a cómo debe interpretarse a Reid para dar razón de su postura, y que se aborda a continuación. En tercer lugar porque Reid, y esto se analiza con detalle en el capítulo VI de la presente investigación, tiene una noción explícita muy cercana a la contemporánea de *acto de habla*, de la cual es un tipo la aserción.

Van Cleve sigue a Wolterstorff en su idea de apuntar a la aserción como instrumento para comprender a Reid. Wolterstorff precisa que Reid en el contexto de la sección xxiv, y con respecto al papel que interpreta el hablante, entiende que una mera preferencia no es un signo como tal de lo que uno cree, sino que una preferencia hecha de una cierta manera y en determinadas circunstancias es lo que cuenta como signo de lo que uno cree<sup>368</sup>. Esto es, es la aserción (“asserting that”) lo que es signo de una creencia, y por tanto lo que está sujeto al *principio de veracidad*. Un testimonio se correspondería para Reid con el tipo de acto de habla de la aserción, con el que el hablante expresa *en público*

---

<sup>367</sup> Owens, “Testimony and Assertion”, p. 105. Owens maneja un concepto de *indicación*, a la hora de contrastar las nociones de *indicar una creencia propia* frente a meramente *expresar una creencia* que no deja de tener cierto parecido de familia con la noción reidiana de signo, que se ha asimilado, precisamente en la presente investigación, a la de indicio o indicación, véase pp. 106 y ss.

<sup>368</sup> *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, pp. 169-170.

una *creencia que él cree verdadera* y con la que intenta completar el repertorio de creencias verdaderas de los demás<sup>369</sup>.

Wolterstorff al diferenciar entre preferencia y aserción y relacionar esta última con el concepto reidiano de signo abre un camino para una interpretación minuciosa de cómo Reid aplica la concepción semántica del conocimiento al caso del testimonio. Tomando prestada tanto la distinción de Wolterstorff como su hallazgo de que el acto testimonial como signo queda clarificado si se emplea el concepto de aserción, puede sugerirse la siguiente interpretación de cómo funciona el lenguaje a la luz de la concepción semántica de Reid.

En la percepción, como se ha visto, la sensación, interpreta el papel de signo. Se aclaró que la sensación es signo, y que la percepción es la operación en la que la sensación se interpreta, es decir se da siempre, y de modo directo, sin inferencias, con una concepción de la cualidad sentida —lo significado— y una creencia en su existencia. La percepción es una sensación interpretada. De la misma forma puede aventurarse la siguiente descripción del acto testimonial. Wolterstorff parece tener razón, es la aserción lo que debe concebirse como signo, en el caso del testimonio, pero como signo ya interpretado, al igual que la percepción es la sensación interpretada. Lo que debe figurar como signo en sentido estricto es la preferencia del hablante. La preferencia del hablante es al testimonio lo que la sensación es a la experiencia. Y cuando la preferencia se interpreta —se comprende— por parte del oyente, el oyente participa en el acto de habla de la aserción, de la misma forma que cuando la sensación se interpreta se da la operación de la percepción.

---

<sup>369</sup> Un tipo de intencionalidad que aclarará en los *Essays*, pero que sólo aparece implícitamente en el *Inquiry* cuando habla de la fiabilidad de padres y tutores y del fenómeno de la educación. Véase *infra*. Por otra parte, Wolterstorff sigue la tradición iniciada por Coady (*Testimony*, pp. 23-27) de usar la teoría de los actos de habla para el análisis del testimonio. Coady mismo maneja un concepto de aserción ancho que abarca lo que, en un estudio más detallado, podría clasificarse como actos de habla diferentes o una clase y sus sub-clases: la aserción, el acto de aseverar, afirmar, advertir o informar, cfr. *Testimony*, p. 154.

Para que esto pudiera ser así se deben dar en el caso de la aserción los otros dos componentes que, junto con la presentación del signo, componen la mínima unidad, operativa, dotada de contenido semántico, que la hagan equivalente a la percepción. Estos deben ser, siguiendo el paralelismo con la percepción, la concepción de lo significado por la preferencia, y una creencia en la existencia de lo significado por la preferencia.

Ahora bien, ¿en qué podría consistir la concepción de lo significado por la preferencia del hablante? En el caso de la percepción es fácil ver que lo significado consiste en una noción de la cualidad sentida, el qué cosa es lo que uno siente. En el caso de la aserción puede deducirse de los textos del *Inquiry*, aunque afortunadamente en su obra posterior, en los *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Reid da una respuesta explícita. Si Reid llama a la noción de lo sentido simple aprehensión, entonces puede colegirse, por lo dicho en el *Inquiry* que la noción de lo significado por la preferencia también es un tipo de aprehensión. Se puede deducir que la noción de lo significado en el caso de la aserción es la aprehensión de la proposición contenida en la preferencia, la aprehensión del contenido proposicional de lo proferido. Es decir, la noción de lo significado vendría a ser la comprensión de lo dicho por el hablante, la comprensión de la preferencia, lo que hoy en día llamamos captar el sentido de la proposición proferida. Sin embargo, los *Essays* ahorran al intérprete el trabajo deductivo, pues Reid es claro con respecto a este asunto. Justo en el capítulo en el que aborda la operación mental de la concepción, y tras advertir que no hay operación mental —la percepción entre ellas— sin que se dé la concepción de la cosa significada dice:

Como todas las operaciones de la mente están expresadas en un lenguaje todo el mundo sabe que una cosa es comprender lo que se dice, concebir o comprender su significado, ya sea de una palabra, una oración o un discurso; y que otra cosa es, en cambio, juzgar la misma, asentir o disentir, ser persuadido o removido. La primera es simple

aprehensión, y se puede dar sin la última, pero la última no se puede dar sin la primera<sup>370</sup>.

En este texto queda claro que Reid entiende por comprensión de los términos lingüísticos —una oración completa incluida— la simple aprehensión de lo significado. Captar el significado de lo dicho, la comprensión lingüística, es un caso para Reid de aprehender lo significado, hacerse con una noción de lo significado. Es más, Reid en este texto, nos proporciona un contraste justo con el otro elemento que se da en la interpretación de un signo, la creencia en la existencia de lo significado. Dice que una cosa es comprender lo que se dice, y otra muy diferente hacerse con una creencia en la existencia de lo dicho, juzgar, asentir o disentir, aceptar o no lo dicho. Exponiendo así para el caso del lenguaje —la aserción— la misma disección anatómica en tres componentes que su concepción semántica prescribe para la percepción.

En una aserción testimonial debe darse, de igual forma, de modo natural y directo o no inferencial tanto la comprensión de lo que dice el hablante —la noción de lo significado— como una creencia en que lo que dice, lo que significa, es así, existe. Esto último es aceptar lo comprendido como parte de las creencias propias.

En el primer componente, la concepción de lo dicho, la comprensión, se puede detectar la tendencia que describe el *principio de veracidad*. En el segundo, la creencia en la existencia de lo significado, se puede detectar —como ha visto Van Cleve— la tendencia que describe el *principio de credulidad*. Y de la misma forma

---

<sup>370</sup> *EIP*, IV, i, p. 296. En *EIP*, VI, i, p. 408 donde aborda la facultad del juicio, esto es, la capacidad de generarse creencias, dice: “Although there can be no judgment without a conception of the things about which we judge; yet conception may be without any judgment. Judgment can be expressed by a proposition only, and a proposition is a complete sentence; but simple apprehension may be expressed by a word or words, which make no complete sentence. When simple apprehension is employed about a proposition, every man knows that it is one thing to apprehend a proposition, that is, to conceive what it means; but it is quite another thing to judge it to be true or false”.



que no se da la creencia en la existencia de lo significado sin una concepción del mismo, no se da el *principio de credulidad* sin el *principio de veracidad*, una disposición sin la otra.

Sin embargo, este elegante esquema no está exento de complicaciones. Otra precisión que hace Wolterstorff es que, siguiendo a Reid, cuando uno comprende una aserción, y la acepta como testimonio, no sólo piensa que *el hablante cree que p* —que también— sino que uno pasa a *creer que p*. Wolterstorff detecta que en el caso de la aserción nos enfrentamos a más de un tipo de creencia, pues no es lo mismo, para el oyente, *creer que el hablante cree que p*, y *creer que p*. El procedimiento testimonial es interesante por este último tipo de creencias, sin embargo no debe obviarse el primer tipo, pues al fin y al cabo uno cree que *p*, *porque* el hablante cree que *p* y se lo cuenta a uno<sup>371</sup>.

Sin embargo, Wolterstorff a la hora de realizar la última precisión indicada, afirma que Reid mezcla ambos aspectos: *creer que el hablante cree que p*, por un lado, y, por otro, *creer que p* por parte del oyente, y que aunque era de esperar que lo aclarara (ya que, tal como Reid anuncia, lo que parece estar desentrañando es la analogía entre percepción y testimonio, y por tanto cómo pasamos a creer en determinado estado de cosas mediante ambos canales) en el fondo Reid está más interesado por los principios que operan detrás del testimonio en la sección xxiv que en llevar el análisis hasta el último detalle<sup>372</sup>.

---

<sup>371</sup> Anscombe para abordar con precisión el asunto del testimonio emplea la expresión “creer a alguien”, para indicar que el fenómeno de la credulidad testimonial debe obedecer a esto, y no a que averigüemos sobre la base de lo que dice el hablante lo que son las cosas pero sin tomar como fundamento la verdad de lo que dice el hablante, por ejemplo, que captemos la verdad porque un hablante mentiroso es un incompetente en decir mentiras, cfr. “What Is It to Believe Someone?”, pp. 1-10.

<sup>372</sup> Cfr. Wolterstorff, *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, p. 172. Es posible que Wolterstorff tenga razón, ya que Reid podría ser más claro y específico, dando por válido que, al contrario que en el *paper* anglo-americano del s. XX, no sea una ventaja un rasgo de estilo de la ensayística del s. XVIII, y especialmente de la Ilustración Escocesa, que es ahorrar al lector disquisiciones innecesarias. El hecho de

Reid parece que, en efecto, es ambiguo pues dice que el lenguaje es signo de “nuestros sentimientos reales”<sup>373</sup> y que le sirve a uno para “comunicar a otros sus pensamientos e intenciones, sus propósitos y deseos”<sup>374</sup>, tanto como que las informaciones recibidas “producen el conocimiento y la creencia en las cosas significadas”<sup>375</sup>. Es decir, emplea expresiones que nos hacen pensar que la aserción nos induce a

---

ser sintéticos en muchos aspectos explica a veces las ambigüedades de Hume y Reid. Pero es importante tener en cuenta que Hume pasa del modelo de texto filosófico del Tratado (*Treatise*) al de la Investigación o Indagación (*Enquiry*), y Reid partió de este (*Inquiry*) para pasar al similar del Ensayo (*Essays*). Exceptuando el *Treatise* del primero, el modelo de texto filosófico en la Ilustración Escocesa era el del ensayo – incluso cuando se editaba material que procedía de lecciones universitarias. Esto es importante, porque está en sintonía con el hecho de que el testimonio fuese un fenómeno importante para toda la generación de ilustrados escoceses (al igual que el tema mayor del escepticismo). Los autores de la Ilustración Escocesa vivían en una sociedad donde estaban entrelazadas una cultura de caballeros y una de investigadores universitarios, con un vocabulario y una serie de prejuicios y costumbres compartidos. En un ambiente así la cantidad de asuntos que se dan *por supuestos* puede ser inmensa, entre ellas *la confianza en la veracidad de los demás*. También es importante porque tiene que ver con el hecho de que Reid piense que las afirmaciones científicas parecen ser un tipo de aserción que se da una con una cautela especial, que sería la propia de algo que está en proceso de *investigación*, indagación (de hecho un juicio público diferente del testimonio). Para este contexto véase R. Emerson, “The Contexts of the Scottish Enlightenment” y P. Wood, “Science in the Scottish Enlightenment”, en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, pp. 9-30 y pp. 94-116; y, para una visión que matiza la unidad de presupuestos y propósitos de los ilustrados escoceses y, a la vez, que profundiza en el concepto de investigación e indagación racional y en cómo estas están incorporadas a determinado tipo de relaciones sociales, véase MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), pp. 207-259. Estos aspectos se abordan en relación a la noción de justificación en el capítulo XI de la presente investigación. La concisión de Reid en su epistemología del testimonio es señalada por Houston, “Testimony Contrasted with Judgement and Opinion”, p. 51, que precisamente llama la atención sobre la diferencia entre la aserción testimonial y las afirmaciones científicas. Para las diferencias entre testimonio (o aserción) y juicio público (o afirmación/estimación de un experto) véase *infra*, cap. VI.

<sup>373</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193.

<sup>374</sup> *IHM*, IV, ii, p. 51.

<sup>375</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 192.

*creer que el hablante cree que p*, y otras veces emplea expresiones que nos hacen pensar que la aserción no induce a *creer que p*.

Por otra parte, Wolterstorff afirma que para Reid la aserción es signo de la *creencia del hablante*. Es decir, la aserción nos lleva primariamente a *creer que el hablante cree que p*. Quedaría por explicar, entonces, varios aspectos. ¿De qué es la noción de lo significado? ¿Qué comprendemos cuando comprendemos en el acto de aserción una preferencia? ¿Simplemente una creencia del hablante? Y, en consecuencia, ¿qué creencia desarrollamos junto con la concepción de lo significado? ¿Qué, efectivamente, el hablante tiene tal creencia? Pero entonces, ¿por qué Reid a veces hace referencia a la aserción como algo que induce a *creer que p*? ¿Y a partir de qué se forma el oyente una creencia, la creencia propia de cómo son las cosas? ¿A partir de una inferencia?

La aparente ambigüedad detectada por Wolterstorff ayuda a articular los componentes (que no los pasos de un proceso inferencial, como se verá) que se dan para Reid en el fenómeno del testimonio, el caso de la aserción testimonial. Y con estos se puede emprender el análisis que Wolterstorff dice que Reid no emprende, y ver si casa o no con las tesis mantenidas por Reid. Para hacerlo y mantener la fidelidad a Reid, en este análisis debería seguirse en sentido estricto el paralelismo con la percepción. Es decir, debería seguirse con rigor la idea de que la aserción, tanto efectuada por parte del hablante como interpretada por parte del oyente es un signo interpretado, al modo en que la percepción es un signo interpretado. Que junto con el signo se da la concepción de lo significado y la creencia en la existencia de lo significado. Comprobar si es compatible, en Reid, el hecho de que lo significado sea la creencia del hablante (“nuestros sentimientos reales”) como que sea la realidad descrita por el hablante (“producen el conocimiento y la creencia en las cosas significadas”) y proporcionar una interpretación precisa de los co-principios de *veracidad* y *credulidad*. Los componentes de este análisis vendrían a ser los siguientes: *caeteris paribus*, si el hablante *dice que p*, entonces (i) *el*

*hablante cree que p*, y, entonces, (ii) *el oyente interpreta que el hablante cree que p*, y (iii) *el oyente cree que p*.

**4.1.1. *El hablante cree que p y dice que p: la aserción, tipo de acto de habla básico del testimonio, está regulada por el principio de veracidad y es por tanto para el hablante expresión de sus creencias porque consiste en el uso natural del lenguaje***

En el estudio de este componente se verá que el *principio de veracidad* regula la aserción en el hablante. El *principio de veracidad* hace que el hablante sea regular en el establecimiento de la conexión entre un signo y su significado. Esta regularidad se da en dos niveles, el nivel de la competencia lingüística y el nivel de la expresión de sus creencias. El nivel de la expresión de las creencias del hablante muestra que el acceso del oyente a lo significado por el hablante, la realidad testimoniada, aunque es directo —no inferencial— sí está mediado, esto es, media la creencia del hablante.

Si un hablante testimonia a un oyente, que le ha preguntado por el tiempo en Segovia, que “ha nevado durante todo el día y el viento helaba” es patente que el hablante no se está refiriendo a sus creencias o intuiciones sobre el infernal tiempo de Segovia. A lo que se está refiriendo el hablante es al tiempo de Segovia, un estado de cosas, no a un estado de sus creencias. Sin embargo, es frecuente en el lenguaje que usamos para proporcionar testimonio emplear verbos de conocimiento (al menos en las lenguas occidentales), que parecen complicar el asunto: “sé que...”, “me cuentan que...”, “¿sabes qué...?”, “mira, yo creo que...”. Esto parece complicar el asunto, pues puede dar a entender que nuestra intención al usar esas expresiones es sobre todo atraer la atención del oyente a nuestros pensamientos. Sin embargo, es muy útil para aclarar en qué sentido concreto una aserción *se refiere a* una creencia.

Hay una diferencia entre decir “tengo la firme creencia de que mi padre es un asesino”, dicho en el diván del psiquiatra, y “tengo la firme

creencia que mi padre es un asesino”, dicho en la comisaría. En ambos casos uno afirma tener una creencia, pero en sentidos completamente distintos. En el primer caso uno está llamando la atención sobre un desarreglo en su repertorio de creencias, en el otro uno está llamando la atención sobre un desarreglo en el mundo. En un caso uno se está *refiriendo* a sus creencias, sus creencias son el *objeto* de la aserción. En el otro uno se está *refiriendo* a los estados de cosas en el mundo, el *objeto* de la aserción son los estados de cosas. Las expresiones “creer”, “pensar”, “darse cuenta”, “pensamiento”, “creencia”, etc., de hecho se usan a menudo como introductoras de aserciones, a veces de modo retórico, en la superficie, para suavizar un contenido especialmente fuerte (como cuando sustituimos “te equivocas” por “creo que te equivocas”) y a veces, de manera más profunda, indicando un determinado grado de fuerza asertórica que califica el acto de habla (como cuando decimos “por lo que hasta ahora he visto este equipo no está motivado”, en lugar de “este equipo no está motivado”). Pero en cualquier caso siempre tenemos claro cuándo uno está hablando de sus creencias, como tal, y cuándo no, cuándo el objeto de la aserción es mi creencia o los estados de cosas<sup>376</sup>.

Ahora bien, en los ejemplos arriba expuestos, tanto para el psiquiatra como para el policía de la comisaría, queda claro que quien tiene la creencia soy yo. Para el oyente queda claro que el hablante tiene estas creencias, aun si en los casos arriba expuestos no hubiera empleado la fórmula “tengo la firme creencia”. Y esto es porque típicamente las aserciones son *expresiones* de nuestras creencias. Sin embargo, que sean expresiones de nuestras creencias no significa que el *objeto* al que apuntan nuestras aserciones sean nuestras creencias.

Si se emprende el camino abierto por Wolterstorff en su interpretación de Reid y se usa la aserción como instrumento conceptual

---

<sup>376</sup> Si no fuera así el fenómeno humano básico de la educación sería imposible. La instrucción requiere que corrijamos las creencias de los demás, y que podamos hacer referencia a las creencias como tales, en contextos en los que quede claro cuándo estamos hablando de *una perspectiva del mundo* y cuándo estamos hablando *del mundo*, y cómo se ajustan ambas.

para entender la profunda conexión que Reid establece entre la naturaleza del lenguaje y el fenómeno del testimonio, no está de más acudir también a uno de los autores, J. Searle, que han formulado la teoría de los actos de habla para entender el papel que representan las creencias del hablante en el acto de comunicación —del cual es un sub-tipo el testimonio. Como ha dicho Searle:

[L]o que típicamente se comunica en los actos de habla son estados intencionales, y porque los estados intencionales representan el mundo, lo que se comunica por medio de los estados intencionales es típicamente información *acerca del mundo*. Si yo te comunico mi creencia de que está lloviendo, el asunto es, típicamente, *no* hablarte acerca de mí y de mis creencias, sino acerca del tiempo. Pero no hay manera por la cual yo pueda intencionalmente contarte algo acerca del tiempo excepto por medio del uso de mis representaciones mentales del tiempo, mis estados intencionales dirigidos-hacia-el-tiempo, tales como mis creencias<sup>377</sup>.

Para el oyente, que el hablante le diga algo sobre el tiempo que hace, es captar, como mínimo, que el hablante posee una creencia acerca del tiempo y que lo que dice es una *expresión* de su creencia. No obstante, esto es parte de un acto de comprensión más amplio. Es más

---

<sup>377</sup> *Making the Social World: the Structure of Human Civilization* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 71. Searle también apunta un error análogo al que aquí se ha señalado sobre la aserción precisamente con respecto a las creencias. Según él la expresión “actitudes proposicionales” induce a error, pues incita a pensar que los estados intencionales son actitudes *con respecto a* una proposición. Sin embargo, dice Searle, “en la frase ‘John cree que Washington fue el primer presidente’, parece como si la proposición de que Washington fue el primer presidente es el objeto de la creencia. Sin embargo, esto es una ilusión gramatical. La proposición es el *contenido* de la creencia, no el *objeto* de la creencia. En este caso, el objeto de la creencia es Washington. Es imposible exagerar el daño hecho a la filosofía y a la ciencia cognitiva mediante la creencia errónea de que ‘creer’ y otros verbos intencionales nombran relaciones entre creyentes y proposiciones” (p. 27). Un error del mismo tipo sería creer que la relación de “expresión” que se establece entre las creencias, como contenido expresado, y las aserciones, como expresión de un contenido, es la de que el objeto (la referencia) de la aserción es la creencia.

amplio porque para el hablante, expresar sus creencias no es la finalidad del acto de comunicación<sup>378</sup>, sino hacer que el oyente capte un estado de cosas en el mundo, el tiempo que hace en este caso. Las creencias del hablante son el *medio* obligado que el hablante tiene para contar algo acerca del mundo, puesto que estas son su acceso al mundo. La aserción es por tanto una expresión de las creencias del hablante como medio para otra cosa.

Reid parece sostener implícitamente que las aserciones nos dan acceso a la creencia del hablante en este sentido de expresión, en el sentido en el que Searle señala en el texto citado: como *medios*. No hay por qué interpretar que Reid confunde los dos sentidos en que las aserciones pueden ser un signo, que *el hablante cree que p*, por un lado y *p*, por otro. Las creencias de los demás son parte del medio en el fenómeno de la comunicación, puesto que un aspecto de lo que son las aserciones es que son la expresión pública de las creencias, la parte del conjunto de creencias que se enseña al público (con determinada intención). Las creencias son una parte del vehículo de la comunicación, del fenómeno del lenguaje. Por tanto, parte de en qué consiste entender una aserción es darse cuenta de que es la expresión de una creencia de alguien.

En cambio, entender que lo dicho es la creencia de alguien es sólo parte del proceso de comprensión. En este punto puede iluminar el concepto de aserción como signo, como señal, la forma más expresiva

---

<sup>378</sup> Del acto de habla de la aserción, o en la familia central de los tipos de aserción que coinciden con el fenómeno del testimonio: informar, advertir, etc. A menos que el estado de cosas al que se quiera referir el hablante, como en los ejemplos proporcionados arriba sea que un sujeto (el hablante) tiene determinadas creencias. Una visión diferente es la que sostiene Williams, *Truth and Truthfulness*, pp. 73-75, y, en parte, el propio Searle en su formulación inicial de su teoría de los actos de habla, en la que relega la intención de efectuar una creencia en el oyente a la del tipo de acto perlocucionario, mientras que el efecto ilocucionario, la de la aserción en sentido estricto sería tan sólo la comprensión por parte del oyente de lo que el hablante dice, véase *Actos de habla: un ensayo de filosofía del lenguaje*, 6ª ed., trad. Luis M. Valdés Villanueva (Madrid: Cátedra, 2007), pp. 55-56.

en que lo hace Geach, tal como se ha visto en el capítulo II: una aserción es como una *indicación* a lo verdadero, indica la dirección en que uno —el sujeto que la entiende— debe dirigir su perspectiva. Entender lo que alguien le dice a uno, en una aserción, es captar que ese alguien, el hablante, tiene tal creencia, de la misma manera que si una persona apunta con el dedo hacia un sitio, entender tal signo implica captar que tiene el dedo apuntando hacia ese sitio, como medio para entender todo el acto de comunicación, como medio para fijar la perspectiva propia donde el hablante tiene la intención de ayudar al oyente a fijarla<sup>379</sup>. Felizmente Reid emplea la expresión “pensamiento” además de “creencia” y “sentimiento” (un giro dieciochesco). La aserción es signo *de* un pensamiento, *de lo* que piensa el hablante, no de que el hablante tiene tal pensamiento.

Esta mediación no tiene por qué ser un problema. Este es un aspecto en el que, en el esquema reidiano, difieren los *signos naturales* y los *artificiales*. En los *artificiales* la mediación es mayor porque los *signos artificiales*, tal como Reid insiste, suponen los *signos naturales*. Y no sólo porque para aprender y entender el *lenguaje artificial* necesitamos de la mediación del *lenguaje natural*. En el caso del testimonio, un conjunto de *signos artificiales* como es la aserción de un hablante requiere que este ya tenga creencias formadas mediante, al menos, *signos naturales*, como cuando un hablante cuenta lo que ha

---

<sup>379</sup> Parece ser que pasar por alto este aspecto es lo que lleva a Owens (“Testimony and Assertion”, pp. 119 y ss.) a situarse en las antípodas de los autores que ponen excesivo peso en el hecho de que el oyente capta la creencia del hablante en el acto de testimoniar (para luego estudiar cómo se las arregla el oyente para obtener de ahí él mismo una creencia), como Wolterstorff, y a distanciarse igualmente de los partidarios de la *visión de la declaración garantizada* (“Assurance View”) que ponen el peso en las garantías explícitas del hablante (véase *infra*, cap. VI, para la distancia de Reid con respecto a esta postura). Owens defiende que la aserción testimonial del hablante es expresión de una creencia, y es por esto por lo que el hablante obtiene conocimiento del hecho atestiguado y garantía epistémica, pero no conocimiento de la creencia del hablante. Sin embargo, no atribuirle conocimiento al oyente de que el hablante tiene tal o cual creencia, cuando el oyente se ha formado una a partir del acto de aserción del hablante, no resulta especialmente intuitivo: si sé que *p*, porque mi amigo me ha dicho que *p*, sé también que mi amigo sabe que *p*.



visto. Un conjunto de *signos naturales*, como los que se dan en determinada percepción de un objeto, no requiere más, pues indican sin más mediación, lo significado. De hecho, si se sigue la meticulosa clasificación reidiana, hay formas de operar con *signos naturales* que también requieren la mediación de otros *signos naturales*, pues, como se ha visto, la *percepción original* puede actuar también como signo para la *percepción adquirida*. Accedemos a lo significado tanto en el caso del testimonio como en el de la percepción de modo directo, no inferencial, a lo significado —pues esto es lo propio de la relación signo/significado— pero no por ello la naturaleza nos ahorra mediación.

De esta forma puede decirse que Wolterstorff tiene razón, la aserción es signo, indicación, de las creencias del hablante, pero no por eso la índole significativa de la aserción se agota en este significado. Una operación mental que sea principio de creencias, que en la concepción semántica de Reid es siempre una operación en la que se interpreta un signo, puede ser una relación sofisticada de signos de clases diferentes. Y de esta forma, también, el hecho de que la aserción sea signo de las creencias del hablante, es consistente con el hecho observable de cómo funciona la intencionalidad del hablante en la aserción: que un hablante exprese sus creencias verdaderas, y que él cree verdaderas, no significa que un hablante quiera llamar la atención sobre sus creencias o sobre su competencia epistémica, sino que quiere completar o mejorar el depósito de creencias del oyente.

Ahora bien, no accedemos inmediatamente a la creencia del hablante. La aserción es signo de la misma forma en que la percepción lo es, es el signo interpretado. En sentido estricto es la sensación lo que en la operación de la percepción interpreta el papel de signo. En el caso de la aserción es la preferencia del hablante, lo que el hablante dice. Una es un *signo natural*, la otra un *signo artificial*. En este último caso Reid nos advierte, como se ha visto al comienzo de la sección xxiv, que para que sea este verdaderamente sea signo de algo hay que aprender a hacer la conexión entre el signo y el significado, hay que aprender a interpretarlo. Una vez que se sabe interpretar funciona de una manera

apenas distinguible de un *signo natural*, nos sugiere lo significado no sólo directamente, sino también inmediatamente.

El *principio de veracidad* asegura que el hablante tiene la disposición natural a conectar un signo con el significado que le corresponde. Sin embargo, Reid a la hora de exponer esto en la sección xxiv lo hace como introducción al fenómeno de la veracidad, cuando, por el contexto, que es el aprendizaje de un idioma, es decir cómo el niño tiene la expectativa de que en el futuro se use una palabra de modo consistente, debería ser una introducción al fenómeno de la competencia lingüística, del mantenimiento de la institución pública del lenguaje, no del uso veraz del lenguaje.

Lo mismo que las expresiones reidianas son ambiguas acerca de si lo que transmite el lenguaje, en una aserción, es la creencia de un hablante o un estado de cosas, las expresiones reidianas también son ambiguas con respecto a lo que el *principio de veracidad* regula o asegura. Como se ha visto en los textos citados Reid, cuando postula la necesidad de una regularidad en el uso de los signos artificiales —antes de introducir los principios del testimonio en la sección xxiv— dice que la expectativa de los niños es de que los adultos “continúen usando las mismas palabras cuando piensan las mismas cosas”. Luego, cuando define el *principio de veracidad*, reitera que es una expectativa natural de que los hablantes “usarán los mismos signos en un lenguaje cuando tengan los mismos sentimientos”. Hasta aquí la descripción es clara. El *principio de veracidad* entonces vendría a ser más bien el principio de consistencia semántica que convierte al lenguaje en una institución pública. Es el principio que asegura que el significado sugerido por el uso de los signos es consistente entre los usuarios de una lengua.

Sin embargo, cuando Reid empieza a explicar el *principio de veracidad*, emplea expresiones que apuntan a otra realidad. Reid dice de este principio que consiste en contar la verdad —es una “propensión a contar la verdad y a usar los signos del lenguaje para transmitir nuestros sentimientos reales”— es decir, no en que los signos se correspondan con nuestros pensamientos, sino en que se correspondan con las creencias que sabemos verdaderas. Y, luego, acerca de la

conexión regular entre signo y significado que proporciona el principio Reid dice que “esta conexión está rota en cada ejemplo de mentira y equívoco”<sup>380</sup>, lo que vendría a ser no un principio semántico, sino un principio epistémico.

Reid proporciona dos tipos de descripción del *principio de veracidad* que, aparentemente no son consistentes. ¿Es un principio semántico o un principio epistémico? ¿Se trata de un principio que asegura la existencia del lenguaje como institución pública o se trata de un principio que regula los fines de esta institución pública? Si fuera lo primero, los casos en los que la conexión entre signo y significado se rompe no deberían ser los casos de “mentira y equívoco”, sino los de incompreensión, ambigüedad, etc. ¿Es el *sentido* o es la *verdad* lo que regula el *principio de veracidad*?

El problema afecta a más de un componente de la concepción semántica de Reid tal como se aplica al caso del testimonio. Van Cleve por ejemplo se pregunta qué es lo que cuenta como un signo en Reid. Dentro del exhaustivo análisis de los tipos de signos que Reid identifica, y que permite ver la analogía entre percepción y testimonio en sus diferentes niveles, Van Cleve localiza una ambigüedad que afecta a la interpretación de los dos co-principios del testimonio, pues según él no está claro qué es lo que cuenta como signo en la aplicación de la concepción semántica al caso del testimonio. Van Cleve se pregunta en qué está pensando Reid cuando dice que los “sonidos articulados” (o escritos) son signos artificiales, si está pensando en los sonidos todavía no interpretados por el hablante, tal como son pronunciados, o está pensando en sonidos interpretados “dando voz a proposiciones”, tal como él propio Van Cleve dice<sup>381</sup>. Van Cleve llega a la conclusión de que Reid sostiene ambas cosas y no hace distinción.

---

<sup>380</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 194.

<sup>381</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 57. Para una aproximación a la filosofía del lenguaje de Reid que aborda estas distinciones desde la perspectiva interna de Reid, véase M. Elósegui, “Pensamiento y lenguaje en Thomas Reid”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 20 (1993), pp. 85-104. Elósegui repara en la

Las consecuencias de esta ambigüedad son importantes pues no es lo mismo que la preferencia (“utterance”) en cuanto tal sea el signo a que lo sea lo que Van Cleve denomina la aserción de una proposición. Aparentemente no es lo mismo decir que el oyente cuando el hablante A incoa la aserción se encuentra en la tesitura de interpretar la frase en español *F*, a que lo que tenga que interpretar sea que el hablante A dice que *p*. En el primer caso llegaríamos a que la preferencia *significa* la aserción de una proposición, *que a su vez significa* la creencia en un estado de cosas por parte del hablante, como si hubiera un signo intermedio, la aserción de la proposición, entre la preferencia del hablante y lo que este tiene en mente comunicar. En el segundo caso el proceso de interpretación es más inmediato, pues el significado inmediato es o bien “*p*”, o bien “A cree que *p*”, o las dos cosas tal como se ha visto arriba. Ahora el problema no es que nos encontremos con que la creencia del hablante sea un paso intermedio, para el oyente, entre la creencia del hablante y la realidad, sino que la aserción puede ser también un paso intermedio entre la preferencia concreta del hablante y el acto de comprensión del oyente.

La evidencia para plantear esta ambigüedad no está motivada por el celo en el análisis, pues Van Cleve la encuentra en que Reid está pensando en términos de preferencias/enunciados concretos cuando habla del *lenguaje artificial* y de los *signos artificiales*, mientras que no puede pensar así cuando habla de los dos co-principios del testimonio. Estos últimos no son principios por los que las meras palabras de un determinado lenguaje significan y llevan a la creencia de algo, sino que son principios adecuados para “recibir información de nuestros semejantes por medio del lenguaje”<sup>382</sup>, es decir deben ser principios del

---

compleja relación entre lenguaje y pensamiento que Reid sostiene: el lenguaje es para Reid imagen y expresión del pensamiento (cfr. *EIP*, I, ii, p. 45). De esta forma dilemas como el que se le plantean a Van Cleve no tienen sentido a la luz de toda la filosofía del lenguaje de Reid, pues los sonidos articulados y las proposiciones son tanto pensamiento como lenguaje en más de un sentido.

<sup>382</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 192.

acto de aserción de proposiciones. Sin embargo cuando Reid habla de los *signos artificiales* deja claro que está hablando de las articulaciones convencionales de un lenguaje concreto, y que por tanto lo que cuenta como *signo artificial* es tal o cual palabra en tal o cual lenguaje tal como es pronunciada y aprendida por el niño en su “presciencia de las acciones humanas”, el tipo de regularidad en que consiste el *principio de veracidad*<sup>383</sup>.

---

<sup>383</sup> Van Cleve apunta que Reid o es inconsistente o no está acertado al dejar el *principio de uniformidad de la naturaleza* y el *principio inductivo* para los signos naturales, y el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad* para los signos artificiales: “If the signification of words is what is at issue, then induction is the relevant principle under both headings. It is induction that teaches me that a red glow signifies hotness, and it is also induction that teaches me what mama means by ‘milk’”, “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 58. No está claro qué quiere decir Van Cleve con esto, si es que él, Van Cleve, sostiene que el aprendizaje del lenguaje es de naturaleza inductiva y por tanto Reid no está muy acertado en despejar la inducción del campo de los *signos artificiales*; o que Reid sostiene que el aprendizaje de un lenguaje es de naturaleza inductiva y por tanto es inconsistente en despejarlo del campo de los *signos artificiales*. Si es lo primero, está por ver que el aprendizaje de un lenguaje sea de naturaleza inductiva, y si es lo segundo es atribuirle a Reid una visión del lenguaje que no sólo no sostiene, sino que es diametralmente opuesta a la que explícitamente sostiene. Reid es explícito en que hay una “anticipación temprana” y una “especie de presciencia de las acciones humanas”, y que no proviene de la experiencia, lo que explica el uso del lenguaje, un tipo de regularidad que no es inductiva, y que constituye el *principio de veracidad*. Algo que se verá más claro en los *Essays*, al colocar el principio de regularidad de las acciones humanas como un principio aparte del inductivo. Reid demuestra ser más contemporáneo que Van Cleve en este punto si es que Van Cleve está pensando en su propia visión del lenguaje: el aprendizaje del lenguaje sólo es explicable a través de una trama de disposiciones y hábitos muy compleja, que incluyen, como también Reid señala, hasta la percepción de las otras mentes (cfr. *EIP*, I, viii, p. 69). Reid calificaría de humeana una concepción inductiva del aprendizaje del lenguaje: descubrir una convención no es descubrir una asociación, aunque se le parezca, del mismo modo que descubrir una regularidad en la acción humana no es descubrir una ley natural. En la primera cabe el error, la interrupción de la regularidad, en la segunda no (cfr. *IHM*, VI, xxiii, 189-190; *IHM*, VI, xxiv, p. 199); la primera puede ser una cuestión de hábito, la segunda no (*IHM* VI, xii, pp. 124-125).

Una vez más el concepto de aserción como acto de habla se muestra útil para iluminar la postura de Reid. En primer lugar, la aserción es un acto de habla y esto significa que tanto el hablante como el oyente ya están en una relación tal que en sentido estricto no hay preferencias o enunciados puros, salvo cuando se hace una abstracción. Y no sólo es que se den dentro de una relación entre hablante y oyente, sino que, además, Reid reserva un papel especial para los *signos naturales* de la segunda clase, los gestos humanos entre ellos, que nos ayudan a tipificar una determinada preferencia como un tipo de acto de habla u otro. Así determinado gesto de una madre al pronunciar “tu padre está ya sentado en la mesa”, puede dotar de una fuerza expresiva al enunciado que nos ayuda a interpretarlo como un testimonio o como una orden. El enunciado siempre es proferido y recibido dentro de un contexto que lo dota de *sentido*<sup>384</sup>.

Es verdad que Reid en el *Inquiry* habla de significado en términos estrictamente semánticos a la hora de hablar de los *signos artificiales*— su significado es producto de una “convención o acuerdo”— y de significado en términos lógicos a la hora de hablar de los co-principios del testimonio<sup>385</sup> —pues según él usamos los mismos signos para “transmitir nuestros sentimientos reales” y “producir el conocimiento y la creencia en la cosa significada”. No sabemos qué diría Reid de expresiones contemporáneas como la de una “teoría del significado para los lenguajes naturales” y si la vería con la suspicacia que le caracteriza hacia las expresiones filosóficas que se acuñan a excesiva distancia del lenguaje cotidiano y del sentido común. Sin embargo, es verdad que él propone una teoría del significado para lo que él llama *lenguajes artificiales* (lo que hoy en día llamamos nosotros “naturales”,

---

<sup>384</sup> En sentido estricto los *signos naturales* de la segunda clase no dotan a nada de sentido, sí de fuerza expresiva, que, en unión con el sentido del *signo artificial*, sí significa.

<sup>385</sup> *IHM*, IV, ii, p. 51. VI, xxiv, p. 192-193.

como opuestos a “formales”) y que propone una teoría, su concepción semántica aplicada al lenguaje, para todo *lenguaje artificial*<sup>386</sup>.

Es parte de la concepción semántica de Reid describir el hecho de que en la *percepción adquirida* tan pronto ya es adquirida tenemos acceso directo y también —una vez diestros en un tipo de percepción— casi inmediato, a lo significado. Y de igual forma se da en el *lenguaje artificial*, pues la mediación de los signos no es mayor problema cuando se es diestro en su uso. De esta forma el signo lingüístico, como tal, el de un idioma concreto, no necesita de una interpretación previa antes de comprender qué quiere decir un hablante:

¿No podríamos concluir [...] que hay hábitos de inatención adquiridos muy temprano, que son tan duros de superar como otros hábitos? Porque yo creo que es probable que la novedad de esta sensación procurará atención a esta primero en los niños, pero no siendo de ninguna manera interesante en sí misma, tan pronto como viene a ser familiar es pasada por alto, y la atención se torna solamente a aquello que significa. *Así cuando uno está aprendiendo un lenguaje, uno atiende a los sonidos, pero cuando es diestro en él, uno atiende sólo al sentido de lo que se expresa*<sup>387</sup>.

Reid, por tanto, del hecho de que se pueda distinguir —en teoría— que no es lo mismo haber entendido la frase en español *F* y haber entendido que un hablante dice que *p*, no extrae la idea de dos

---

<sup>386</sup> Cabe explorar una analogía entre idioma y color. Preguntar si son cosas diferentes la convención lingüística entre los hablantes en que consiste una frase en un idioma y la proposición significada por la frase que cada uno comprende puede ser análogo a preguntar si el color, tal como es percibido, es diferente y un efecto de una propiedad en las cosas que no tiene nada que ver con el color: “Whether to give the name of colour to the cause, or to the effect? By giving it, as they have done, to the effect, they set philosophy apparently in opposition to common sense, and expose it to the ridicule of the vulgar. But had they given the name of colour to the cause, as they ought to have done, they must then have affirmed, with the vulgar, that colour is a quality of bodies; and that there is neither colour nor any thing like it in the mind”, *IHM*, VI, v, p. 90.

<sup>387</sup> *IHM*, V, ii, p. 57 (el énfasis es mío).

actos de interpretación, uno que lleve de la preferencia del hablante a entender que es la aserción de una proposición, y otro de entender que es la aserción de una proposición a la proposición. Es decir, no hay dos actos distintos, uno que sea entender una frase en español, y otro, entender lo que me dice tal o cual hablante español. Pues entender lo que dicen los hablantes españoles es entender español. Y sólo surge el problema de interpretar el español como un acto diferente de entender una aserción en el caso de que uno esté aprendiendo español. Puede imaginarse, a partir del texto citado arriba, que Reid podría preguntar qué significa “entender la aserción de una proposición” al margen de entender tal o cual cosa dicha en un idioma o en otro<sup>388</sup>.

Sin embargo, en defensa de la posición de Van Cleve puede argüirse lo siguiente. Se debe conceder que no es la misma regularidad

---

<sup>388</sup> Fuera del esquema reidiano puede decirse que Van Cleve confunde dos niveles que —es común hoy en día— llamar semánticos. El ámbito de la semántica, tal como lo denominaría un lingüista, y el ámbito de la semántica tal como lo denominaría un lógico. Uno es el nivel semántico en el que se explica por qué un hablante y un oyente se entienden siguiendo una serie de convenciones concretas (un léxico concreto, una sintaxis determinada, etc.), y otro es el nivel semántico por el que el lógico explica que una expresión como tal pueda tener el mismo sentido, y ser verdadera en el mismo sentido, para varios hablantes. Y proyectar esta distinción, como si se tratara de ámbitos diferentes porque responden a tipos de signo diferentes, en el acto de interpretación es pensar que una práctica es saber español y otra práctica diferente es saber hacerse entender mediante el manejo de un idioma. Dicho en términos contemporáneos es el error categorial que consiste en poner un ejemplar y el tipo, un caso y la regla, en el mismo nivel, porque “A pronuncia la frase en español *F*” es además de ser un ejemplar de la clase “pronunciar frases en español”, un ejemplar de “A dice que *p*”. O dicho en términos reidianos sería el error de pensar que, para una persona familiarizada con un sistema de signos, una cosa es interpretar qué tipo de signo es un signo concreto y otra cosa es ser capaz de entender el significado de ese signo. Esto se ve con más claridad cuando nos trasladamos al análogo del lenguaje, el testimonio de los sentidos: no hay tal cosa, por un lado, como detectar una sensación de algo y qué tipo de sensación es y, por otro, detectar algo. Sentir y detectar el signo está comprendido en el acto de la percepción. El lenguaje es la forma en que la mente opera socialmente, no vamos por la calle entendiendo el español, vamos por la calle entendiendo lo que nos dicen, del mismo modo que no vivimos detectando tipos de sensaciones, sino sintiendo lo que ellas nos indican.



la que se da al asociar una serie de sonidos concretos a un significado, que la regularidad de decir lo que uno piensa. Una cosa diferente es ser alguien competente en un idioma y otra cosa es ser alguien veraz. Una cosa es que nos entendamos en un idioma y otra cosa es que nos transmitamos los pensamientos que de hecho tenemos. Una cosa es ser diestros al hablar y entender el español y otra cosa transmitir lo que pensamos. ¿No sería más natural pensar que Reid está hablando de dos tipos de regularidad diferentes, una por la cual sabemos a qué se refiere una palabra o un enunciado, otra por la que sabemos lo que alguien piensa?

De esta forma cuando Reid dice acerca del *principio de veracidad*, que por este instinto se forma la conexión entre las palabras que usamos y los pensamientos que de verdad tenemos y que es así como las palabras se hacen signos de los pensamientos<sup>389</sup> —la conexión que se rompe en los casos de “mentira y equívoco”— lo que Reid parece decir es que el instinto en que consiste el *principio de veracidad* se mueve en dos niveles que hoy en día solemos distinguir. Reid extiende la regularidad semántica, la consistencia en la conexión signo/significado a la disposición a decir lo que uno piensa, el fenómeno de la veracidad. En efecto, como se ha visto Reid comienza la analogía de la sección xxiv como una analogía entre percepción y lenguaje, y hace extensivos los principios del lenguaje a los principios del testimonio. Sin embargo, queda por ver si esta extensión queda justificada.

La extensión que Reid hace de la regularidad que un lenguaje necesita a la regularidad que esperamos en la veracidad de los hablantes puede parecer una generalización demasiado amplia. Parece que son dos cosas muy distintas, o con una conexión muy lejana, saber hablar un lenguaje —tener una mínima competencia en su sintaxis y su semántica específicas— y estar dispuesto a decir lo que uno se cree son dos realidades diferentes, incluso desde la más básica clasificación, pues la primera es una competencia, la segunda una disposición.

---

<sup>389</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 194.

Sin embargo, Searle ha dicho con respecto a la caracterización de un lenguaje:

En primer lugar, el significado del hablante consiste en el doble nivel de intencionalidad que he intentado describir. El hablante produce intencionadamente una preferencia, y él procura que la preferencia tenga ella misma condiciones de satisfacción, —por ejemplo, condiciones de verdad. Pero, y este es el siguiente punto crucial, si él quiere tener éxito regularmente tiene que haber luego algún recurso [device] convencional socialmente reconocido, algún recurso repetible, la producción del cual pueda ser regular y convencionalmente tomada por sus interlocutores como que expresa el mensaje. Ahora nos acercamos mucho más al lenguaje, porque el primer fenómeno es esencial para la realización de los actos de habla, y el segundo fenómeno, los recursos repetibles, consiste típicamente en las palabras y oraciones de un lenguaje<sup>390</sup>.

Puede elaborarse esta distinción de la siguiente forma. Por un lado, se puede distinguir el nivel básico de la *competencia lingüística*, por el que los hablantes, si son buenos usuarios de la lengua, conectaran siempre una palabra con el significado convenido, con el significado que por convención le corresponde a un signo artificial. Como bien observa Reid, respetar esta convención, que el niño espere esta regularidad, permite el aprendizaje de un lenguaje. Y luego, por otro lado, se puede distinguir el nivel de la *intención comunicativa*, lo que los hablantes quieren significar con sus expresiones, el pensamiento que quieren transmitir<sup>391</sup>. La posición de Reid parece consistir, al hacer

---

<sup>390</sup> *Making the Social World: the Structure of Human Civilization*, p. 76. La expresión para “significado del hablante” que emplea Searle es “speaker meaning”, un término técnico tomado de la obra de P. Grice, y que es interesante para interpretar aspectos ulteriores del concepto reidiano de aserción testimonial en su obra posterior. Véase *infra*, cap. VI.

<sup>391</sup> La distinción es mía. En cualquiera de las diferentes propuestas dentro de la contemporánea teoría de los actos de habla o de la pragmática lingüística se pueden encontrar distinciones más precisas. El enfoque general de Reid y el hecho de que sea un ancestro remoto de estos campos no permite proyectar en Reid una distinción más

extensivo los principios que rigen el lenguaje a la aserción testimonial, en decir que la postura natural de un hablante —la no violenta— es seguir la misma regularidad en ambos niveles, que el lenguaje cumpla con su función, su finalidad, comunicativa en todos los niveles. En primer lugar, que las palabras que un hablante use se correspondan con el significado que de hecho es aceptado por convención y no otro, y que las preferencias que el hablante emita no sólo se correspondan con el significado con el que las entendemos por defecto —esto es todavía parte del primer nivel— sino como expresión del pensamiento que el hablante tiene en mente, y no otro.

De esta forma se pueden sintetizar estas dos regularidades. En ambos niveles el lenguaje transmite lo que el hablante tiene en mente, capta de forma espontánea, antes de cometer un *lapsus linguae* en el primer nivel (o una ambigüedad intencionada) o de forzarse a decir lo contrario de lo que piensa, en el segundo. El *principio de veracidad* actúa como un instinto que hace que la mediación de los *signos artificiales* no sea mayor problema, que el lenguaje verdaderamente sea un vehículo, un medio, pues cuando alguien nos trasmite algo no está rompiendo la conexión que hace que el oyente pase a la cosa significada, al objeto de la aserción, a darse cuenta de (a percibir vicariamente) aquel estado de cosas del que el hablante ya se ha dado cuenta mediante sus percepciones. Cuando como hablantes nos dejamos guiar por estas dos regularidades lo que hacemos es establecer

---

articulada. Searle mismo, en su propuesta inicial para caracterizar los actos de habla, distingue tres géneros distintos de acto que un hablante realiza al emitir una oración estándar: actos de emisión (emitir palabras: morfemas, oraciones), actos proposicionales (referir y predicar), actos ilocucionarios (enunciar, preguntar, etc.), véase *Actos de habla*, pp. 32-33. Saber realizar los primeros coincidirían con el concepto reidiano de la disposición a “usar los mismos sonidos para expresar las mismas cosas” (*IHM*, VI, xxiv, p. 192), saber realizar los segundos y los terceros coincidiría con la extensión reidiana de esta disposición: “que nuestros semejantes usarán los mismos signos en el lenguaje cuando tienen los mismos sentimientos” (*IHM*, VI, xxiv, p. 192). Su distinción posterior y más ancha en *Making the Social World* (véase *supra*) en niveles de intencionalidad parece encajar más cómodamente con lo que Reid tiene en mente.

la ruta que tiene que recorrer la mente ajena para hacerse cargo de la realidad que yo tengo en mente mediante mi creencia.

El *principio de veracidad* no es una propensión innata a ser sincero, como si el Autor de la naturaleza humana hubiera implantado dos elementos en esta: el lenguaje y, además una inclinación irresistible a ser sinceros. El *principio de veracidad* es la forma en que, *por defecto*, funciona el lenguaje. Este principio no es más que la formulación de una regularidad, una constancia, tan sólo interrumpida ocasionalmente por los fenómenos violentos de la mentira y el equívoco: *caeteris paribus*, si el hablante *dice que p*, entonces el hablante *cree que p*, y, entonces, el oyente interpreta que *el hablante cree que p*.

Es importante señalar este papel del *principio de veracidad*, porque en esta mediación, el hecho de que en el testimonio dependamos de los *signos artificiales* escogidos por un hablante en lugar de los *signos naturales* que inmediatamente se presentan a la percepción, algún intérprete ha encontrado un obstáculo para clasificar el testimonio como una fuente básica de conocimiento. Así por ejemplo R. Audi, para el que el testimonio al pasar dos veces por un agente (por el hablante que puede engañarme y por mí que puedo no creerlo) se diferencia de este modo de la experiencia o de la razón<sup>392</sup>. Pero es que esta es justo

---

<sup>392</sup> “Testimony, Credulity and Veracity”, pp. 40-41. La propia definición de “básico” de Audi es problemática (véase *infra*, cap. IX). Hay que tener en cuenta que Audi considera que es la creencia, no la aserción, el elemento básico para Reid, cfr. “The A Priori Authority of Testimony”, *Philosophical Issues*, 14:1 (2004), p. 21. De esta forma J. Lackey, siguiendo a Audi propone a Reid como uno de los representantes de la *visión del testimonio basada en la creencia* (BVT, “Belief View of Testimony”), y para los que la sinceridad es una condición necesaria por parte del hablante, cfr. *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 38-39, nn. Como bien indica Lackey esto supone que los que sostienen esta visión piensan que “mientras que los enunciados son necesarios para el proceso de comunicación, ellos son meros vehículos para expresar *creencias* —ellos nos permiten hacer público lo que de otra manera permanecería en privado” (p. 37). Sin embargo, para Reid los enunciados son más que eso, son más que un vehículo, de hecho, como se verá, es justo lo que Lackey dice que caracteriza la sinceridad, la transparencia con respecto a las propias creencias, lo que Reid dice que

la tesis de Reid: el *principio de veracidad* hace que para el oyente sea tan regular (por lo general) el *signo artificial* como lo es para el perceptor un *signo natural*. De ahí la comparación —que veremos Reid hace— con el *principio de uniformidad de la naturaleza*<sup>393</sup>.

Usar la aserción como instrumento, como tipo implícito del que habla Reid, nos devuelve por tanto una interpretación muy precisa del *principio de veracidad*, tal como este actúa en el hablante: es el principio que gobierna el habla en su uso natural (en la provincia central de los actos de aserción) y que permite que la acción significativa, los *signos artificiales* que componen el lenguaje, *sean* verdaderamente signos de las cosas, de aquellas cosas que el hablante ha captado previamente, y no otras (por equívoco o maquinación). Ahora se puede pasar a explicar el segundo eslabón que compone el acto de la aserción testimonial: *caeteris paribus*, si el hablante dice que *p*, entonces el hablante cree que *p*, y, entonces, *el oyente interpreta que el hablante cree que p*, y el oyente cree que *p*. Es decir, cómo actúa no ya la aserción del hablante en el hablante, sino la aserción del hablante en el oyente.

---

comparten “juicio” y “testimonio”, y que por tanto no sirve para diferenciar el testimonio de otros actos de la mente. Véase *infra*, cap. VI.

<sup>393</sup> En cuanto a la tesis de Audi de que uno puede no creer el testimonio ajeno o retirarle el asentimiento de una manera que no se puede hacer con lo que procede de la experiencia o la razón, el propio Audi se explica y dice que esto convierte al testimonio como fuente de conocimiento en una que no es irresistible, pero no necesariamente en una que no es básica, y que la diferencia al respecto con otras capacidades epistémicas es una cuestión más de grado que cualitativa (“Testimony, Credulity, and Veracity”, p. 41). Con estas consideraciones Audi abre un tema para explorar con más minuciosidad en el ámbito de la Ilustración Escocesa, porque como ha señalado Broadie, la cuestión del asentimiento, y el grado de asentimiento, a las creencias es uno de los temas centrales de la tradición escocesa, aquellos que han venido siendo considerados desde la Edad Media hasta desembocar en Hume y Reid. Véase Broadie, *The Tradition of Scottish Philosophy*, 48-51 y 119 y ss.

**4.1.2. *El oyente interpreta que el hablante cree que p: la aserción, tipo de acto de habla básico del testimonio, está regulada por el principio de veracidad y es, por tanto, para el oyente, expresión de las creencias del hablante***

Se puede decir que, en ambos episodios de la aserción, es decir tanto a la hora de realizar la aserción por parte del hablante, como a la hora de interpretar la aserción, por parte del oyente, la aserción es signo de cómo son las cosas, de la verdad. En el primer episodio el *principio de veracidad* hace que la aserción que el hablante efectúa signifique lo que él cree que son las cosas, en el segundo episodio el *principio de credulidad* hace que el oyente la interprete como lo que las cosas son. La relación entre los dos principios queda por tanto clarificada, y parece ser consistente, usando el instrumento de la aserción e interpretándolo en sentido reidiano. Como ha dicho Van Cleve:

En resumen, para que X sea un signo sobre la base del cual tenemos conocimiento de Y, (i) X debe ser un indicador fiable de Y, y (ii) la aprehensión de X debe producir en la mente del sujeto la creencia en Y. Parece claro que Reid lo que pretende con los principios de veracidad y credulidad es que aseguren que estos dos requisitos sean satisfechos en el caso del testimonio humano: la veracidad da lugar a la conexión fiable entre el signo y la cosa significada, y la credulidad produce nuestra creencia en la cosa significada<sup>394</sup>.

Ahora bien, parece que la conexión entre el signo y la cosa significada es algo que sólo tiene lugar en la mente del hablante, mientras que la creencia en la cosa significada tiene lugar en la mente del oyente. Y este es uno de los aspectos señalados donde Wolterstorff parece tener razón, pues Reid no lo detalla bien. Parece que el *principio de credulidad* es el que rige sólo en la mente del oyente de modo análogo a cómo el *principio de veracidad* es el principio que rige sólo en la mente del hablante. Parece que estos principios son cada uno la contraparte del otro por esta razón. El texto de Reid da pie a esta

---

<sup>394</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 53.

asignación de papeles. El mismo léxico empleado: “veracidad”, “credulidad”, inclina al intérprete a situar de modo simétrico cada principio en cada uno de los polos del acto de comunicación: hablante y oyente, respectivamente.

Sin embargo, Reid no dice que uno sea sólo un principio que tengamos *qua* hablantes y el otro *qua* oyentes. No hay por qué pensar que la complementariedad es el mismo tipo de complementariedad que se da en el acto de habla entre hablante y oyente. Reid no dice que esta es la razón por la que estos principios “se corresponden [tally with] uno con otro”, se corresponden, concuerdan. Como dice Coady estos principios parecen ser “meramente las dos caras de una misma realidad”<sup>395</sup>. Y no debería ser así si, como se ha hecho en el caso de la aserción como expresión de las creencias del hablante, se insiste en seguir punto por punto el paralelismo entre la percepción y los *signos naturales*, por un lado, y el lenguaje y los *signos artificiales*, por otro, en el caso de la aserción en cuanto interpretada por el oyente.

Se ha dicho antes que para el oyente una parte de la comprensión de una aserción es comprender que el hablante tiene tal creencia, pues la aserción es la expresión de la creencia del hablante. El *principio de veracidad* asegura por parte del hablante esta significación. Pero si el *principio de veracidad* fuera tan sólo la parte que opera en la mente del hablante, y en el oyente sólo operara el *principio de credulidad*, el oyente tendería a creerse cualquier cosa, fuera una aserción o no. Siguiendo la analogía con la creencia en la existencia de la cosa significada que se da en la percepción, bastaría con que oyéramos una frase con el verbo en modo indicativo para creer que tal cosa indicada es el caso<sup>396</sup>.

En el oyente debe operar el *principio de veracidad* por dos razones. En el epígrafe anterior se ha concluido que Reid piensa que la

---

<sup>395</sup> Coady, *Testimony*, p. 123.

<sup>396</sup> En este punto se puede localizar el origen de que a Reid se le tache de emprender una ruta *credulista*, como sostiene Gelfert (véase *infra*, cap. V, n. 9), o una ruta *desesperada*, como sostiene R. Foley (véase *infra*, cap. IX).

regularidad que establece el *principio de veracidad* debe operar en dos niveles que pueden distinguirse como el de la competencia lingüística y el de la intención comunicativa. Por tanto, en primer lugar, el *principio de veracidad* debe operar en el oyente porque este debe tener un mínimo de competencia lingüística para entender lo que le está diciendo el hablante. Y, en segundo lugar, porque si el *principio de veracidad* es, además de ser el principio que rige la regularidad semántica, el que regula la intención comunicativa, el oyente debe detectar esta intención comunicativa del hablante. Si los dos niveles se han sintetizado diciendo que el *principio de veracidad* hace que el lenguaje medie de verdad, para el hablante, es decir que pueda ser expresión de sus creencias, estos dos niveles se pueden sintetizar, para el caso del oyente, diciendo que el *principio de veracidad* hace que el oyente pueda *comprender* al hablante.

El oyente por un lado debe haber comprendido al hablante, y debe haberse guiado por ese mismo instinto de regularidad en el uso de los signos, en este caso haciendo el trayecto inverso al del hablante, yendo del signo al significado. Si el oyente no es competente en el lenguaje hablado por el hablante, sólo puede guiarse por el *lenguaje natural*, y es más bien poco lo que puede captar del hablante. Por otro lado, el oyente, debe haber detectado, que lo dicho por el hablante es lo que el hablante capta o piensa, antes de creérselo. O uno como oyente detecta *antes* de pasar a creerse nada que lo que el hablante dice es lo que realmente él piensa, *o uno como oyente jamás detectaría una mentira o un equívoco*. No existiría el fenómeno de dejar en suspenso el asentimiento a una afirmación por parte de alguien<sup>397</sup>. Antes de pasar a creer algo, uno como oyente debe estar (instintivamente al menos) seguro de que lo que el hablante dice es lo que realmente piensa.

Para hacer notar hasta qué punto Reid articula con precisión de modo especial este último punto, cómo opera en el oyente la misma regularidad que opera en el hablante en el nivel de la intención

---

<sup>397</sup> Fenómeno esencial en el testimonio, como señala Audi, en la psicología del testimonio, cfr. “The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification”, p. 406.



comunicativa es relevante traer a colación un desarrollo posterior de la epistemología del testimonio de Reid, pero que hace muy transparente este punto. Dice Reid en los *Essays on the Active Powers of Man*:

No son las palabras del testigo, sino su creencia lo que produce esta creencia [una creencia de origen testimonial] en el niño, porque los niños aprenden pronto a distinguir lo que se dice en broma de lo que se dice en serio. Lo que a ellos les parece que se dice en broma no produce creencia. Ellos se regocijan en mostrar que no se les ha manejado [to be imposed on]. Cuando los signos en el hablante son ambiguos, es un placer observar con qué sagacidad escudriñan sus gestos para discernir si realmente cree lo que dice o simplemente simula una creencia. Tan pronto se determina este punto su creencia es regulada por él. Si él está dudoso, ellos estarán dudosos; si él está seguro, ellos estarán seguros<sup>398</sup>.

En este texto queda claro que el oyente necesita ir más allá de la preferencia del hablante, necesita clasificar la expresión ajena como una aserción, es decir como una expresión de la creencia del hablante, para estar en disposición de formarse una creencia.

Ahora bien, tal como se ha visto, ser competente lingüísticamente y saber detectar la intención comunicativa del hablante no son dos cosas ajenas. Tal como ayuda a ver Searle, el uso regular de las convenciones significativas, así como la intencionalidad básica para la comunicación, son parte del fenómeno complejo del significado que pretende el hablante. Es así también para el oyente: en el fenómeno del habla —y esta es la intuición básica de la teoría de los actos de habla de la que Reid, como se verá en detalle en el capítulo VI es precursor— no se da que comprendamos gramaticalmente una oración, que nos formemos una idea de la proposición y ya luego veamos qué tipo de comunicación quiere establecer el hablante. Como ha dicho Searle de una distinción similar, lo primero y lo segundo no son a lo tercero como “comprar un billete y subir a un tren son a hacer un viaje en ferrocarril”<sup>399</sup>. Son parte

---

<sup>398</sup> *EAP*, III, I, ii, p. 87.

<sup>399</sup> Para la clasificación de los géneros de actos de emisión, actos proposicionales y actos ilocucionarios, *Actos de habla*, p. 33. Véase *supra*, n. 12.

del mismo fenómeno de la comprensión lingüística en la acción de hablar.

El *principio de veracidad*, por tanto, debería operar también en el oyente. El *principio de veracidad* es la forma en que, *por defecto*, funciona el lenguaje. El *principio de veracidad* opera en el *hablante* haciendo que exprese sus pensamientos, sus creencias, y haciendo que utilice los signos lingüísticos para indicar la realidad, que, en su caso, si no miente o se equivoca, coincide con lo que él cree que son las cosas. Actúa en el fenómeno del lenguaje, en las expresiones del hablante haciendo que el lenguaje haga lo que tiene que hacer, ser signo de las cosas. Y a la vez el *principio de veracidad* opera en el *oyente* haciéndole comprender al hablante y haciéndole creer que así piensa el hablante, que tiene, en verdad, esa creencia y no otra, que así piensa el hablante cómo son las cosas.

Lo que el *principio de veracidad* está recogiendo es uno de los aspectos esenciales de la concepción semántica de Reid. Un signo debe darse al sujeto sintiente o al oyente junto con una concepción de la cosa significada y una creencia inmediata en la existencia de lo significado. La concepción de la cosa significada es, en el caso de los *signos artificiales*, la concepción —noción o simple aprehensión— de la proferencia del hablante, es decir, su comprensión lingüística, que incluye junto con los aspectos semánticos básicos su clasificación, su tasación, comprenderla, como una aserción. Y comprenderla como una aserción es comprender lo dicho por el hablante y que es la expresión de una creencia del hablante. En efecto, Reid entiende, como se ha visto, que la comprensión lingüística hay que localizarla en la operación mental de la simple aprehensión, como deja claro en la obra posterior al *Inquiry*.

El *principio de veracidad* hace que *el oyente pueda pasar a interpretar que el hablante cree que p*, si *el hablante cree que p* y se lo ha expresado en una proferencia inteligible con una intención determinada, es decir si ha realizado una aserción en su uso espontáneo y natural —no violento, no mendaz. Y esto es posible porque tan pronto se le presenta un signo al sujeto epistémico, el sujeto concibe la cosa

significada (en el caso del *lenguaje artificial* y de la *percepción adquirida* ha aprendido previamente a hacerlo). El *principio de veracidad* es el principio que hace que surja —tras la presentación del signo, la preferencia del hablante— en la mente del oyente una concepción de lo significado por el hablante.

La falta de atención al *principio de veracidad* parece ser lo que causa cierta confusión en otro intérprete autorizado de Reid, Lehrer. Lehrer y Smith a la hora de dilucidar cuáles son los principios generales que actúan en lo que se ha denominado en la presente investigación el par {*percepción adquirida, lenguaje artificial*}, frente a los principios particulares que actúan en el par {*percepción original, lenguaje natural*}, terminan estableciendo que estos principios, los del par *adquirido*, son el que ellos denominan el *principio de la realidad perceptual*, para la percepción<sup>400</sup>; y el *principio de credulidad* para el testimonio<sup>401</sup>.

El primero no es problemático, recoge la idea de que en la percepción está incluida la creencia en la existencia de lo percibido, y coincide —en parte— con lo que se denomina en la presente investigación el *principio inductivo*, aunque resulta poco práctico a la hora de dilucidar el alcance de la concepción semántica de Reid y cómo esta funciona tanto en la interpretación reidiana del fenómeno de la percepción como en la interpretación reidiana del fenómeno de la comprensión lingüística y, por extensión, del testimonio. Lehrer y Smith, tienen no obstante razón, en señalar cómo este principio explica la creencia en la realidad de lo percibido. La creencia irresistible en lo significado por un signo es un componente de la concepción semántica de Reid y esto tiene como consecuencia al aplicarla al fenómeno de la percepción —una vez que se clasifica la sensación como un tipo de

---

<sup>400</sup> “Reid on Testimony and Perception”, p. 29.

<sup>401</sup> “Reid on Testimony and Perception”, p. 31.

signo— el hecho de que la creencia en la realidad de lo percibido sea parte esencial del fenómeno de la percepción<sup>402</sup>.

Resulta, en cambio, mucho más problemático que Lehrer y Smith hayan puesto como principio general del lenguaje el *principio de credulidad*. Lehrer y Smith dicen que el *principio de credulidad* consiste en que nuestros semejantes usarán los mismos signos cuando tengan “los mismos sentimientos”, como dice Reid. Esta interpretación no es un desliz de Lehrer y Smith<sup>403</sup>. Esta interpretación está causada por su idea de que Reid defiende que el lenguaje se aprende inductivamente<sup>404</sup>. La anticipación o la expectativa de la regularidad del

---

<sup>402</sup> Por otra parte, el *principio inductivo*, tal como es descrito por Van Cleve (“Reid’s Theory of Perception”, en *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, pp. 101-133) resulta más amplio como principio epistémico y explicación epistemológica, pues su descripción recoge los aspectos de cómo se desarrolla, cómo evoluciona a medida que el niño crece, etc. Reid acude a todos estos aspectos en la comparación entre inducción y credulidad en el *Inquiry* —el segundo nivel de la analogía, que se estudiará en el siguiente capítulo—, en cambio, resulta una descripción esquemática en exceso la reducción del principio general de la percepción —el *principio de la realidad perceptual* en la terminología de Lehrer, el *principio inductivo*, en la presente investigación— al componente de generación irresistible de la creencia en lo percibido.

<sup>403</sup> Podría pensarse que es un desliz porque las dos frases de Reid que citan Lehrer y Smith para describir el *principio de credulidad* (“[t]here is therefore in the human mind an early anticipation, neither derived from experience, nor from reason, nor from any compact or promise, that our fellow-creatures will use the same signs in language, when they have the same sentiments” y “[t]his is, in reality, a kind of prescience of human actions; and it seems to me to be an original principle of the human constitution, without which we should be incapable of language, and consequently incapable of instruction”, ambas en *IHM*, VI, xxiv, p. 193) pertenecen a los dos párrafos anteriores a la presentación que hace Reid de los dos principios, y ocurren justo después de que Reid diga: “I might add, that this reliance upon the declarations and testimony of men, is found in children long before they know what a promise is” (p. 192), refiriéndose a la credulidad de los niños. Como luego Reid comienza así “[t]here is therefore in the human mind...” (p. 193), parece que Reid está describiendo un elemento que tiene que ver directamente con la credulidad.

<sup>404</sup> Lehrer y Smith llegan a decir que hay una similitud en la manera en que se aprenden las cualidades secundarias y se aprenden las palabras individuales de un lenguaje. Para

oyente es para ellos un caso de inducción. Como se ha visto Reid deja claro que el aprendizaje del lenguaje obedece a una regularidad *sui generis*, a una disposición que no es el *principio inductivo*, y que esa regularidad es el *principio de veracidad*<sup>405</sup>.

Es importante señalar que es muy poco lo que requiere el *principio de veracidad* del oyente. Una interpretación que intentara maximizar el *principio de veracidad* consistiría en asimilar la posición de Reid a la posición no reduccionista que emplea los argumentos de tipo trascendental, y que se ha analizado con anterioridad<sup>406</sup>. Como esta posición también basa su argumentación anti-reduccionista en la naturaleza del lenguaje, pues concluye que es razonable fiarnos de los demás porque si existe el lenguaje es porque la mayoría de las creencias de la gente es verdadera, podría parecer similar a la postura de Reid<sup>407</sup>. Sin embargo, Reid ni dice ni necesita decir que la mayoría de las creencias de la mayoría de la gente son verdaderas, ni nada similar, porque el *principio de veracidad* sólo requiere que *tanto hablantes como oyentes sigan en el nivel de la intención comunicativa lo que ya hacen en el nivel básico de la competencia lingüística*: que sean constantes, y regulares, en el uso de un signo para un significado. Como

---

ellos, Reid defiende que al igual que el mismo efecto es producido por las mismas causas y así aprendemos a detectar las cualidades secundarias, aprendemos que un mismo sonido articulado corresponde a un mismo “sentimiento” por parte de los demás, y esto es lo que permite la imitación del niño en el proceso de aprendizaje lingüístico, “Reid on Perception and Testimony”, p. 31. No queda claro por qué si Lehrer y Smith piensan así no hablan de identidad, en lugar de similitud. Según ellos tendría que ser el mismo principio, el *principio inductivo*, el que hiciera que identifiquemos las cualidades secundarias de los cuerpos y el significado de las palabras.

<sup>405</sup> Aunque Reid a veces haga referencia a que el lenguaje se aprenda “mediante una clase de inducción”, como lo hace en tres ocasiones: *EIP*, IV, i, p. 304; V, ii, p. 363; V, vi, p. 398.

<sup>406</sup> Véase *supra*, cap. II.

<sup>407</sup> Véase *infra*, n. 53, para un intento reciente de elaborar esta interpretación, pero no a través del *principio de veracidad*, sino a través del *principio de credulidad*.

ha dicho Coady, el *principio de veracidad* “garantiza una consistencia de significado en el uso del lenguaje y cierta veracidad en la comunicación”<sup>408</sup>.

Reid señala que es imposible aprender un idioma y usarlo si un signo no se corresponde regularmente con un significado, y del mismo modo que es imposible saber lo que la gente piensa si las aserciones de la gente no se corresponden regularmente con sus creencias, si las aserciones no expresan las creencias, si lo que la gente dice no es expresión de lo que cree.

En este caso también, usar la aserción como instrumento, como tipo implícito del que habla Reid, nos devuelve por tanto una interpretación todavía más precisa del *principio de veracidad*. Al estudiar en paralelo el fenómeno de la percepción con el de la aserción, y proyectar la concepción semántica de Reid con todos sus elementos, puede verse que Reid está apuntando a la concepción de la cosa significada —imprescindible para el sujeto epistémico a la hora de comprender un signo— con el *principio de veracidad*. Si se vio que en el hablante el *principio de veracidad* actúa haciendo que, natural y espontáneamente, sea regular en vincular un signo con el significado que está captando, ahora puede verse como este actúa en el oyente: también aquí es el principio que gobierna el habla en su uso natural (en la provincia central de los actos de aserción). Es el principio que permite que la acción significativa, los *signos artificiales* que componen el lenguaje, sean verdaderamente signos para el oyente de lo que el hablante dice que son las cosas, de aquellas cosas que el hablante ha

---

<sup>408</sup> *Testimony*, p. 123. Aunque Coady lo atribuye al efecto combinado del *principio de veracidad* junto con el *principio de credulidad*. Atribuirlo a un principio tanto como a la combinación de los dos principios es consistente, pues como ya se ha dicho la veracidad no funciona sin credulidad. En una situación como la que recoge el síndrome de Casandra no hay comunicación de hecho, y sin credulidad por parte del niño no hay aprendizaje del lenguaje. Sin embargo, en sentido estricto la consistencia en el uso del lenguaje y la veracidad comunicativa el que la aporta es el principio que asegura la regularidad semántica y la constancia comunicativa.

captado previamente, y no otras (por equívoco o por invención) y que expresa mediante la aserción.

Ahora bien, cabe una interpretación que maximice el *principio de veracidad*, y obvie el hecho de que para Reid es una disposición natural, un instinto. Resulta fácil, dado el tono anti-positivista que tiene para los oídos contemporáneos una tesis de este calibre sobre el lenguaje, deslizarse a una sobre-interpretación de Reid en términos contemporáneos. Es importante señalar lo que Reid no dice y lo que Reid sí dice. En ningún momento Reid apela al concepto de lenguaje para inferir que hablar o usar un lenguaje es, *eo ipso*, para un oyente, en condiciones ideales, pensar que la mayoría de los hablantes no mienten, o que la mayoría de las proposiciones expresadas en ese lenguaje no son falsas. Reid no está descubriendo *a priori* ninguna característica trascendental del lenguaje, ni ningún principio interpretativo para dar cuenta del concepto de significado. Reid es empirista y simplemente está constatando el hecho observable de cómo aprendemos un lenguaje y cómo somos usuarios. Como Reid desvela a la hora de estudiar el *principio de credulidad*, la veracidad ajena es aquello que permite a los niños fiarse de los mayores antes de que aprendan que es una promesa, y de que se fíen de la constancia en el uso del lenguaje mucho antes de tener idea de qué es una convención lingüística y de lo que es un engaño. El *principio de veracidad* es una parte del modo en que naturalmente está constituida nuestra forma de operar con signos, la semántica natural de nuestras capacidades epistémicas, del animal vivo que habla que es el ser humano, parte del sentido común, no un apriori de la razón.

Queda explicado el tercer eslabón que compone el acto de la aserción testimonial: *caeteris paribus*, si el hablante dice que *p*, entonces el hablante cree que *p*, y, entonces, el oyente interpreta que el hablante cree que *p*, y el oyente cree que *p*. Es decir, cómo actúa no ya la aserción del hablante en el hablante, sino la aserción del hablante, en tanto que expresión de una creencia, en el oyente.

Ahora quedaría por explicar el último y fundamental eslabón que compone el acto de la aserción testimonial: *caeteris paribus*, si el

hablante dice que *p*, entonces el hablante cree que *p*, y, entonces, el oyente interpreta que el hablante cree que *p*, y *el oyente cree que p*. Es decir, cómo actúa no ya la aserción del hablante en el hablante, y la aserción del hablante, en tanto que expresión de una creencia, en el oyente, sino cómo el oyente adopta tal creencia. Y esta es la explicación detallada del papel que juega el *principio de credulidad*.

**4.1.3. *El oyente cree que p: la aserción, tipo de acto de habla básico del testimonio, está regulada por el principio de credulidad y es por tanto para el oyente un indicio de la realidad***

Ya se ha visto que en el oyente actúa de modo concomitante con el *principio de veracidad*, el *principio de credulidad*, que Reid describe como el principio por el que el oyente confía en la veracidad ajena y pasa a creer lo que el hablante le cuenta<sup>409</sup>.

Reid distingue un principio, el *principio de veracidad* —ligado indisolublemente a la naturaleza de la aserción, tal como hemos visto— que explica la veracidad del hablante, tanto en la parte del acto de habla que corresponde al hablante como en la parte del acto de habla que corresponde al oyente. A continuación distingue este otro, el *principio de credulidad*, que ya anunció que el “sabio y benévolo Autor de la naturaleza” lo implanta en nuestra naturaleza haciendo que se corresponda con el *principio de veracidad*, la “contraparte” dice en su definición, en el texto central estudiado en el capítulo anterior. Este es el principio mediante el cual el oyente se forma, él, la misma creencia que tiene el hablante, una creencia cuyo contenido proposicional es el mismo que el de la creencia del hablante y el de la aserción expresada por el hablante y comprendida así por el oyente. Este principio, como disposición, es una disposición básica, en la que, por defecto, si no ha habido malinterpretación, y —ya se analizará más adelante— no interviene la limitación que el oyente pueda poner por su encuentro

---

<sup>409</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 194.



pasado con “casos de engaño y falsedad”, el oyente cree lo que el hablante dice.

Este principio debe interpretarse, además, fuera de cualquier descripción psicológica o moral, tal como se ha hecho con el *principio de veracidad*, lejos de, por ejemplo, la idea de Faulkner de describirla como una especie de actitud psicológica por defecto<sup>410</sup>. Acercando la interpretación al marco lingüístico que emplea Reid, de acuerdo a este principio el oyente interpreta que lo significado por el signo lingüístico, la aserción, *son las cosas reales*.

Podría verse de una manera informal cómo actúan ambos principios en el oyente: *porque* los seres humanos somos generalmente veraces, yo creo que ellos piensan tal como ellos lo cuentan, y *porque* los seres humanos somos generalmente crédulos, yo creo que lo que ellos dicen es verdad. *Porque* tú, que eres el hablante, dices por principio la verdad, yo sé que lo que tú piensas es así. *Porque* yo, que soy el oyente, creo en principio lo que me cuentan, yo sé que me cuentas cómo realmente son las cosas (paso a compartir tu creencia). Sin embargo, esto no es una descripción psicológica, es epistemológica. No es la descripción empírica de una tendencia observable y *nada más que eso*, pues el *principio de credulidad*, no menos que el *principio de veracidad*, está anclado en la naturaleza del lenguaje.

Ahora bien, el *principio de veracidad* es la forma en que, *por defecto*, funciona el lenguaje. No resulta difícil ver que es un instinto para decir lo que uno tiene en mente, y no un tipo de idea sobre la veracidad o mendacidad de los seres humanos. No resulta fácil en cambio ver que el *principio de credulidad*, es también, en cierto sentido, la forma en que, *por defecto*, funciona el lenguaje a la vez que un determinado instinto que genera una creencia. Se puede decir que el *principio de credulidad* puede interpretarse de dos formas erróneas. Una es minimizando el hecho de que tiene que ver con cómo funciona

---

<sup>410</sup> “On the Rationality of Our Response to Testimony”, *Synthese* 131:3 (2002), pp. 366-367. Faulkner dice que sigue a Audi (“The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification”) en esta interpretación.

el lenguaje y maximizando su índole de instinto que proporciona fiabilidad para el sujeto. La otra es ignorando que como instinto que regula la credulidad, es el que lleva al oyente a hacerse con una creencia propia.

La primera interpretación errónea es la raíz de cualquier teoría inductiva acerca del testimonio. En la explicación informal realizada arriba de cómo pueden actuar estos principios en el oyente es muy fácil hacer la siguiente interpretación. Como la cláusula “porque” tiene dos interpretaciones, la causal y la inferencial, es fácil deslizarse de una a otra. En la frase “*porque* tú, que eres el hablante, dices por principio la verdad, y me has dicho que *p*, yo sé que tú piensas *p*” se puede interpretar que la causa de que el oyente sepa que el hablante piensa que *p* es que el hablante dice por principio la verdad, esta sería la interpretación causal de la cláusula “porque”. Ahora bien, si se interpreta la cláusula “porque” no como una cláusula causal sino como una cláusula inferencial —en sentido lógico, pues gramaticalmente en español es una conjunción causal pero con ambos valores: causal y concesivo-deductivo— el resultado es muy distinto, pues se interpreta que el oyente infiere de que el hablante dice por principio la verdad el hecho de que el hablante piensa que *p*, tal como este ha declarado. En este sentido Parece que la credulidad *depende de determinada idea que uno tenga sobre la veracidad o la sinceridad de la gente*. Esta es la raíz de cualquier teoría inductiva del testimonio, entre ellas la de Hume<sup>411</sup>, pues siempre habrá que buscar, en la interpretación inferencial, de qué supuesto infiere el oyente, y a partir de ahí buscar cómo se forma este supuesto.

Sin embargo, como Coady ha escrito:

Si Reid está en lo cierto con respecto a la analogía [entre percepción y testimonio] entonces una idea muy común del testimonio y de su estatus epistemológico está bastante equivocada. Esta idea nos dice que todo el conocimiento mediante el testimonio es indirecto o inferencial.

---

<sup>411</sup> Y la inspirada en Hume, la de Faulkner, que tacha de debilidad a la credulidad (“On the Rationality of Our Response to Testimony”, p. 367).

Sabemos que  $p$  cuando se nos cuenta de modo fiable que  $p$  porque hacemos alguna inferencia acerca de la fiabilidad y la sinceridad del testigo. Reid piensa que este es justo el camino equivocado de plantear las cosas. Normalmente, nosotros aceptamos lo que se nos cuenta como fiable así como aceptamos el “testimonio de nuestros sentidos” o “el testimonio de nuestra memoria”. El niño pequeño empieza con una actitud básica de confianza en sus sentidos y en aquellos que se comunican con él y esta es una condición de su aprendizaje del lenguaje (artificial) y de su progreso en la comprensión<sup>412</sup>.

Coady capta que la fuerza de la analogía de Reid está en que extrapola el carácter no inferencial de la noción de *suggestion* del fenómeno de la percepción al fenómeno del testimonio, y entonces no hace falta una inferencia para formar la creencia. Como Coady apunta, el hecho de que en el caso del testimonio la creencia en el sujeto epistémico no es resultado de una inferencia se da en paralelo con que tampoco sea así en los casos de la memoria y la percepción. De hecho, Reid, no deja este punto al albur con la confianza de que alguien haga una interpretación correcta de la analogía, sino que proporciona argumentos que muestran que estos dos principios a) son naturales, b) no son una mera cláusula de una inferencia, es decir, no operamos con ellos inferencialmente (de ahí que haya que tener cuidado con la cláusula “porque”). Estas dos características son todavía más relevantes en el *principio de credulidad*.

Son dos características distintas (natural no es lo mismo que no-inferencial) pero aparecen juntas en el análisis de Reid. Si la naturaleza no hubiera inclinado a los seres humanos (“la mente del hablante”, dice Reid explícitamente) hacia el lado de la verdad, los niños dirían la verdad tanto como mentirían, y, de modo recíproco, si no hubiera inclinado a los seres humanos (“la mente del oyente”, dice Reid) hacia la creencia, no creeríamos a nadie *hasta que no tuviéramos evidencia*

---

<sup>412</sup> Coady, *Testimony*, p. 123.

*positiva de que ha dicho la verdad.* Reid parece tener en mente a Hume en este punto<sup>413</sup>.

---

<sup>413</sup> Reid no menciona a Hume en los párrafos dedicados al testimonio en *IHM*, pero la prueba —más allá de la evidencia de que Reid tiene en mente una postura que es objeto de su crítica— es la mención explícita a Hume en las notas de sus clases. En el manuscrito AUL MS 2131/4/I/8a, “Logic”, en *On Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, ed. A. Broadie (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004) pp. 164-171, puede encontrarse una referencia explícita a las tesis de Hume propuestas en el *Enquiry*: “His account of the regard we pay to Testimony. That is grounded upon Experience. His reasoning upon this Principle Against Miracles

Arg 1 If this Hypothesis were true we would believe no Mans testimony untill we had Experience of his Veracity. Children would be absolutely incredulous and those of least Experience least Credulous. The contrary is fact Therefore it is rather to be said that it is onely from Experience that we learn to disbelieve Testimony.

Arg 2. Supposing a Divine revelation made to man he would not believe it this is contrary to fact

Arg 3 No man could believe that there was any truth or Veracity in the Deity until he had Experience of his speaking truth” (pp. 169-170, se reproduce la puntuación inconsistente del original).

El primer argumento esgrimido por Reid puede interpretarse como equivalente al análisis contrafáctico que Reid hace en *IHM* que en breve se analizará. Los argumentos dos y tres no figuran en *IHM* ni tampoco en obra alguna posterior de Reid. En cualquier caso, Hume podría argumentar que el segundo es falaz y una *petitio principii*, pues supone que hay una revelación divina. Y del tercero, que supone que es posible una revelación divina, se puede decir que es reductible al primero, al menos que se añada la premisa de que la Deidad no puede mentir, para lo cual habría que tirar de bastantes argumentos metafísicos que no está claro que fueran aceptables para Hume. Estas notas datan de 1765, el *Inquiry* de 1764. Como se verá más adelante (véase *infra*, cap. VIII) en estas notas Reid ya estructura su noción del sentido común en términos de “principios originales de la mente”. También puede encontrarse una referencia a las tesis humeanas del *Enquiry* en AUL MS 21341/6/III/3, probablemente datado también en la década de los 60. En este manuscrito —que contiene una enumeración de tipos de evidencia, el testimonio entre ellos, véase *infra*, cap. VII— Reid traza un argumento contra la noción humeana de causa y a favor de por qué puede postularse una causa del universo, tras anunciar este asunto en las primeras líneas dice: “His Objections against the Evidence of Testimony when brought in favor of Miracles” (*On Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, p. 184). Como ya se vio, la noción de testimonio es central como fundamento de la religión sobrenatural y la de causa

La conclusión a la que quiere llegar Reid es que la mente humana está inclinada hacia la creencia. Esto es lo que para Reid significa que el *principio de credulidad* es un principio natural —u original, haciendo uso del sinónimo favorito de Reid. Y esto para Reid significa también que no es necesario poseer una evidencia positiva, accesible para la perspectiva primera persona, de que alguien ha dicho la verdad. Es en este sentido en que el *principio de credulidad* no opera inferencialmente.

Reid hace el siguiente análisis contra-fáctico<sup>414</sup>: si no fuera así, que somos veraces y crédulos instintiva o naturalmente, entonces ninguna aserción realizada sería creída hasta que no hubiera sido examinada y juzgada por la razón. Pero esto llevaría a las siguientes consecuencias paradójicas:

- (1) La mayoría de los hombres serían incapaces de encontrar razones nada más que para creer una pequeña parte de lo que se les ha contado.
- (2) Los niños, incrédulos, serían incapaces de instrucción.
- (3) Nos encontraríamos con que cuanto más instruidos fuéramos, más crédulos seríamos.

Ahora bien, con respecto al punto (1) podría ser constatable que de hecho damos razón de una amplia parte de nuestras creencias. Pero puede dejarse de lado este punto, después de todo (1) podría ser la posición de alguien que arguyera *tanto* que el testimonio no está bien fundado como fuente de conocimiento *como* que tenemos *dependencia de largo alcance*. Esta posición no sería el escepticismo humeano, pues Hume no es escéptico con respecto al testimonio (aunque su posición lleve al escepticismo si no se encuentra una vía para fundar las creencias básicas sobre la naturaleza humana, como se ha visto en el capítulo II),

---

como fundamento de la religión natural, y que ambas ocupan las dos últimas secciones del *Enquiry*.

<sup>414</sup> Cfr. *IHM*, VI, xxiv, p. 194-195. Este análisis se pasa a exponer en una secuencia que no es la reidiana. Esto no afecta al argumento de Reid, pero en cambio proporciona una idea mejor de la sutileza de su análisis.

pero sí sería el caso de alguien que admitiera tanto nuestra *dependencia de largo alcance* del testimonio como las suspicacias escépticas con respecto al testimonio de un Descartes o un Locke, representantes eminentes de *the way of ideas*. Por lo tanto, admitir, con Reid, el hecho de que podemos dar razón de una amplia parte de nuestras creencias como una premisa de un argumento en defensa del carácter instintivo del testimonio —es decir en contra de la idea de que no creemos una aserción hasta que no haya sido examinada— es una *petitio principii*. Pues es esa misma premisa una parte de la conclusión a la que hay que llegar. Una vez que ya se ha admitido la premisa de la *dependencia de largo alcance* que tenemos del testimonio, la otra premisa, la que falta, es la de la fiabilidad del testimonio, y las dos deben dar como conclusión que, en consecuencia, una amplia parte de nuestras creencias sí están justificadas.

Sin embargo, las consecuencias paradójicas (2) y (3) no son problemáticas. Lo contrario de ambas es perfectamente observable<sup>415</sup>. En el caso de (3), además de que es constatable por nuestra experiencia, lo contrario —es decir que lo que no es el caso es que seamos más crédulos a medida que somos más educados— también es constatable conceptualmente, dado lo que significa ser instruido: tener evidencias propias de cómo es la realidad. A medida que uno tiene más evidencias propias para aceptar una verdad como justificada, menos necesidad tiene de la evidencia proporcionada por los demás, y mejor puede examinar las evidencias proporcionadas por los demás a la luz de las que ya acumula uno en su propio repertorio de creencias. Cuanto mayor

---

<sup>415</sup> M. Fricker (en *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 63) señala directamente que nuestra fenomenología cotidiana del testimonio muestra que somos espontáneos y poco laboriosos a la hora de formarnos creencias de origen testimonial como evidencia contra el reduccionismo inferencialista. Sin embargo, Reid se muestra más sutil, pues escoge dos hechos posibles muy específicos para ver si se corresponden o no con la fenomenología cotidiana.

es nuestro repertorio de creencias mayor autonomía epistémica tenemos<sup>416</sup>. Por eso:

---

<sup>416</sup> El superlativo de este proceso de crecimiento no existe: no tiene sentido alguien con absoluta autonomía epistémica, pues sería alguien con un repertorio de creencias imposible de completar. Es moda actualmente hablar del *sujeto situado*, el *contextualismo epistémico*, etc. Como ha dicho H. Putnam, en un pasaje que ha tenido fortuna: “There is no God’s Eye point of view that we can know or usefully imagine; there are only the various points of view of actual persons reflecting various interests and purposes that their descriptions and theories subserve”, (*Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 50). Sin embargo, esto no debe interpretarse como una defensa del relativismo epistemológico. En el ámbito del conocimiento testimonial sí tiene sentido decir de alguien que es el que más sabe, o el que lo sabe todo. Usamos a diario expresiones así. Tiene sentido cuando la expresión “el que más sabe” la hacemos en referencia a una *práctica* concreta (“el que más sabe de X”): “consulta a Patricia, ella es la que más sabe de *hedge-funds*”. De hecho, es esta la manera en que distinguimos el testimonio experto del que no lo es. Por otra parte, la expresión “God’s Eye point of view” sí tiene una aplicación literal en un caso muy específico de testimonio entre los seres humanos. Supongamos que alguien califica su propio testimonio, entre los seres humanos, de la siguiente manera: “Para esto he nacido y he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. El que es de la verdad, escucha mi voz” (Jn, 18: 37). Este testimonio tendría sentido para alguien que además de dar testimonio entre los seres humanos como hombre, tuviera también la perspectiva divina de las cosas. Como dice Geach, sólo de alguien que es Dios “we can hardly conceive of his needing to orient his thought to a Truth distinct from himself” (“On Truth as an End”, pp. 77-78). Por eso este caso de testimonio se puede encuadrar en el tipo comentado en el capítulo VI (véase *infra*, cap. VI, n. 75): el tipo de testimonio que apela a sí mismo como a su propia garantía —independientemente de que el hablante pudiera recurrir a otros signos (los milagros que Hume rechaza en la sección 10 del *Enquiry*, por ejemplo) como evidencia de la garantía de su testimonio o independientemente de que la mera credulidad natural fuera condición suficiente para aceptar su testimonio como verdadero. En cualquier caso, no es un tipo de testimonio del que se pudiera decir que es *mejor* testimonio, o *eminente* fiable dentro del repertorio de testimonios que se dan entre sí los seres humanos. Un testimonio así (que implica que el hablante puede completar nuestro repertorio de creencias, pero a su vez su conocimiento *ya* está completo, es decir no lo puede mejorar otro hablante) o es reconocido como el de un hablante que sí tiene el “God’s Eye point of view” o es calificado como carente en absoluto de perspectiva, pero no puede ser calificado como el de un mero experto o sabio dentro de una *práctica* concreta (asuntos morales, como Sócrates, por ejemplo).

En una palabra, si la credulidad fuera el efecto del razonamiento y la experiencia, debería crecer y ganar en fortaleza en la misma proporción en que lo hacen la razón y la experiencia. Pero si fuera un don de la naturaleza sería más fuerte en la infancia y limitada y restringida mediante la experiencia. Y como la más superficial de las miradas a la vida muestra esto, lo último, es el caso, y no lo primero<sup>417</sup>.

Por tanto, no es *necesario* el examen y el juicio de la razón para creer el contenido expresado en la aserción que el hablante hace. Somos crédulos por naturaleza. La credulidad no es una forma de operar de nuestra mente fruto de un hábito adquirido (experiencia) o el resultado de un razonamiento, tras haber recogido evidencia positiva para aceptar el testimonio de los demás. Somos, en principio (naturalmente) y al principio (de nuestra vida), crédulos, y este doble carácter principal permite que los hombres puedan encontrar razones para una “gran parte de lo que se les ha contado”, y tener una base sobre la que educarse y sobre la que sostener luego su repertorio de creencias. Como ha dicho Audi:

De esta forma, el testimonio es globalmente esencial en el sentido genético, tanto como globalmente esencial en el sentido epistémico ya apuntado: si fuéramos privados de todo el conocimiento y justificación que hemos obtenido del testimonio, bien directamente o por inferencia (y que ahora está retenido en la memoria), estaríamos en el mejor de los casos reducidos (como apunta Reid) a una condición peor que la de los salvajes<sup>418</sup>.

Queda por ver en qué consiste esta credulidad. Comprobar que la interpretación inferencialista del *principio de credulidad* y comprobar en un análisis contra-fáctico que debe ser un principio original no ultima la anatomía de esta parte de la mente.

La interpretación inferencialista maximiza la característica de instinto generador de creencias, sin parar mientes en que el *principio de*

---

<sup>417</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 195.

<sup>418</sup> “Testimony, Credulity, and Veracity”, pp. 37-38.



*credulidad* concuerda, se corresponde, con el *principio de veracidad*. Y que, si el *principio de veracidad* es el principio que gobierna el lenguaje, y por extensión el testimonio, tanto en el hablante como en el oyente, no está menos relacionado con el lenguaje el *principio de credulidad*.

Sin embargo, se señaló que maximizar este aspecto, la conexión con el lenguaje, lleva a otra interpretación errónea del *principio de credulidad*. Si se maximiza el hecho de que es un principio que tiene que ver con el lenguaje sin parar mientes en que es un principio que origina creencias, puede interpretarse que el *principio de credulidad* es el principio por el cual nos hacemos cargo de la existencia *de una creencia en el hablante*, de que el hablante tiene una creencia y nada más<sup>419</sup>. Como se ha señalado, a Wolterstorff le causa perplejidad que Reid hable indistintamente de que el oyente pase a pensar que el hablante cree que algo es el caso y que el oyente pase a pensar que ese algo es el caso. También se ha señalado que Lehrer confunde la regularidad que proporciona el *principio de veracidad* con el *principio de credulidad*, con el que reduce a uno solo los principios del testimonio. Puede decirse que ambas posturas son producto de no reparar en aquello que explica el *principio de credulidad* y su lugar —analógico— en el esquema reidiano.

El *principio de credulidad* es también fruto de la analogía con el caso de la percepción. Ya se ha señalado que un aspecto de la concepción semántica de Reid es la naturaleza no inferencial de la

---

<sup>419</sup> A. Weiler Gur Arye, desarrolla una interpretación en términos davidsonianos del *principio de credulidad* como *principio de caridad* en “Reid’s Principle of Credulity as a Principle of Charity”, *The Journal of Scottish Philosophy* 14:1 (2016), pp. 69-83. Weiler Gur Arye termina desarrollando una interpretación de los principios con un esquema muy cercano a los argumentos trascendentales de Coady que se han expuesto en el capítulo II. Parte de diversas premisas, pero una de ellas es el enfoque excesivamente lingüístico, como una suerte de principio de comprensión (p. 75), confundiendo así el *principio de veracidad* con el de *credulidad*. Esta premisa a su vez depende de la que comparten muchos intérpretes de Reid: la atribución del *principio de veracidad* al hablante, en exclusiva y la del *principio de credulidad* al oyente, en exclusiva (p. 73).

sugerencia que producen los signos. Pero, y esta es la noción central, la concepción semántica del conocimiento en Reid prescribe que junto con el signo se dé la concepción de lo significado y la creencia en lo significado. Si la concepción de lo significado, entender la aserción del hablante, la proporciona, para el oyente, el *principio de veracidad*, es el *principio de credulidad*, como ha visto Van Cleve, el que proporciona la creencia en la existencia de lo significado. Como lo significado por parte del hablante es un pensamiento, en tanto que lo pensado, una vez que actúa el *principio de veracidad* y el oyente comprende que el hablante dice y se cree que *p*, que tiene tal pensamiento, entonces el oyente pasa, mediante la disposición del *principio de credulidad* a creer que *p*, a tener el mismo pensamiento que el hablante, a obtener el mismo contenido proposicional de la aserción y de la creencia del hablante para una creencia propia.

Reid es claro en este punto y en referencia a los *signos artificiales*, reitera uno de los aspectos fundamentales de su concepción semántica, la de la que la creencia en la existencia de lo significado es parte integral del proceso de interpretación de un signo:

Y después de que esta conexión es descubierta, el signo, al igual que en el lenguaje natural, siempre sugiere la cosa significada, y origina la creencia en ella<sup>420</sup>.

Parte de lo que es interpretar un signo es adquirir la creencia concomitante de que lo significado existe, y de la misma forma, entender una aserción es adquirir la creencia concomitante de que lo indicado en la aserción es así.

Ahora bien, los hablantes pueden emitir preferencias como las siguientes: “el reino del Preste Juan es inmenso” o “la bolsa es fácilmente predecible”, es decir puede que la cosa significada no exista, y puede que lo que nos cuenten no sea así. A este argumento Reid respondería diciendo que debemos distinguir entre la concepción de lo significado y la creencia en la existencia de lo significado, y que no

---

<sup>420</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 191.

debemos confundir un elemento con el otro. Reid dice que la imaginación no es un principio originante de creencias:

La sensación y la memoria, por tanto, son simples, originales y operaciones de la mente perfectamente distinguibles, y ambas son principios originales de creencia. La imaginación es distinta de ambas, pero no es un principio de creencia. La sensación implica la presente existencia de su objeto, la memoria su existencia pasada, pero la imaginación ve su objeto desnudo, y sin ninguna creencia en su existencia o no existencia, y es, por tanto, lo que los escolásticos llaman *simple apprehension*<sup>421</sup>.

Ahora bien, de esta capacidad de captar algo sin ninguna creencia concomitante de su existencia, dice Reid:

Lo que se ha dicho de la irresistible e inmediata creencia en la existencia de los objetos distintamente percibidos, lo pretendo afirmar sobre todo de las personas tan avanzadas en el entendimiento como para distinguir los objetos de la mera imaginación de las cosas que tienen una existencia real. Todo hombre sabe que puede tener una noción de Don Quijote o de Gargantúa, sin ninguna creencia de que tal persona haya existido nunca, y que de Julio César y Oliver Cromwell él tiene no sólo una noción, sino una creencia en que ellos realmente existieron. Y de si los niños desde el momento en que han empezado a usar sus sentidos hacen una distinción entre cosas que son sólo concebidas o imaginadas y cosas que realmente existen, puede dudarse. Hasta que no somos capaces de hacer esta distinción no podemos decir con propiedad que creemos o descreemos en la existencia de algo. La creencia en la existencia de algo parece suponer la noción de existencia, una noción demasiado abstracta quizás para caber en la mente de un niño. De lo que yo hablo es del poder de la percepción en aquellos que son adultos,

---

<sup>421</sup> *IHM*, II, iii, p. 29. Reid deja claro en más pasajes del *Inquiry* que la imaginación no incluye la creencia en la existencia de su objeto. En cuanto a la identidad de la imaginación con la simple aprehensión, vuelve a repetirlo en los *Essays*, en capítulo IV, “Sobre la concepción”, donde identifica la imaginación como un tipo o un grado de aprehensión o concepción (*EIP*, IV, iii, pp. 325-326).

con una mente en buen estado, que creen que hay cosas que realmente existen y que hay muchas cosas concebidas por ellos mismos, y por otros, que no tienen existencia. Que esas personas adscriben invariablemente existencia a todo aquello que perciben distintamente, sin buscar razones o argumentos para hacerlo es perfectamente evidente dado el tenor de la vida humana<sup>422</sup>.

Aprender a interpretar *signos artificiales* de cosas ficticias es una habilidad derivada de aprender a interpretar *signos artificiales* de cosas reales. Este último tipo de signo sería una complicación del primero, de la misma forma que la mentira es una maquinación, un fenómeno parasitario de la aserción verdadera, que requiere una violencia, un ajuste, de la tendencia natural. El niño no podría aprender a detectar los signos de ficciones y las mentiras *a la vez* que aprende a usar los signos de las cosas reales y a creerse lo que le cuentan, sino después, una vez que, acostumbrado, a usar los signos para expresar “los mismos sentimientos” que los adultos, tenga adquirido el uso natural y espontáneo del lenguaje. Sólo entonces es cuando el sujeto puede empezar a distinguir con criterio qué es real y qué no, qué es verdadero y qué no, cuándo algo es verídico y cuando algo es mentira.

Y, por tanto, y dejando de lado los casos que aprendemos después, y siguiendo con la línea sugerida por Geach para entender lo que es una aserción si el *principio de veracidad* actúa en el hablante y en el oyente haciendo que uno proporcione una indicación donde mirar, donde dirigir la propia perspectiva, y el otro captando que el hablante le indica donde mirar, donde dirigir la propia perspectiva, el *principio de credulidad* hace que el oyente dirija su perspectiva a donde indica el hablante, esto es, que capte lo indicado. Por defecto, natural y no violentamente, esto será un estado de cosas real, lo que de hecho es así. Wolterstorff no percibe que Reid está proyectando todos los aspectos de su concepción semántica y por eso pone al mismo nivel creer que el hablante cree que *p* y creer que *p*. Lehrer pone excesivo énfasis en el aspecto de generación de creencia del testimonio, y por eso no repara

---

<sup>422</sup> *EIP*, II, v, p. 100.

en el papel del *principio de veracidad*: el oyente tiene que captar que el hablante le da una indicación, que lo que le dice es una indicación, algo que se le propone creer, y captar a dónde está indicando el hablante, lo que se propone creer, antes de poder creerse lo que le dice el hablante. Si no fuera así, el oyente no pasaría de tener una vaga idea de que el hablante tiene ciertas creencias, ni siquiera sabríamos si el oyente sabría decir qué creencias tiene el hablante.

El instrumental de Reid consigue proporcionar un enfoque muy completo de la naturaleza de la aserción. Todavía hoy propuestas como, la de, por ejemplo, Williams en su estudio sobre la naturaleza de la veracidad paran el análisis a medio camino. Así define Williams el acto de aserción:

A profiere una oración *O*, donde *O* significa que *p*, al hacer lo cual o bien expresa su creencia de que *p*, o él pretende que la persona a la que se dirija capte que él cree que *p*<sup>423</sup>.

Sin reparar que, aunque, obviamente, hay muchos usos asertivos cuya finalidad es indicar lo que uno piensa, y nada más, todos ellos son desarrollos análogos de la intencionalidad de crear una creencia en el hablante, declarar lo que son las cosas. De ahí la relación intrínseca con la naturaleza de la verdad del acto de aserción, que debe ser más profunda que una disposición a ser sincero, de mera expresividad.

Por tanto, si se postula que Reid implica en sus tesis sobre el testimonio que el tipo de acto de habla que tiene en mente es la aserción, y se realiza un análisis de la aserción en términos análogos a la percepción, profundizando en la analogía que Reid quiere establecer, se llega a una articulación precisa y consistente de los dos co-principios que Reid establece para el fenómeno del testimonio. En primer lugar, que al igual que en la percepción se deben dar tres elementos: sensación, concepción de la cosa significada y creencia en la existencia de lo significado; en la aserción, en el lado del oyente, se dan, de manera

---

<sup>423</sup> *Truth and Truthfulness*, p. 74.

análoga, tres elementos: oír la proferencia del hablante, la comprensión de lo dicho por el hablante y la creencia en lo que ha dicho el hablante.

En segundo lugar, la comprensión de lo dicho por el hablante, que en la percepción tiene su análogo en la concepción de la cosa significada, es cómo actúa el *principio de veracidad* en el oyente. El *principio de veracidad* actúa en el oyente y no sólo en el hablante porque es el principio que gobierna el lenguaje, y lo hace en el testimonio por extensión. El *principio de veracidad* es la regularidad que un hablante sigue de modo natural cuando habla, y es una disposición a usar regularmente los signos tanto para significar aquello que se ha convenido socialmente —la competencia lingüística— como regularidad para significar lo que se piensa —la intención comunicativa—, en ambos casos lo que el hablante capta. Por tanto, debe ser la misma disposición tanto en el hablante como el oyente.

En tercer lugar, la creencia en lo que ha dicho el hablante, que en la percepción tiene su análogo en la creencia en la existencia de lo percibido, es el resultado de la contraparte del *principio de veracidad*, el *principio de credulidad*. Este principio, esta disposición, no actúa ni inferencialmente ni proporcionando algo menos que una creencia en un estado de cosas. Tanto la observación de cómo aprenden los niños como un análisis contra-fáctico, proporcionan pruebas de que la credulidad debe ser una disposición natural, y no puede estar sujeta a la realización de inferencias y al ejercicio de la razón. Por otro lado, no debe confundirse lo que proporciona el principio análogo en la aserción a la *creencia en la existencia de lo percibido* en la percepción, con lo que proporciona el principio análogo en la aserción a la *concepción de lo percibido* en la percepción. Lo primero es lo que proporciona el *principio de credulidad*: creencia en la existencia de lo significado. Lo segundo no lo proporciona el *principio de credulidad*. Lo segundo se proporciona mediante el *principio de veracidad*, porque parte de lo que es entender una aserción es percatarse de que el hablante tiene la creencia que expresa en la aserción, lo que no significa que a lo que el hablante señala es al hecho de que tiene tal pensamiento, sino que señala lo que piensa.

La analogía de Reid en el primer nivel nos proporciona como retorno una visión del testimonio que ya es muy diferente de la de Hume. El primer nivel de la analogía indica que debe haber unas disposiciones en el sujeto que expliquen el fenómeno del testimonio.

Reid establece la teoría del signo como el elemento que permite comparar los elementos de la percepción y los elementos del testimonio. En efecto, es su concepción semántica la que estructura tanto su visión de la percepción como su visión del testimonio. Si se aplica su concepción semántica con rigor al fenómeno del testimonio se comprenden todos los aspectos que intervienen en el acto de testimoniar y en el acto de generarnos creencias mediante lo que cuentan los demás. Para aplicar su concepción semántica, debemos encontrar una unidad mínima operativa que sea equivalente al lenguaje de lo que es la percepción a los sentidos. Esta es el acto de habla de la aserción. Teniendo el acto de habla de la aserción como referencia, como tipo implícito en la postura defendida por Reid, se puede dar cuenta con más precisión de los dos principios que gobiernan la capacidad del testimonio: el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*. Los principios del testimonio no son otros que los principios que gobiernan el lenguaje. Si la percepción consiste en entender los *signos naturales*, el lenguaje consiste en entender los *signos artificiales*. Los principios que gobiernan el uso de los *signos artificiales* son los principios del testimonio. La regularidad en el uso de los signos que es una disposición de los hablantes y una expectativa tanto de los aprendices de un lenguaje como de los oyentes en general, es también la veracidad natural u original de los hablantes. Este es el *principio de veracidad*, que tiene como contraparte, que concuerda, con el *principio de credulidad*.

La articulación de los dos principios queda clara si aplicando la concepción semántica de Reid se hace una analogía entre la percepción y la aserción, como acto de habla que es tipo del testimonio. Así, queda claro para el caso del hablante por qué la disposición básica que gobierna sus declaraciones es indicar —significar— regularmente lo que piensa, como forma para hacer captar lo que piensa al oyente. Y

queda claro que una aserción en el oyente debe poseer los tres elementos que acompañan al signo en la concepción semántica de Reid: junto con el signo debe darse en el mismo acto en que se da el signo para el sujeto epistémico una concepción de lo significado y una creencia en la existencia de lo significado. Si el signo es la preferencia del hablante, la concepción de lo significado la proporciona el *principio de veracidad*, y consiste en la misma regularidad que se da en el hablante de asignar lo significado al signo. El *principio de veracidad* se da no sólo —como tradicionalmente se ha interpretado— en el hablante, y consiste tanto para el hablante como para el oyente en ser regular tanto en el nivel de la competencia lingüística como en el nivel de la intención comunicativa. Y esto es así para el oyente tanto a la hora de usar los *signos artificiales* para aquel significado para el que están y entender la preferencia del hablante como al tasar esta última como una aserción, es decir, expresión de la creencia que tiene el hablante.

La creencia en la existencia de lo significado la proporciona en cambio el *principio de credulidad*. Mediante este principio el oyente se forma como creencia propia una que tiene como contenido proposicional el mismo contenido que el hablante tiene para su creencia, puesto que consiste en creer que lo indicado por el hablante, lo significado por él en el acto de aserción, es así. Esto deja claro que la credulidad ni es ni puede ser efecto del razonamiento ni apoyarse, de modo original, en una inferencia, pues como Reid muestra esta posibilidad no se corresponde con nuestra experiencia y tampoco aguanta un análisis contra-fáctico.

Con todo, aun conscientes de que Reid no hace una propuesta inferencialista a la manera de Hume, hay intérpretes que aventuran una interpretación inferencialista del concepto reidiano de testimonio. Para estos, de una forma u otra, el concepto de inferencia no deja de ser relevante. Es conveniente, por tanto, analizar estas interpretaciones.



#### 4.2. El testimonio como procedimiento epistémico no inferencial a la luz del concepto de aserción

Se ha visto de qué manera pueden explicarse los dos principios que Reid detecta para el testimonio, dentro del esquema de la concepción semántica y a la luz del concepto de aserción como la unidad operativa mínima análoga a la de percepción. Queda por evaluar dos interpretaciones de la postura de Reid en el *Inquiry* que se derivan de no tener en cuenta, en todos sus aspectos, que Reid es muy consistente con su concepción semántica. Es relevante la evaluación de estas dos interpretaciones porque se puede inferir de ellas que Reid no garantiza del todo la justificación del oyente, al creerse lo que dice el hablante, o que la justificación es cuasi-inferencial. Y puede que ninguna de las dos haga justicia a la postura de Reid.

La primera interpretación es la de Van Cleve. Van Cleve hace a su vez también una disección anatómica de la postura de Reid, pero pasa por alto el papel del *principio de veracidad* en el oyente. La segunda es la de Wolterstorff, que termina invitando a interpretar que el *principio de veracidad* debe comprenderse como un *principio de verosimilitud*, como un principio que nos pone en contacto con la fiabilidad natural del hablante a la hora de hacerse él mismo con una creencia, acercando a Reid así al fiabilismo de la Epistemología Reformada que ve en Reid un predecesor<sup>424</sup>.

Para emprender la evaluación de las dos interpretaciones mencionadas es conveniente subrayar que Reid no está pensando en un proceso de razonamiento, de inferencia, sino en un proceso de interpretación en el oyente. Se ha seguido la idea, sugerida por algún intérprete de Reid, de que la *percepción adquirida* nos da acceso directo, no inferencial, al significado, a la cualidad real de las cosas. Esto no quiere decir que no haya mediación de otros signos, pues como Reid indica, la *percepción original* puede ser un signo para las *adquiridas*. En la mayor parte de nuestras percepciones —que son *adquiridas*— hay acceso directo pero mediado a la realidad. Esta idea

---

<sup>424</sup> Véase *infra*, n. 75 y parte IV, Introducción, n. 1, para esta cuestión.

puede seguirse para la aserción —el tipo paradigmático de uso del *lenguaje artificial*— pues se puede decir que hay que entender más de una cosa para comprender la aserción, entre otras cosas que es la expresión de la creencia del hablante. De esta forma la aserción ajena proporciona al oyente acceso directo, pero mediado, a la realidad. Entender la aserción como expresión de una creencia, captar la creencia del hablante y formarse uno —como oyente— una creencia no es una vía indirecta de acceso a la realidad, a los estados de cosas de los que nos informan, es una vía directa pero mediada. Es una vía directa porque el hablante no se hace con una serie de creencias intermedias en el camino, sino que sigue un solo proceso, complejo, de interpretación.

Reid lejos de confundir los dos sentidos y de mezclar los aspectos de *creer que el hablante cree que p* y *creer que p* (por parte del oyente), hace un análisis muy sutil de todos los aspectos que confluyen en la aserción testimonial. Este análisis lo puede realizar gracias a su teoría del signo, que exorciza el fantasma de la inferencia en el mecanismo epistemológico del testimonio. Como ha dicho Audi:

[Reid] podría haber pensado acerca del testimonio como, al menos en casos elementales o, de otra forma, especiales, como *indicando* naturalmente, no como simplemente *informando* [reporting], o expresando lingüísticamente, una *creencia*. En este caso es fácil ver cómo él ha podido considerar tan natural el tipo de credulidad que le permite a uno formar creencias basadas en el testimonio de modo no inferencial y o bien sin hacer un escrutinio de la insinceridad o bien sin buscar alguna premisa para apoyar lo que es atestiguado<sup>425</sup>.

Es verdad que Reid habla indistintamente de *creer que el hablante cree que p* y *creer que p*, de una forma que es incómoda para el comentarista, pero con esto Reid también está dando por entendido algo perfectamente natural en el fenómeno del testimonio. Como ha dicho J. Hintikka, en uno de los textos pioneros en prestar la atención debida al fenómeno del testimonio:

---

<sup>425</sup> “Testimony, Credulity and Veracity”, p. 35.

La transición de “yo sé que *p*”, pronunciada por ti, a la misma expresión pronunciada por mí es un poco más compleja de lo que hemos explicado hasta ahora. La transición no está justificada meramente por el hecho de que yo te *creo*, yo te tengo que *creer* en un sentido más fuerte que el de la simple creencia. Que yo te creo es expresado por la oración

‘yo creo que tú sabes que *p*’.

Esta frase no implica virtualmente “yo sé que *p*”. De aquí que haya un estado intermedio entre decir tú, justificadamente, “yo sé”, y, a saber, el decir yo que yo meramente creo que tú sabes pero yo, yo mismo, no lo sé. Tú puedes tener la evidencia pero en tanto no me la hayas dado, yo “realmente” no conozco. Una parte importante de la explicación de por qué y cómo se transmite el conocimiento está en el hecho de que aunque hay un estadio intermedio de la clase que se acaba de explicar es curiosamente difícil pararse ahí. Esta dificultad parece explicar por qué es tentador ir directamente de tu enunciado “yo sé” al mío<sup>426</sup>.

Hay una dificultad en quedarse en el estadio intermedio que se sitúa entre la aserción del hablante y la creencia del oyente. Reid para esto tiene una explicación en el *Inquiry*, que puede dar cuenta de este fenómeno —de una forma que no está al alcance de Hintikka en su intento de establecer una lógica para la noción de conocimiento— tanto como para explicar el uso indistinto y aparentemente despreocupado que hace Reid de los dos sentidos en que el oyente comprende —dentro del acto de aserción— la preferencia del hablante. Como dice Reid en la sección del *Inquiry* titulada “Los impedimentos a nuestro conocimiento de la mente”:

Atender con precisión a las operaciones de nuestras mentes y hacerlas objeto de nuestro pensamiento no es una cuestión fácil incluso para el contemplativo, y para la mayoría de la humanidad es casi imposible<sup>427</sup>.

Y esto porque como dice de la interpretación de los signos:

---

<sup>426</sup> *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962), pp. 63-64.

<sup>427</sup> *IHM*, I, ii, pp. 12-13.

Cuando alguien nos habla en un lenguaje que nos es familiar, oímos ciertos sonidos y este es todo el efecto que, por naturaleza, su discurso tiene sobre nosotros, por costumbre, en cambio, comprendemos el significado de estos sonidos y por tanto fijamos nuestra atención no en los sonidos sino en las cosas significadas por ellos. De la misma manera por naturaleza vemos la apariencia visible de los objetos, pero aprendemos por costumbre a interpretar estas apariencias y a comprender su significado. Y cuando este lenguaje visual es aprendido, y se convierte en familiar, atendemos sólo a las cosas significadas y no podemos, sin gran dificultad, atender a los signos por las cuales se nos presentan. La mente pasa de unos a otros tan rápida y familiarmente, que ninguna marca del signo queda en la memoria, y parece que nosotros inmediatamente, y sin la intervención de signo alguno, percibimos la cosa significada<sup>428</sup>.

---

<sup>428</sup> *IHM*, VI, xix, p. 166. Cfr. también con el pasaje del capítulo V donde además extiende la dificultad de entender la sensación como signo, a toda la actividad semántica, percepción y lenguaje: “Thus, when one is learning a language, he attends to the sounds; but when he is master of it, he attends only to the sense of what he would express. If this is the case, we must become as little children again, if we will be philosophers: we must overcome this habit of inattention which has been gathering strength ever since we began to think; a habit, the usefulness of which, in common life, atones for the difficulty it creates to the philosopher in discovering the first principles of the human mind”, *IHM*, V, ii, p. 57. Como en la vida cotidiana no hay necesidad de prestar una atención especial al signo como tal, nos centramos la atención en el significado. Es esta misma razón por la cual tampoco nos hemos preocupado mucho por distinguir entre sensación y percepción, puesto que distinguir la sensación como tal, en tanto que sensación, es prestar atención a un signo en tanto que signo (cfr. *IHM*, VI, xx, p. 167-168). Sería incluso un síntoma o bien de extrema reflexión (la labor del filósofo) o bien de absoluta falta de desarrollo intelectual (el niño, el que está aprendiendo un idioma) permanecer en el signo como tal. En su obra posterior, en los *Essays on the Intellectual Powers*, también proporciona un análisis minucioso de esta dificultad, en concreto en los capítulos V, “De los medios adecuados para conocer las operaciones de la mente”, y VI, “De la dificultad en atender a las operaciones de nuestras propias mentes” del ensayo I. Aunque en el primero de ellos dice que “The language of mankind is expressive of their thoughts, and of the various operations of their minds. The various operations of the understanding, will, and passions, which are common to mankind, have various forms

Es parte de lo que consiste en operar con signos que no prestemos atención al signo en tanto que tal, y que los momentos o partes del proceso de interpretación pasen desapercibidos, pues los signos sugieren inmediatamente lo significado, tan inmediatamente que incluso la expresión “proceso” podría no corresponder a lo que Reid entiende por interpretación, pues el signo “pasa a través de la mente de modo *instantáneo*”<sup>429</sup>.

Si se repara en este hecho, en el hecho de que los signos lingüísticos como expresión de la creencia del hablante están mediando, y que si median correctamente deben pasar desapercibidos, está el origen de las interpretaciones de Van Cleve Y Wolterstorff. Si se tiene en cuenta la naturaleza directa —no inferencial— del acto de la aserción testimonial tal como se da en la parte del oyente, y en cómo se articula esto con los dos co-principios del testimonio, a la luz de la concepción semántica de Reid, se puede evitar estas dos interpretaciones de Reid. Y, de esta forma, se puede evitar concluir que Reid se queda rezagado y no integra bien todos los aspectos de la aserción testimonial —como

---

of speech corresponding to them in all languages, which are the signs of them, and by which they are expressed: And a due attention to the signs may, in many cases, give considerable light to the things signified by them” (p. 56); sin embargo en el segundo dice que —entre otras razones, como la rapidez en las sucesivas operaciones de la mente o los hábitos adquiridos— “The operations of the mind, from their very nature, lead the mind to give its attention to some other object. Our sensations, as will be shown afterwards, are natural signs, and turn our attention to the things signified by them; so much, that most of them, and those the most frequent and familiar, have no name in any language. In perception, memory, judgment, imagination, and reasoning, there is an object distinct from the operation itself; and, while we are led by a strong impulse to attend to the object, the operation escapes our notice” (pp. 60-61).

<sup>429</sup> Como dice Audi, a continuación del pasaje arriba citado: “Moreover, the recipient’s ground for taking the attester to be sincere could be considered to be characteristically more ‘direct’ than it would be if one needed to infer sincerity; there would normally be no liability to interference by deceitfulness or misspeaking, for instance. Misspeaking occurs, of course, but usually it is corrected before the recipient forms the relevant belief or at least before that becomes in any sense fixed”, “Testimony, Credulity and Veracity”, p. 35.

sugiere Van Cleve— o se precipita y postula un acceso del oyente a la fiabilidad epistémica del hablante que se aleja de las intenciones de Reid —como parece sugerir Wolterstorff.

#### 4.2.1. La postura de Reid no es ambigua: evaluación de la interpretación de J. Van Cleve

Van Cleve sostiene no sólo que Reid es ambiguo a la hora de dar a entender qué es lo que cuenta como signo en el testimonio, como se ha visto. Según Van Cleve parece que Reid también es ambiguo en aquello que cuenta como significado. Van Cleve ha distinguido dos formas de interpretar el *principio de credulidad*, la interpretación C1: (Suele ser el caso que) si el hablante dice que  $p$ , el oyente cree que  $p$ ; y la C2: (Suele ser el caso que) si el hablante dice que  $p$ , el oyente cree que el hablante cree que  $p$ <sup>430</sup>. Y aclara que Reid lo que dice es que tendemos a creernos lo que los otros nos cuentan:

Lo que ellos nos cuentan es típicamente algún hecho del ancho mundo (que los peces están picando hoy o que la carretera a través del paso está bloqueada), no meramente un hecho autobiográfico en el sentido de que ellos creen esto o lo otro. [...] La ventaja pragmática de la credulidad se sigue de creer lo que mis informantes me cuentan —por ejemplo, que el camino al agua está en aquella dirección. No se sigue simplemente de creer que ellos mismos lo creen<sup>431</sup>.

Como se ha mostrado anteriormente esta ventaja pragmática —y algo más que pragmática, puesto que como ha mostrado Audi, interpretando a Reid, el testimonio tiene un papel tanto genético como epistémico en el desarrollo de la propia racionalidad— que concede el *principio de credulidad* sólo es posible porque el *principio de veracidad* también opera en el oyente. Ya que, si no operara en el oyente, la credulidad sería concedida a cualquier aserción, a cualquier afirmación con un verbo en indicativo. Se ha mostrado también que esto implica

<sup>430</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 52.

<sup>431</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 52.

que el oyente interpreta que el hablante no se refiere a sus creencias, sino a un estado de cosas. Y en este sentido la interpretación de Van Cleve resulta insuficiente, porque si bien ha mostrado que el *principio de credulidad* opera así —necesariamente, si proporciona algún tipo de ventaja epistémica— no ha mostrado qué explica esta ventaja.

Van Cleve proporciona la siguiente lectura del *principio de veracidad*. Distingue dos posibles interpretaciones, la interpretación V1: (Suele ser el caso que) si el hablante dice que  $p$ ,  $p$  es verdadero; y la interpretación V2: (Suele ser el caso que) si el hablante dice que  $p$ , el hablante cree que  $p$ . Van Cleve considera que la interpretación V2 es la correcta<sup>432</sup>. Esta es la posición intermedia entre dos extremos que se distinguieron en el capítulo anterior: el de incidir por exceso en el concepto de verdad (la interpretación V1 de Van Cleve), como si lo que proporcionara el principio fuera una disposición a tomar los hablantes como mecanismos fiables, y el de incidir en exceso en el concepto de creencia, como si lo que proporcionara el principio fuera una disposición a detectar cuándo tiene creencias el hablante.

Pero de este modo deja desamparado al *principio de credulidad* porque de V2 y C1, no se sigue ninguna creencia racional:

V2: (Suele ser el caso que) si el hablante dice que  $p$ , el hablante cree que  $p$ .

C1: (Suele ser el caso que) si el hablante dice que  $p$ , el oyente cree que  $p$ .

De donde no puede seguirse como conclusión que el oyente tiene una creencia verdadera justificada, pues no aparecen ninguna de las dos nociones ni en V2 ni en C1<sup>433</sup>. Como bien dice Van Cleve, este no puede

---

<sup>432</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 51.

<sup>433</sup> Resultaría prolijo hacer una demostración completa desglosada en un argumento, pero, ciñéndonos al campo léxico con el que gusta Reid defender su postura, el semántico, se puede decir que describir el fenómeno del testimonio a base de V2 y C1 es como describir un sistema de regulación del tráfico diciendo simplemente que los semáforos emiten señales y que los conductores reaccionan cuando se dan las señales. Lo cual describe un sistema de regulación del tráfico no muy fiable.

ser el sentido en el que Reid dice que los *principios de veracidad y credulidad* se corresponden, *concuerdan* (“tally with each other” en la expresión de Reid). Como ya se ha señalado, Van Cleve busca en la concepción semántica de Reid la clave para entender por qué podrían concordar, idea que en la presente investigación se ha aplicado manejando concepto de aserción. Esto haría lógico el paso de la veracidad a la credulidad. La veracidad asegura una conexión fiable entre signo y significado, la credulidad produce la creencia en lo significado.

Pero Van Cleve dice que esto opera bien o en el par V1-C1 o en el par V2-C2, es decir que o bien los hablantes dicen lo verdadero y cuando lo dicen los oyentes pasan a creer en lo verdadero; o bien los hablantes dicen lo que creen y los oyentes pasan a creer que los hablantes dicen lo que creen; pero no podría ser que los hablantes dicen lo que creen y los oyentes creen *en* lo que dicen los hablantes (como mostraría el par V2-C1)<sup>434</sup>.

Van Cleve apunta correctamente que probablemente Reid piense que las cuatro son verdaderas descripciones de los principios de *veracidad* y *credulidad*. Dice que es lo mejor que se puede decir en defensa de Reid<sup>435</sup>. Van Cleve afirma que en el caso del *principio de credulidad* se puede hacer la siguiente conexión: normalmente creemos lo que nos cuentan pero tomamos por garantizado que el hablante lo tiene como creencia. Y luego pasa a ver cómo podrían conectarse las dos interpretaciones del *principio de veracidad*, que Van Cleve elabora en términos de la interpretación más extendida del fiabilismo reidiano, produciendo así una interpretación del *principio de veracidad* muy cercana a la de Wolterstorff, y, a la postre, inclinada hacia uno de los extremos que pretende evitar, el que concede excesivo peso al concepto de verdad, y da a entender que en la aserción testimonial el oyente detecta de algún modo que los hablantes son mecanismos fiables.

---

<sup>434</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, pp. 52-53.

<sup>435</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 53.



El apunte de Van Cleve parece ser correcto, puede que Reid tenga en mente todas las posibilidades a la vez. Sin embargo, nada soluciona decir que, ante dos interpretaciones inconsistentes entre sí, un autor las sostiene todas. Y, decir, como dice Van Cleve, que normalmente creemos lo que nos cuentan pero tomamos por garantizado que el hablante lo tiene como creencia, no es más que otra forma de decir que Reid sostiene tanto C1 como C2, sin explicar por qué.

Como el reto es explicar por qué V2 y C1 pueden ser los principios que legitimen que la creencia del oyente es conocimiento, es conveniente hacerlo por partes. Si se deja para un posterior análisis la interpretación del *principio de veracidad* de Van Cleve, puede suponerse que lo que el par V2 y C1 debe dar como conclusión es al menos una creencia justificada, en lugar de creencia verdadera justificada.

Como Wolterstorff ha dicho el *principio de credulidad* es un principio de formación inmediata de creencias, análogo a la inferencia (no a al proceso lógico de inferencia, donde creer o no una premisa es irrelevante sino al mecanismo epistémico de la inferencia)<sup>436</sup>. Tenemos una creencia y pasamos a desarrollar otra. La diferencia está en que en el caso de la inferencia hacen falta unas premisas más la mediación de la creencia de que las premisas, su contenido proposicional, lógicamente llevan a la conclusión. En el caso de la operación que rige el *principio de credulidad*, una vez oída la preferencia del hablante y desarrollada la creencia de que el hablante ha dicho que *p*, inmediatamente y sin más pasamos a formar la creencia cuyo contenido proposicional coincide con el aseverado por el hablante. De ahí que, como señala Wolterstorff, Reid detecte bien la tentación de los reduccionistas, que es pasar de la analogía a la identificación, añadiendo un paso intermedio —el equivalente, en el caso de la inferencia, a reparar que del contenido proposicional de las premisas se siga lógicamente la conclusión— es decir añadiendo a la creencia de que el

---

<sup>436</sup> Thomas Reid and the Story of Epistemology, p. 178.

hablante ha dicho que *p*, una premisa más, una sobre la veracidad del hablante o sobre el índice de veracidad del tipo de aserción<sup>437</sup>, tal como se analizó en detalle en la primera parte de la presente investigación.

Sin embargo, por lo que Reid describe no hay ningún tipo de paso intermedio en el caso del *principio de credulidad*. Y lo que el *principio de credulidad* proporciona es una creencia. ¿Dónde habría que localizar la justificación? No puede ser de la descripción del *principio de veracidad* del tipo V2, porque de que el hablante crea lo que dice, no se sigue ni lógicamente que el oyente lo crea<sup>438</sup>, ni mucho menos

---

<sup>437</sup> *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, p. 179.

<sup>438</sup> Van Cleve señala que el *principio de credulidad*, en su formulación C1 encuentra confirmación en la psicología cognitiva. Esta apreciación es importante. Aunque lógicamente de la creencia del hablante no se sigue la del oyente, psicológicamente es así. El ser humano tiende a la asimilación de las creencias del entorno. No obstante, no hace falta acudir a la psicología cognitiva, pues el método reidiano de observación directa del niño lo corrobora, como lo corrobora el hecho de que los adultos tengan cuidado con las conversaciones que tienen delante de los niños, o que procuren que los niños no lean o vean cualquier cosa. Y esto no sólo funciona con el niño, pues al tener un repertorio de creencias más escaso y una capacidad de completarlo considerable, tenderá a completarlo con las que encuentre, sino también en el adulto. Esta es una razón importante por las que la noción de autoridad es también relevante en una cadena testimonial. Puede decirse que para mantener una tradición es importante que los que participan en ella no estén sobreexposados a hablantes que no son autoridad en tal tradición. Esta es la idea encarnada en el realismo psicológico de la Ilustración Escocesa, que lleva, a Reid entre ellos, a no aprobar la concesión de una cátedra para Hume (y que, desde el punto de vista de la idea de justificación se sopesa en el capítulo XI de la presente investigación, véase también la idea de Zagzebski acerca de la necesidad de personas con buen criterio como una condición social para el desarrollo correcto de la credulidad y de la educación en “Religious Knowledge and the Virtues of the Mind”, en *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. L. Zagzebski (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), p. 221). Puede tomarse como un análisis de estos aspectos psicológicos el tratamiento reidiano de la categoría estética de *novedad* (“novelty”) en *EIP*, VIII, ii, 580-581, que al igual que la verdad y la creencia tienen sus principios también tendría el suyo: “But attention cannot be long confined to one unvaried object, nor can it be carried round in the same narrow circle. Curiosity is a capital principle in the human constitution, and its food must be what is in some respect new. What is said of the Athenians may be in some degree applied to all mankind, That their time is spent in hearing, or telling,

epistemológica y normativamente que el oyente deba creerlo. Habría que añadir que el oyente debe detectar que de modo regular el hablante significa lo que las cosas son, pero no al modo de una premisa, tal como estaría de acuerdo un inferencialista, es decir como una creencia añadida a la creencia de que el hablante dice que *p*. Y este es el *principio de veracidad* tal como actúa en el oyente, no sólo en el hablante. La creencia en la existencia de lo significado va acompañada con una concepción de lo significado, que es lo que proporciona el *principio de veracidad*. La concepción de lo significado es, en el oyente, seguir la misma regularidad en la conexión entre signo y significado que ha seguido el hablante, esto es, pasar a tener en mente lo mismo que el hablante tiene en mente. Y, como se ha visto, esto se da en dos niveles, tanto en el de la competencia lingüística —comprender qué dice el hablante— como el de la intención comunicativa —captar lo que el hablante pretende indicar.

¿Cuál es el problema para Van Cleve y por qué se ve obligado a forzar, como él mismo dice, la interpretación de Reid<sup>439</sup>? Parece que Van Cleve pasa por alto en su análisis del *principio de credulidad* que el *principio de credulidad* se corresponde con el de *veracidad* de una manera que no coincide con la correspondencia entre hablante y oyente. El *principio de credulidad* concuerda con el *principio de veracidad*, pero el *principio de veracidad* opera tanto en el hablante como en el oyente. Así si se desglosa de este modo las interpretaciones V2-C1 que Van Cleve ve difíciles de casar, pero teniendo en cuenta cómo opera en el hablante y en el oyente el *principio de veracidad*, es comprobable que se puede seguir una creencia justificada del *principio de credulidad* como premisa:

V2 para el hablante: (Suele ser el caso que) si el hablante dice que *p*, el hablante cree que *p*.

---

or doing some new thing [se refiere a Hch. 17:21]” (p. 581). Lo que se podría llamar el *principio de curiosidad* no es solo de índole estética, tiene que ver con la concepción que Reid tiene de la fiabilidad de las facultades humanas, como se verá.

<sup>439</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 53-54.

V2 para el oyente: (Suele ser el caso que) si el hablante dice que  $p$ ,  $p$  es signo del estado de cosas 'p'.

C1: (Suele ser el caso que) si el hablante dice que  $p$ , el oyente pasa a captar el estado de cosas 'p'.

Donde V2 para el oyente describe la aprehensión de lo significado, y C1 describe el desarrollo en la creencia en lo significado, conforme a los requisitos de la concepción semántica de Reid. La creencia de que  $p$ , por parte del oyente está justificada, por tanto, pues los signos han indicado fiablemente en esta cadena sus significados, con todos los aspectos que Reid prescribe. La aserción del hablante expresa su creencia e indica el estado de cosas que es el contenido intencional (significativo, por decirlo en términos reidianos) de su creencia, y al recibir el signo el oyente desarrolla la comprensión de lo indicado (aprehensión en términos reidianos) y una creencia firme en su existencia, es decir adopta el mismo contenido intencional para su propia creencia, pasa a creer en lo significado.

En este análisis se puede ver por qué Reid no se entretiene en precisar cuándo se refiere al lenguaje, que empleamos en las aserciones testimoniales, como signo de la creencia del hablante y cuándo como signo de los estados de cosas, pues lo espontáneo, en el sentido reidiano de natural e inmediato, tanto para el hablante y el oyente, como para el *anatomista de la mente* que analiza sus propias operaciones, es pasar de un sentido a otro. Dicho en términos de la clasificación de Van Cleve: C2 está implicado en C1, porque creer lo que a uno le dice el hablante es creer que el hablante mismo tiene esa creencia, pero en el acto de aserción el oyente, por defecto, no repara o se para a atender a la creencia del hablante, sino que pasa directamente a captar el contenido intencional de su creencia y adoptarlo como el contenido de sus propias creencias. Pasar del signo a lo significado no sólo se da en el hablante al incoar la aserción mediante su preferencia, sino también en el oyente al comprender la aserción. Y al igual que el hablante no quiere hablarnos de sus creencias, sino del contenido de sus creencias, es decir al igual que lo significado por el hablante no es su creencia en tanto que su creencia, sino el contenido de su creencia (su contenido intencional,

su contenido significativo), lo captado por el oyente en el acto de comprensión (de interpretación del signo) no es la creencia del hablante en tanto que su creencia, sino el contenido de su creencia (su contenido intencional, su contenido significativo). De tal modo que captar que el hablante tiene tal creencia no es sino una parte de captar el contenido de la creencia del hablante: C2 es parte de C1. Sólo cuando uno sabe que el hablante es de natural embustero, charlatán o cognitivamente incapaz, capta lo dicho por el hablante sólo en tanto que preferencia (“esto no se lo cree ni él mismo”) o tan sólo creencia (“hay que ver las cosas que dice este hombre”), no hace todo el proceso de interpretación del signo, porque dispone de evidencias que modifican la interpretación más allá de lo dispuesto por la naturaleza.

El pasaje de Hintikka citado arriba puede permitir iluminar de otra forma este punto, la forma de operar de los dos principios, que explican por qué Reid no se para a analizar la dificultad que indica Hintikka, ni para mientes en los dos sentidos en los que la aserción testimonial es un signo. Hintikka al hablar de los estados intermedios que irían de una aserción a la creencia por parte del oyente, es decir, en el proceso de transmisión del conocimiento del estado del conocimiento del hablante al estado del conocimiento del oyente, se refiere con precisión no a cualquier estado intermedio sino a aquel en el que el oyente cree que el hablante *sabe* que *p* (“yo creo que tú sabes que *p*”). Este estado intermedio no tendría sentido para Reid, y resulta iluminador para comprender el funcionamiento de los dos co-principios que rigen el fenómeno del testimonio tanto como para la naturaleza no inferencial de la actividad de transmitir el conocimiento mediante el testimonio.

Reid no dice que, por el *principio de veracidad*, el oyente pasa a creer que el hablante cree que *p*, luego pasa a tener la creencia de que *p* es verdadera (mediante algún tipo de evidencia, como señala Hintikka), luego pasa a creer que el hablante posee conocimiento (“yo creo que tú sabes que *p*”) y, finalmente, pasa a tener conocimiento él mismo (“yo sé que *p*”). Pues para Reid, al contrario que para Hintikka, “yo creo que tú sabes que *p*” sí implica virtualmente “yo sé que *p*”. Este el papel que desempeña el *principio de credulidad*: no es necesario disponer de una

evidencia positiva para pensar que lo que me han contado es verdad, de modo espontáneo tendemos a creerlo, y tan pronto como entendemos la aserción captamos que lo que el hablante ha dicho es verdad y pensamos nosotros que eso es verdad. Obviamente esto es posible por la naturaleza semántica, la condición de signo, que tiene la aserción, es decir no inferencial. Pues si se tiene una concepción inferencial, como la de la que parece hacer gala Hintikka, entonces hay que explicar el paso del hablante dice que  $p$ , al hablante sabe que  $p$ , y de ahí a el oyente sabe que  $p$ .

Por tanto, Reid no es ambiguo en la descripción de los dos principios, muy al contrario, es preciso, la ambigüedad sólo aparece cuando, aunque —como es el caso de Van Cleve— se sea consciente de que Reid está siendo fiel a su concepción semántica en el caso del testimonio, no se hace un análisis exhaustivo. Si Van Cleve localiza el *principio de credulidad* en el componente de la concepción semántica que es la generación de la creencia en la existencia de lo significado, le falta ver que la concepción de lo significado la proporciona el *principio de veracidad*, y que, por tanto, este actúa también en el oyente.

#### **4.2.2. La postura de Reid no implica que el oyente tenga una disposición relacionada con la fiabilidad epistémica del hablante: evaluación de la interpretación de N. Wolterstorff**

Wolterstorff se deja tentar, por usar la expresión de Hintikka, para explicar lo que también en expresión de Hintikka se puede describir como el paso “de tu enunciado *yo sé* al mío”, por una solución rápida. No tener en cuenta el carácter de signo que tiene el lenguaje —la aserción— para Reid puede ser lo que habría llevado a un intérprete tan meticuloso de Reid como Wolterstorff a explicar el reidiano *principio de veracidad* como *principio de verosimilitud*. A Wolterstorff le faltaría, dejándose llevar momentáneamente por una concepción muy cercana a la inferencial, el paso intermedio, es decir que el hablante sabe que  $p$ , y por eso dice acerca del *principio de veracidad* que

La explicación completa del testimonio proporcionada por Reid requiere que el principio de veracidad sea comprendido no ya como la disposición para aseverar [assert] sólo lo que uno piensa, sino como tal disposición combinada con algún tipo de tendencia a acertar. Sería mejor llamar al principio explicativo el principio de *verosimilitud* en vez del principio de veracidad<sup>440</sup>.

Como se ha dicho anteriormente Reid ni dice ni necesita decir que la creencia de la mayoría de la gente es verdadera, o que el *principio de veracidad* es una suerte de supuesto trascendental de este tipo, a la manera de la semántica davidsoniana, pues le basta que el *principio de veracidad* nos disponga como hablantes (y constate, *a posteriori*, para el filósofo *anatomista de la mente*) que seguimos en el nivel de la intención comunicativa lo que de hecho se da en el nivel de la competencia lingüística: regularidad en el uso del signo para un significado, lo cual en el nivel de la intención comunicativa consiste en que la mentira y el equívoco sean excepcionales, y que la gente de modo natural y no violento use el lenguaje para decir lo que piensa. En este sentido interpretar el *principio de veracidad* como *principio de verosimilitud* resulta una explicación poco económica.

La explicación de Wolterstorff resulta, además de una explicación poco económica del *principio de veracidad*, una interpretación precipitada de Reid. En el caso de que Reid sostuviera que los demás son buenos indicadores de la verdad, en el sentido de que tienen mecanismos fiables para detectar la verdad<sup>441</sup>, el principio que explicaría este hecho sería el *principio de credulidad*, no el de *veracidad*. Y, además lo establecería no como el tipo creencia o de disposición original que proporcionan, para todos, estos principios, sino de otra forma, como la conclusión que un filósofo podría hacer a partir del *principio de credulidad*. No tanto como una parte del proceso

---

<sup>440</sup> Thomas Reid and the Story of Epistemology, p. 176.

<sup>441</sup> Tal como el fiabilismo de la Epistemología Reformada, en la versión menos comprometida de Wolterstorff a la hora de interpretar a Reid, pretende sostener. Véase *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, p. 176. Para la versión paradigmática de este tipo de fiabilismo, véase *infra*, parte IV, Introducción, n. 1.

epistémico que está en funcionamiento en la práctica de testimoniar y fiarnos del testimonio sino como en el momento reflexivo dentro de nuestra historia personal de formación de creencias, y en un estado más avanzado de reflexión, en las conclusiones de la propia epistemología del testimonio. Es decir, en Reid esto sería tanto una conclusión de la reflexión posterior y adulta sobre la credibilidad de los demás como de la investigación sobre el testimonio —dentro de una investigación más amplia, la *anatomía de la mente*— pero no una premisa para la forma original y natural del testimonio.

El *principio de credulidad* tan sólo hace que creamos a los demás por defecto, pero no que creamos a los demás por defecto *porque* (interpretando la cláusula en sentido inferencial) sean fuentes fiables de verdad. La aserción testimonial es, para el oyente, un signo de los estados de cosas, y pasamos con naturalidad e inmediatamente a captar estos estados de cosas. No hay ningún tipo de inferencia a partir de la credibilidad que tengan los demás, de naturaleza inductiva o no. Ahora bien, del hecho de que, por lo general y en ausencia de cualquier evidencia contraria, los seres humanos creemos a los demás, se sigue, deductivamente, que en general es verdad lo que los seres humanos dicen. Y esta deducción es la que efectivamente hace Reid, como se verá.

Debe tomarse en serio la conexión que Reid hace entre lo que significa aprender un lenguaje y la práctica del testimonio. Reid dice:

Hay, por lo tanto, en la mente humana, una anticipación temprana, ni derivada de la experiencia, ni de la razón, ni de ningún pacto o promesa, de que nuestros semejantes usarán los mismos signos en el lenguaje cuando tienen los mismos sentimientos<sup>442</sup>.

Donde establece que el propio lenguaje supone una confianza instintiva en los demás. Pero aquí Reid no parece decir que como tenemos esta confianza instintiva podemos, por un lado, aprender a

---

<sup>442</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193.



hablar, y, por otro, fiarnos del testimonio ajeno. Está hablando de una conexión más íntima entre aprendizaje de un lenguaje y testimonio.

Cuando aprendemos a hablar lo que aprendemos es a usar los mismos signos que usan nuestros semejantes en las mismas circunstancias, tal como ellos lo han hecho. Adoptamos los signos que ellos usan como signo de las mismas cosas. Aprender de los demás es adoptar lo que ellos usan para indicar la realidad con el fin de indicar nosotros la misma realidad.

El *principio de veracidad* funciona en el hablante como el principio que asegura la consistencia de este a la hora de usar los signos para indicar sus pensamientos, las creencias que él tiene y no otras. Cuando oímos una aserción por parte de un hablante, con la intención de indicarnos lo que él piensa que es la realidad, tendemos a hacer la misma conexión que ha hecho el hablante, tendemos a adoptar el contenido de la aserción como propio, y esto es pensar lo mismo que el hablante. Se puede decir sin hacer violencia al pensamiento de Reid que captar el sentido de una aserción es captar el pensamiento (del cual la preferencia es signo) que tiene el hablante. Captar el pensamiento que tiene el hablante es captar su punto de vista de la realidad, lo que Reid describe como *aprehensión*, la concepción de la cosa significada. De la misma manera que captamos a qué cosas hace referencia un signo cuando vemos que los hablantes lo usan de la misma forma y manera y los imitamos en su uso para significar esos mismos —usando la misma expresión de Reid— “sentimientos”, captamos la realidad descrita por la aserción ajena tan pronto entendemos la aserción, que es su signo — el signo puesto por el hablante, mediante “su sentimiento”, para significarla. De ahí que en el oyente le siga al proceso de captación del pensamiento ajeno un juicio que consiste en afirmar ese mismo pensamiento, esto es una creencia en la existencia de lo significado.

Reid está defendiendo una concepción del testimonio en algunos aspectos similar a la que recientemente ha defendido M. Dummett:

[L]o que primariamente aprendemos cuando aprendemos un lenguaje es lo que cuenta como una justificación para decir una cosa u otra. Nuestras respuestas a lo que los otros dicen están basadas en esto:

aprendemos a tratar los enunciados de los demás como si nosotros estuviéramos justificados para hacerlos nosotros mismos, y de aquí hacer aserciones derivadas del testimonio<sup>443</sup>.

Y, de modo más preciso, haciendo una referencia más detallada al aprendizaje, Dummett señala que aprender un lenguaje contiene dos aspectos inseparables: uno es saber cuándo estamos facultados para decir algo y el otro saber cómo reaccionar a lo que nos dicen otros, y al respecto dice Dummett:

Responder apropiadamente es actuar dependiendo de la verdad de la aserción, y tal respuesta comprende desde luego aceptarla como verdadera. Adquirir la práctica de actuar sobre lo que los otros le dicen a uno comprende, por tanto, aprender lo que está implicado en aceptar lo que ellos dicen y aprender a hacer lo que implique. De esta manera una disposición a aceptar lo que los otros le dicen a uno es central y fundamental para adquirir el lenguaje como tal: a menos que uno haga eso, no se puede decir de uno que entiende un lenguaje. En la medida en que la pericia en el manejo del lenguaje aumenta, uno aprende a contener esta disposición fundamental en ciertos casos. Uno aprende las distintas posibilidades de error por parte de otros y uno aprende también como el lenguaje puede ser empleado de manera fraudulenta. Es entonces cuando uno reconoce que a veces se puede estar justificado en

---

<sup>443</sup> “Realism”, en *The Nature and Future of Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2010), p. 136. La diferencia entre Reid y Dummett puede colegirse a través de este pasaje. Pude cifrarla en que Dummett cree que este asunto queda zanjado con detectar dónde está la justificación. Reid en cambio no cree que la aserción justificada que pueda decir el oyente, expresando su nueva creencia derivada del testimonio, tenga algún interés si no está expresando un estado de cosas real, tal como prescribe el sentido común. La justificación —como se verá en el tratamiento de la posición de Reid en los *Essays* en los capítulos siguientes de la presente investigación— es para Reid la ruta que se traza tras el proceso de educación o de *enquiry* hacia lo que trasciende a nuestros procedimientos epistémicos — la cualidad de la cosa o las cosas, en el caso de la percepción, los estados de cosas, en el caso del testimonio, la verdad, en definitiva— una vez lograda esta meta. Esta cuestión se estudia en el capítulo XI de la presente investigación.

no aceptar lo que a uno le cuentan, y es entonces también cuando, en algunos casos, se requiere una razón especial para aceptarlo. Sin embargo, la piedra angular no puede ser removida sin que se caiga el edificio entero<sup>444</sup>.

Por eso mismo Reid, a la hora de describir el *principio de veracidad* aclara que la conexión no sólo se rompe en los casos de mentira, sino también en los de equívoco, en los casos de ambigüedad del sentido<sup>445</sup>, cuando no está disponible para el oyente una ruta despejada al significado, y por tanto no se despliega toda la capacidad semántica o epistémica de la aserción.

Dicho de otra manera, del hecho de que en general nos fiamos de los demás (y por esto podemos decir a partir de la aserción testimonial *p* de un hablante que sabemos que *p*), podemos inferir que los demás saben que *p*, y no al revés. Que el hablante sabe que *p* es una inferencia que el oyente hace a partir de lo que él sabe, si se ha creído al hablante. Cuando yo paso a creerme, a saber, lo que el hablante me ha dicho, entonces puedo deducir que él sabe lo que me ha contado, que lo que me ha contado no es una mera *creencia*, sino una descripción correcta del estado de cosas en el mundo. O dicho en la terminología de Van Cleve: C1 implica C2, y una vez que tengo una creencia puedo reparar en C2. El testimonio en el esquema reidiano no opera al revés, es decir según Reid no hacemos una inferencia en tres pasos que van de captar la veracidad ajena a captar el conocimiento ajeno, y de ahí al estado final en el que uno se lo apropia. Por eso, tal como se ha defendido en la presente investigación, el principio que establecería que los demás son mecanismos fiables de formación de creencias es el *principio de credulidad*, no el de *veracidad*, y lo hace no porque ponga una premisa para *inferir* la credibilidad de alguien, sino al contrario, porque proporcionándonos la premisa de que en principio la gente es creíble, podemos pensar que lo que la gente dice es verdad. En Reid tiene

---

<sup>444</sup> “Testimony and Memory”, en *The Seas of Language* (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 424.

<sup>445</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 194.

prioridad, como consecuencia de su enfoque no inferencialista, la credibilidad sobre la fiabilidad epistémica, es decir el hecho de que los demás son creíbles, por defecto, sobre el hecho de que los demás son buenos detectores de la verdad o mecanismos fiables de formación de creencias.

Esta misma idea, puede generalizarse a todas las facultades humanas. Es verdad que en Reid puede concluirse que porque las facultades humanas son naturalmente fiables, los seres humanos detectan generalmente la verdad, son mecanismos fiables de formación de creencias. Esto último es, en cambio, una conclusión de la *anatomía de la mente*, no es su premisa, como se verá más adelante, cuando se trate del conjunto de principios del sentido común en Reid.

De nuevo, es imprescindible tomar en serio el vínculo que Reid establece entre su estudio del testimonio y la naturaleza del lenguaje. Wolterstorff señala que Reid no despliega ninguna teoría del lenguaje en estas páginas. Más bien parece lo contrario, Reid está manejando una serie de supuestos sobre el lenguaje, que, aunque no estén articulados (y en esto, como se ha dicho, sí tendría razón Wolterstorff), nos capacitan para entender bien la original posición de Reid, y su conexión con la teoría del signo. Como se adelantó, la conexión entre pensamiento y lenguaje en Reid es muy profunda.

Se ha hecho referencia en la introducción general de la presente investigación a lo que ha precisado Dummett, que el lenguaje desempeña tanto la función de ser *instrumento de comunicación* como la de ser *vehículo del pensamiento*<sup>446</sup>. El lenguaje es un instrumento, un medio, para intercambiar nuestros pensamientos, darlos a conocer y conocerlos. Sin embargo, la función de ser vehículo del pensamiento es imprescindible porque —dice Dummett siguiendo a Frege— no tenemos una serie de experiencias internas para las que buscamos una expresión lingüística, como si la relación entre lenguaje y pensamiento fuera algo externo y circunstancial, sino que nuestras frases tienen un contenido específico, que es el sentido, que incluye la descripción de la

---

<sup>446</sup> Dummett, “Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje”, p.39.

condición por la que son verdaderas. Es decir, el lenguaje es la forma en que vehiculamos, conducimos, nuestra captación de la realidad.

Estas dos funciones están reconocidas implícitamente, en una versión menos sofisticada, en Reid, cuando dice indistintamente que el lenguaje es signo de “nuestros sentimientos reales”<sup>447</sup> y que sirve a los seres humanos para “comunicar a otros sus pensamientos e intenciones, sus propósitos y deseos”<sup>448</sup> tanto como que las informaciones recibidas “producen el conocimiento y la creencia en las cosas significadas”<sup>449</sup>. Es decir, el lenguaje es tanto un instrumento para trasladar, mediante signos, nuestros pensamientos, darlos a conocer, como para captar la realidad y articular esta captación. Es más, de hecho, Reid dice esto mismo de manera explícita en un paralelismo sorprendente con la afirmación de Dummett y con expresiones llamativamente contemporáneas. M. Elósegui ha llamado la atención sobre un pasaje de Reid que ante la abrumadora novedad de su concepción semántica y teoría del signo puede pasar desapercibido<sup>450</sup>:

Los *idola fori* son las falacias que surgen de las imperfecciones y el abuso del lenguaje, el cual es un *instrumento de pensamiento* tanto como de la *comunicación de nuestros pensamientos*<sup>451</sup>.

---

<sup>447</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193.

<sup>448</sup> *IHM*, IV, ii, p. 51.

<sup>449</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 192.

<sup>450</sup> “Pensamiento y lenguaje en Thomas Reid”, p. 87.

<sup>451</sup> *EIP*, VI, viii, p. 538. Las segundas cursivas son mías. Los *idola fori* son en los *Essays* un tipo de falacia lingüística que Reid cataloga, véase *infra*, cap. X. Aun siendo un texto de los *Essays*, no sólo es perfectamente consistente con lo expuesto en el *Inquiry*, sino que además Reid sigue explicando la relación entre pensamiento y lenguaje en los mismos términos semánticos que lo hace en el *Inquiry*. El pasaje arriba citado continúa así: “Whether it be the effect of constitution or of habit, I will not take upon me to determine; but, from one or both of these causes, it happens, that no man can pursue a train of thought or reasoning without the use of language. Words are the signs of our thoughts; and the sign is so associated with the thing signified, that the last can hardly present itself to the imagination, without drawing the other along with

Si nos dejamos llevar por la interpretación de que el lenguaje es sólo un instrumento de comunicación, entonces, queda por ver, una vez que al oyente le han comunicado una creencia, qué proceso sigue el oyente con ese pensamiento que reconoce en el hablante. Si se tiene en cuenta ambas funciones, no hay problema en ver que el oyente, por el mismo proceso de interpretación de una aserción ajena, captará tanto el pensamiento del hablante como la realidad indicada por el hablante, porque parte de lo que es entender al hablante es conocer el sentido de

---

it”, p. 538. Y señala luego que para un hombre pensar lo que ha dicho en otro lenguaje es “doblar el trabajo” de pensar.

Esta idea, el lenguaje como algo más profundo que un mero instrumento de comunicación, no sólo es una idea recurrente en Reid, como por ejemplo cuando dice que “Language is the express image and picture of human thoughts; and, from the picture, we may often draw very certain conclusions with regard to the original” (*EIP*, I, ii, p. 45), frase que repite palabra por palabra en el capítulo dedicado a los primeros principios en general del sentido común (*EIP*, VI, iv, p. 466) e idea a la que recurre en diversas ocasiones (*EIP*, I, i, pp. 26-27 y p. 36; I, ii, p. 46; II, xiv, p. 185; V, i, p. 358-359; VI, viii, p. 539), sino que es parte de su argumento principal. El *significado* (“meaning”) de las palabras es en último término lo que los hombres conciben de una cosa, la concepción (“conception”), pero la significación, la asociación de una palabra a tal concepto es obra del hábito, la costumbre o el uso de un lenguaje concreto por parte de los mejores hablantes de ese lenguaje, y de ese modo pasa por tanto así a ser un estándar y pasa a ser normativo (*EIP*, IV, i, pp. 302-304). Hay que señalar que Reid es muy explícito en esto, el significado artificial no es mero uso convencional, sino que el uso convencional es posible porque hay un concepto común (concepto, y no asociación a una representación), aunque también está apoyado en la inventiva humana y está asociado a las necesidades vitales o pragmáticas (*EIP*, V, iv, pp. 378-381). De ahí que, en parte, se aprenda inductivamente, es decir observando la uniformidad en el *uso*: *IHM*, VI, xxiv, p. 192; *EIP*, V, ii, p. 363; y V, vi, p. 398. Y de esta forma el lenguaje o los usos lingüísticos (la costumbre, el hábito) *autorizan* a pasar de un signo artificial a su significado (véase, por ejemplo, *EIP*, II, xxii, p. 247; y III, v, p. 271) de la misma forma que la naturaleza *autoriza* el paso de un signo natural a su significado. El lenguaje es de esta forma una continuación de la labor de la naturaleza —lo *adquirido* continúa a lo *original*— y es por tanto la mejor expresión del sentido común. Malversar el significado de las palabras no es por tanto sólo una mala práctica por parte de los filósofos de *the way of ideas*, de la que se pueda hablar al margen de los argumentos en su contra, sino que denunciarla es parte del argumento, pues malversar el significado es transgredir el sentido común.

su expresión, y por tanto examinar si es verdadera o no, mirar a la realidad.

Una vez que no se limita la función del lenguaje a ser instrumento de comunicación, se entiende por qué Reid no estudia ningún paso intermedio entre captar la creencia ajena, mediante el lenguaje, y observar la realidad captada por la creencia ajena. Ambas operaciones son parte del fenómeno del lenguaje, y ambos están contemplados por Reid. Del mismo modo a Reid no le surge el difícil paso intermedio que le surge a Hintikka en su estudio de la transmisión testimonial del conocimiento porque Hintikka ha hecho la doble abstracción del fenómeno testimonial tanto de su naturaleza lingüística como de la función vehicular del lenguaje.

Es imprescindible no perder de vista el anti-representacionalismo de Reid. En la dificultad para ver por qué de la aserción del hablante puede surgir inmediatamente una creencia justificada en el oyente, hay un resquicio de representacionalismo, de la tesis fundamental de *the way of ideas*. Porque, típicamente, para el representacionalismo, hablar de lo que uno piensa es hablar de las propias representaciones, porque lo que uno tiene de la realidad son representaciones, ítems mentales que no tienen una conexión intrínseca con la realidad. Y, de este modo, surge la confusión que señala Searle en el texto citado anteriormente: la idea de que hablar de mis creencias es hacerle ver al oyente que tengo tales creencias, porque de lo que hablo cuando digo lo que pienso es de las representaciones que yo tengo, y no de nada más allá. Según esto no hay ninguna manera de que el oyente pueda pasar más allá de las creencias del hablante o trascender estas para acceder a la realidad. De este modo tanto la interpretación del *principio de veracidad* como *principio de verosimilitud*, como el reduccionismo inferencialista son afines porque comparten una premisa: que una vez que el oyente capta la creencia del hablante queda por ver dónde está el puente que cruza el abismo que hay entre la creencia del hablante y la realidad, porque no hay ninguna ruta intrínseca que vaya de la representación, del contenido mental ajeno, a la realidad.

En Reid esto no tiene sentido. Reid ha desechado la idea de que los contenidos mentales, las creencias, son una representación, algo que está por ver qué conexión tienen con la realidad. Antes al contrario, una creencia es el juicio que inevitablemente está contenido en la interpretación de un signo, de tal modo que las evidencias ajenas, aquello sobre lo cual está fundamentado el juicio de los demás, su creencia, es un indicio, un indicador de lo real. Captar el contenido mental ajeno es entonces, por defecto, emprender la misma ruta que el hablante ha emprendido hacia lo real, seguir la misma indicación, obtener el mismo significado, captar lo real.

En el caso de Hume la premisa está clara y articulada, pues su reduccionismo inferencialista es producto de su representacionalismo, ya que no hay nada en el efecto que me lleve a la causa, no hay nada en las impresiones e ideas que compartimos hablante y oyente que tenga una conexión necesaria con la realidad. En los casos de Wolterstorff y Van Cleve está menos articulado, pero puede verse tras desentrañar que en Reid el *principio de veracidad* actúa en el oyente también.

Wolterstorff y Van Cleve no reparan en el hecho de que el *principio de veracidad* actúa en el oyente, y proyectan una simetría entre oyente y hablante y *principio de veracidad* y *principio de credulidad*, no tanto porque estos intérpretes de Reid se hayan dejado llevar por la primera impresión de la expresión reidiana “se corresponden uno con otro”, sino porque en el fondo para ellos es inimaginable que la justificación pueda darse sin un principio añadido de *coincidencia*, entre la creencia del hablante y la realidad, que estuviera a disposición del oyente, o que al menos, para los niños, actuara en el proceso.

Es en este aspecto donde Reid muestra una comprensión de la mente humana que no está al alcance de la epistemología contemporánea (y donde la epistemología contemporánea no mide el alcance del anti-representacionalismo reidiano): para Reid el conocimiento no es un conjunto de contenidos mentales para los cuales, una vez que se ha buscado un procedimiento, un instrumento de medición, se ha comprobado que coinciden con las cosas reales, que



miden lo mismo. La coincidencia con lo real va de suyo, porque un contenido mental o una evidencia es un signo de lo real, está en continuidad y lleva semántica y directamente a lo real. De este modo la *veracidad* y la *credulidad* no son meros procedimientos de transmisión y generación de creencias, que necesitaran algo más para originar creencias justificadas. La *veracidad* y la *credulidad* son, por tanto, procedimientos que permiten a otras personas anclar sus creencias, a través de otras personas, en una realidad lejana, es decir generan creencia justificada, conocimiento. La misma ruta que el hablante realizó cuando en él generó una creencia —la captación de un estado cosas— es la misma ruta que el oyente hace cuando comprende al hablante —la captación de ese mismo estado de cosas— y el mapa que tiene que seguir el oyente es la aserción del hablante. Cuando yo le digo algo al oyente, lo que le estoy proporcionando es una indicación de aquello que tiene que ver si quiere ver lo que yo ya veo. O dicho en términos no metafóricos, le traslado, a través de la aserción, el contenido intencional de mis creencias para que se lo apropie. En ausencia de contenidos que choquen o que sean inconsistentes con el que me proporcionan, me apropio de este último. Así es como funciona la *credulidad*: por defecto paso a desarrollar una creencia con el mismo contenido que la aserción recibida.

Resta por ver si estos co-principios que generan conocimiento, el de *veracidad* y el de *credulidad* son sólo análogos en algunos aspectos a otros que también generan conocimiento, los de la percepción, o cabe establecer una cercanía mayor. Esta es la labor que Reid emprende en el segundo nivel de la analogía, la comparación de los principios que gobiernan la percepción con los que gobiernan el testimonio, para concluir que, al poder detectarse que unos no funcionan de la misma forma que otros, los dos conjuntos no son reductibles, son conjuntos de principios diferentes, y que por tanto la capacidad del testimonio tiene procesos de justificación *sui generis*, propios. Este es el núcleo del anti-reduccionismo reidiano.



## Capítulo V

### El anti-reduccionismo de Thomas Reid

En este capítulo se abordará el anti-reduccionismo con respecto al valor epistémico del testimonio que Reid propone, como consecuencia de su propuesta de epistemología del testimonio, derivada de su concepción semántica. Reid analiza la capacidad del testimonio en analogía con la percepción. Se ha desglosado esta analogía en dos niveles. El primer nivel es en el que Reid aborda la transferencia de los conceptos de su concepción semántica del uso de los *signos naturales*, la percepción, al uso de los *signos artificiales* en el lenguaje, y por extensión al testimonio —o tal como se ha analizado— la aserción en su uso central. Esto último tiene como resultado el descubrimiento de los dos co-principios que gobiernan el testimonio, el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*, cuya naturaleza se ha precisado a la luz del concepto de aserción.

Queda un segundo nivel de la analogía, pues queda por ver si estos principios, aunque denominados así para el testimonio son o no son los mismos que los que operan en la percepción. Queda por ver, por tanto, la comparación que Reid establece, la analogía y el estudio de en qué son similares o no los principios, como tales principios, en el sentido reidiano, de la percepción y del testimonio. Si son prácticamente idénticos cabe un tipo de reducción epistemológica del testimonio a la experiencia, si no es así, puede establecerse que el testimonio, además de básico para nuestra vida epistémica, tiene su propio procedimiento de justificación, sus propios fundamentos, y que estos son de índole distinta a los de la experiencia. La conclusión a la que llega Reid es que son conjuntos que, aunque similares en algunos aspectos, son diferentes. El testimonio tiene una forma *sui generis* de justificarse, como puede verse si se tiene en cuenta el proceso educativo, la forma en que el sujeto epistémico se forma creencias a lo largo de su vida. En definitiva, el segundo nivel de la analogía establece en qué son similares

y en qué no las formas de justificación de las creencias que nos formamos a través de la experiencia y las creencias que nos formamos a través del testimonio ajeno.

El segundo nivel de la analogía tiene lugar en los últimos párrafos de la sección xxiv del capítulo VI del *Inquiry*. Sin embargo, Reid hace antes una comparación general entre los principios de la percepción y del testimonio —antes incluso de definir los principios de *veracidad* y *credulidad*— en la sección xx del mismo capítulo. En esta sección toma una postura que se puede denominar de *externalista*, según el léxico de la filosofía contemporánea, opuesta justo a lo que en el capítulo II se ha denominado el *internalismo* humeano. Reid pone énfasis en el proceso educativo del sujeto epistémico, en lugar de en el proceso individual de búsqueda de evidencias propias. Esta postura ilumina la parte de la analogía que aborda al final de la sección xxiv. El proceso educativo muestra cómo las creencias adultas se forman sobre la base de evidencias propias —la propia razón del sujeto epistémico— mientras que las creencias que obtenemos en la infancia se forman sobre la base de la razón ajena, la de los adultos y, de forma eminente, la de nuestros educadores. Esto muestra que hay una evolución en el proceso de justificación, y que por tanto la justificación no tiene por qué ser de corte *internalista*. Esto mismo es decir que el *principio de credulidad* no es una mera constante psicológica, sino un principio epistémico en toda regla. El proceso educativo muestra que lo que varía a la hora de formarse el oyente sus creencias es la *veracidad*, no la *credulidad*.

Se procederá, por tanto, como sigue. En primer lugar, se estudiará la comparación que Reid hace entre la justificación de las creencias formadas mediante la experiencia y las creencias formadas mediante el testimonio. Esta es la comparación que Reid elabora en la sección xx. Luego se estudiará el alcance del *principio de credulidad* a la luz del tipo de justificación que Reid prescribe para las creencias testimoniales en la sección xx. Finalmente se exponen los dos principios que justifican las creencias procedentes de la experiencia, el *principio de uniformidad de la naturaleza* y el *principio inductivo*, y se compararán con el *principio de veracidad* y con el *principio de credulidad*. Se

concluirá que el *principio de veracidad* es al testimonio lo que el *principio de uniformidad de la naturaleza* a la experiencia, y que el *principio de credulidad* es al testimonio lo que el *principio inductivo* a la experiencia. Sin embargo, uno y otro, los co-principios del testimonio, son irreducibles a sus análogos en el ámbito de la experiencia, porque proporcionan el tipo de justificación indicado, que es *sui generis*. De esta forma queda patente la postura anti-reduccionista de Reid, como opuesta a la de Hume, en el campo de la epistemología del testimonio.

### **5.1. El crédito prestado a los sentidos y la uniformidad de la naturaleza, el crédito prestado al testimonio y el proceso educativo**

Reid introduce por primera vez la analogía entre percepción y testimonio en la sección xx del capítulo VI, antes de abordarla en todos sus aspectos en la sección xxiv. Esta introducción a la analogía es muy relevante, puesto que en esta Reid desvincula la fiabilidad que tiene una capacidad del hecho de que tengamos una garantía accesible — consciente en último término— de su fiabilidad, es decir de que tengamos acceso, desde la perspectiva de la primera persona, a una serie de razones que garanticen la fiabilidad de la capacidad. Reid puede hacer esto porque hace uso de un enfoque que, tomando prestado un término de la psicología actual, se podría denominar *evolutivo* o *del desarrollo humano*, sin embargo, la realidad que pretende capturar este esquema queda más patente si usamos el término *proceso educativo*.

A la vez, a estas alturas de la analogía, la comparación entre cómo adquirimos confianza en una y otra capacidad, y cómo se desarrollan ambas posteriormente, le permite a Reid establecer un principio natural u original en el que se basa la percepción, este es el *principio de uniformidad de la naturaleza*, del que luego obtendrá rendimiento en la sección xxiv a la hora de estudiar con más detalle la analogía entre percepción y testimonio, al abordar lo que se ha denominado el segundo nivel de la analogía.

Lo que Reid detecta en este tratamiento preliminar es que percepción y testimonio son análogos en que son capacidades cuya garantía es accesible desde el punto de vista de la tercera persona, pero no para la primera, para el propio sujeto epistémico, en los primeros estadios del desarrollo de nuestra racionalidad. Sin embargo, la educación tiene como resultado que podamos acceder a estas garantías, tanto en el caso de la percepción como en el del testimonio, y podamos darnos cuenta de que las creencias que nos formamos a través de una y otra capacidad están justificadas. Reid detecta también un aspecto en el que ambas capacidades no son análogas. Al aprender a razonar, mediante la experiencia y la educación, nos damos cuenta de que el crédito que le prestamos a los sentidos se confirma por completo, mientras que no es así en el caso del testimonio, pues pasamos a tener experiencia del engaño. La razón última de esta diferencia entre las dos capacidades es que en el caso de la percepción y los sentidos actuamos bajo un supuesto, una disposición, que es el *principio de uniformidad de la naturaleza*. Con esto Reid empieza desvelar la suerte de principios, en su denominación técnica de “principio original”, que conforman lo que él llama el *sentido común*, y que se reparten los papeles a la hora de gobernar una u otra capacidad epistémica. Los que gobiernan la capacidad del testimonio y que se han estudiado en los capítulos anteriores —el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*—, quedan articulados por Reid en la sección xxiv. En la sección xx Reid, en cambio, identifica este *principio de uniformidad de la naturaleza* como uno de los que rigen la percepción.

Reid proporciona en la sección xx una serie de razones para defender del ataque escéptico un elemento que él considera imprescindible de la percepción como tal, de hecho uno de los componentes de su concepción semántica: la inmediata e irresistible creencia en la existencia del objeto percibido. Al defender este elemento Reid hace una defensa de la fiabilidad general de los sentidos. Al final de todos sus argumentos —expuestos en el capítulo III— Reid apela también a Dios como garantía de la fiabilidad de los sentidos.

Reid apela a Dios como garantía de la fiabilidad de la percepción en un sentido determinado. Reid dice que uno, tras haber dejado la infancia —esto es, la etapa en que uno se fía de los sentidos por instinto— y tras haber aprendido mediante la experiencia personal (y lo que Reid llama “lógica”), *a posteriori*, que los sentidos son fiables, ahora puede pasar a una nueva etapa en que, dejando la *mera* confianza instintiva, pasa a una confianza en nuestras facultades sensoriales basada en el hecho de que los sentidos nos han sido conferidos por el Autor de nuestro ser. Pasamos, pues, de la sola confianza instintiva a complementar esta confianza con una confianza en un “fiable y benefactor Vigilante” que es quien ha establecido que los sentidos sean para nosotros una capacidad básica para adquirir conocimiento<sup>452</sup>.

Hay que precisar, a estas alturas, que Reid no está pensando en Dios como una *primera* garantía del testimonio de los sentidos, sino como una especie de garantía descubierta y añadida<sup>453</sup>. En el orden de los sentidos uno se fía de Dios, exactamente igual que en otro orden de cosas uno se ha fiado de lo que le han contado a uno sus “padres y tutores”<sup>454</sup>. Uno se fía de los adultos al comienzo siempre por instinto, y mucho antes de que uno tuviera la idea de lo que es una mentira. Es después, dice Reid, cuando uno reflexiona, cuando uno se da cuenta de que sus educadores eran personas honradas:

Me doy cuenta de que, si no hubiera creído lo que ellos me contaron, *antes de que yo pudiera dar una razón de mi creencia*, no sería por ahora mucho mejor que un crío. [...] Y continúo dando este crédito, *desde la reflexión*, a aquellos de cuya integridad y veracidad he tenido experiencia, los cuales antes yo creía por instinto<sup>455</sup>.

---

<sup>452</sup> *IHM*, VI, xx, p. 170.

<sup>453</sup> Este aspecto, el lugar de Dios en el proceso de justificación epistémica, se estudiará en el capítulo XI, en la cuarta parte de la presente investigación, a la hora de exponer el fiabilismo teleológico de Reid.

<sup>454</sup> *IHM*, VI, xx, p. 170

<sup>455</sup> *IHM*, VI, xx, pp. 170-171 (el énfasis es mío).

Reid establece de esta forma dos etapas o momentos en la historia de la *formación* y la *legitimación* de creencias de un individuo. En un primer momento nos fiamos por instinto tanto de nuestras percepciones como del testimonio recibido, como no puede ser de otra manera si queremos crecer intelectualmente, o sea, formar un depósito de creencias amplio. Y en un segundo momento, cuando somos adultos, pasamos *además* a constatar, mediante la reflexión, que son fiables (“dar razón de mi creencia”), o mejor, que siempre lo han sido. Este es un aspecto en el que percepción y testimonio son análogos: su fiabilidad tiene dos momentos para un individuo. Tanto para la percepción como para el testimonio uno puede distinguir entre un primer momento de confianza instintiva, y un segundo momento de ampliación de esta confianza con una de tipo reflexivo —en la que uno puede proporcionar razones, como tales, de la fiabilidad que cada capacidad tiene para uno— en que ambas capacidades nos proporcionan acceso a la realidad.

Reid está pensando en un fenómeno cotidiano, el del aprendizaje, o en el más genérico, teniendo en perspectiva la vida de un individuo, de la educación<sup>456</sup>. Reid está retratando el *proceso educativo*. El proceso educativo de un individuo consiste tanto en ir formando nuevas creencias (sustituir falsas por verdaderas y acumular verdaderas) como en ir ganando reflexión sobre las propias creencias (que el propio individuo vaya dando razón de ellas, de una manera u otra, conectando las nuevas con las demás, como evidencias y razones, o buscando nuevas creencias para proporcionar evidencias y razones a las creencias que sostiene). Este proceso es gradual. Aunque se puede hablar de dos momentos, realmente son sólo los dos extremos de un proceso que va desde el extremo en que un individuo apenas tiene creencias, o las tiene de una forma parecida a la que le atribuimos a los animales, hasta el extremo de un científico o un filósofo—un *anatomista de la mente*, el propio Reid, por ejemplo— en el que uno busca y puede dar, de cierta manera, razón tanto de sus creencias como de cómo se adquiere y se

---

<sup>456</sup> Un fenómeno más que cotidiano para Reid, padre de seis hijos, profesor universitario y pastor de la Iglesia de Escocia, la Kirk, con el énfasis en la catequesis que la caracteriza.



proporciona razón de una creencia. Es decir, un proceso que va desde el mínimo grado de conocimiento de cómo son las cosas y de reflexión hasta un grado notabilísimo de conocimiento de cómo son las cosas y de reflexión. El proceso educativo es un proceso en el que vamos conociendo más cosas y nos vamos capacitando para dar razón de por qué las cosas son como son. Si las creencias sobre el mundo que componen los bloques de nuestro edificio del conocimiento fueran catalogadas como creencias de primer orden, podría calificarse a las creencias que apuntalan o fundamentan a estas creencias, creencias de segundo orden, e incluso podría hablarse de un tercer orden, el de las creencias sobre qué es sostener una creencia, las del filósofo. El proceso educativo es la reconstrucción parcial del edificio del saber por cuenta propia, la obtención progresiva por parte del que es educado de los diferentes órdenes de creencias<sup>457</sup>.

Ahora bien, podría pensarse que este proceso educativo consiste en pasar de la irracionalidad a la racionalidad. De ser de verdad algo parecido a un animal a serlo menos o no serlo. El primer momento, el instintivo, el menos reflexivo, sería un momento de vida irracional en el ser humano. Sin embargo cuando Reid habla de “credulidad natural”, “crédito que antes daba por instinto” así como de “creencia instintiva” a la hora de describir este primer momento, califica estas creencias de “uno de los mejores dones de la naturaleza” y de “buen don de la naturaleza”<sup>458</sup>. Reid no dice que uno al principio se cree las cosas injustificadamente, y que luego uno pase a creérselas de manera reflexiva en el sentido de *justificadamente*. En un caso no tenemos acceso a las razones que justifican la creencia y en el segundo sí, pero esto no significa que el primer caso lo sea de falta de cautela y el

---

<sup>457</sup> Sin suscribir las tesis acerca de la postura general de Reid de M. Bergmann (“Reidian Externalism”, en *New Waves in Epistemology*, ed. V. Hendricks y D. Pritchard (New York: Palgrave Macmillan, 2008), pp. 52-74) extraigo de su planteamiento la idea de presentar el externalismo reidiano en términos de diferentes órdenes de creencias.

<sup>458</sup> *IHM*, VI, xx, pp. 170-171.

segundo de racionalidad y prudencia. De no ser así no lo calificaría de “buen regalo de la naturaleza” y todo el proceso educativo estaría fundado en un estadio de disfunción de la naturaleza humana<sup>459</sup>.

Los dos momentos del proceso educativo son fases en el *desarrollo de la racionalidad* de un individuo, no el paso de lo irracional a lo racional. Es más Reid, a diferencia de autores contemporáneos que reconocen las dos fases en el desarrollo de un individuo, ni siquiera piensa que la fase de crédito instintivo “interprete un papel inevitable en el proceso causal por el que nos adiestramos en el esquema de sentido común de las cosas”, como dice Fricker<sup>460</sup>. Para

---

<sup>459</sup> Aunque en *EAP*, III, I, ii, a la hora de estudiar lo que Reid llama los “principios mecánicos de la acción”, el instinto y el hábito, Reid dice que el primero (“un impulso natural y ciego”) es también principio de creencia y no sólo de acción (p. 85) y dice: “The faculties which we have in common with brute animals, are of earlier growth than reason. We are irrational animals for a considerable time before we can properly be called rational. The operations of reason spring up by imperceptible degrees; nor is it possible for us to trace accurately the order in which they rise. The power of reflection, by which only we could trace the progress of our growing faculties, comes too late to answer that end. [...] If there be any instinctive belief in man, it is probably of the same kind with that which we ascribe to brutes, and may be specifically different form that rational belief which is grounded on evidence; but that there is something in man which we call belief, which is not grounded on evidence, I think, must be granted” (p. 86). Aunque aquí el proceso educativo está descrito como paso de lo irracional a lo racional depende de un sentido muy estricto de racionalidad: la capacidad de hacer inferencias, pues maneja en este texto un concepto inferencialista de evidencia, el tipo de evidencia del que no dispone el niño. Al final del capítulo describe el mismo proceso que en *Inquiry*, la adopción progresiva de la razón, como guía para la formación de creencias hasta cierto punto: “When we grow up to the use of reason, testimony attended with certain circumstances, or even authority, may afford a rational ground of belief; but with children, whithout any regard to circumstances, either of them operates like demonstration. And as they seek no reason, nor can give any reason, for this regard to testimony or to authority, it is the effect of a natural impulse, and may be called instinct” (p. 87). Debe ser instintivo puesto que el niño no puede ni justificar una creencia concreta basada en el testimonio (“whithout any regard to circumstances”) ni garantizar la propia práctica (“for this regard to testimony or to authority”).

<sup>460</sup> “Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony”, *Mind* 104:141 (1995), p. 403. Para un examen crítico de la posición

Reid no es sólo eso, las creencias que se generan en un momento y en otro tienen una justificación *sui generis*, y por tanto ambas tienen justificación. Aunque Reid desarrolla este último aspecto más en detalle en la sección xxiv, queda claro en la sección xx que Reid no entiende que una creencia tenga una garantía *porque* el sujeto de la creencia tenga acceso desde la perspectiva de la primera persona a “las razones para creer”. La fiabilidad de una capacidad epistémica no depende de que uno tenga una garantía articulada, o al menos accesible, como un contenido doxástico, de la misma. En este punto Reid se distancia de una manera llamativa y original de una parte de la tradición cartesiana, la que denominamos contemporáneamente *internalismo*, y a la que, como se ha visto, cabe adscribir a Hume<sup>461</sup>. Los padres y tutores del niño, en el caso del testimonio, y Dios, en último lugar, en el caso de la percepción, no nos engañan, tal como Reid dice que se descubre *al final* del proceso educativo. Sin embargo, ¿significa esto que sostenemos creencias irracionales hasta que al final del proceso educativo —una vez que descubrimos que nuestros padres y tutores, por un lado, y Dios mismo, por otro, no nos engañan— pasamos a convertirlas en justificadas y racionales? Lo significaría si el carácter instintivo fuera un automatismo natural que no obedeciera a principios racionales. Y es esta cuestión la que Reid resuelve en la sección xxiv, a la hora de dejar claros los principios que rigen la actividad de testimoniar<sup>462</sup>.

Sin embargo, hay un aspecto en el que percepción y testimonio dejan de ser análogos. Este consiste en que, mientras que al aprender a

---

de Fricker en este aspecto y los problemas que surgen de no tener una postura que recoja las complejidades de la evolución epistémica de los individuos, véase Gelfert, “Indefensible Middle Ground for Local Reductionism About Testimony”, *Ratio* 22:2 (2009), pp. 184-186, que por otra parte proporciona una explicación de la postura de Reid (pp. 188-189) que parece pasar por alto muchos aspectos de su epistemología general, al bautizarla como la *visión credulista del testimonio* y acercarla a una especie de inferencialismo.

<sup>461</sup> Véase *supra*, cap. II, nn. 122 y 127, para el concepto contemporáneo de internalismo.

<sup>462</sup> Aspecto que se complementará en el capítulo X, al abordar el falibilismo de Reid.

razonar el crédito que damos al testimonio humano se restringe con la mayor experiencia (la que tenemos del engaño), el testimonio de los sentidos, al contrario, se confirma por completo:

El crédito que damos a ambos es al comienzo sólo efecto del instinto. Cuando crecemos, y empezamos a razonar sobre ellos, el crédito que le damos al testimonio humano es contenido, y debilitado, por la experiencia que tenemos del engaño<sup>463</sup>.

En la naturaleza no hay engaño, la naturaleza siempre indica lo mismo, pero los seres humanos tienen voluntad y pueden contar lo que no es el caso. Es aquí donde testimonio y percepción no son semejantes, pues en el caso de la percepción contamos con la constancia o uniformidad del curso de la naturaleza:

El crédito que damos al testimonio de nuestros sentidos, sin embargo, está establecido y confirmado por la uniformidad y la constancia de las leyes de la naturaleza<sup>464</sup>.

---

<sup>463</sup> *IHM*, VI, xx, p. 171.

<sup>464</sup> *IHM*, VI, xx, p. 171. Merece la pena hacer notar que lo que Reid dice es que la naturaleza es constante, y, por tanto, el crédito prestado a los sentidos está establecido y confirmado. Obviar este punto lleva a interpretar que Reid establece una credulidad especial para los sentidos basada no en la propia naturaleza de los sentidos, sino en su relación *epistemológica* con otros aspectos, como la voluntad del individuo. Esto lleva a problemas interpretativos, pues entonces Reid está pasando por alto el fenómeno del engaño visual, o, como señala Coady, a confundir en último término —tal como Coady dice que hace en *EIP*, II, xxii, en el capítulo titulado “La falacia de los sentidos”, pp. 241-252— entre que los sentidos no son *en general* falaces y que los sentidos son infalibles pero que por falta de cautela o de un uso correcto cometemos errores. Cfr. Coady, *Testimony*, pp. 127-128. Reid deja claro que una dotación natural puede estar estropeada, puede no funcionar correctamente, para aquello para lo que está diseñada; por un lado; y, por otro, que podemos no interpretar bien en los casos de aquellas percepciones que contienen un elemento inferencial. Las *percepciones simples adquiridas* pueden ser engañosas en el primer sentido, y las inferencias que hacemos a partir de las percepciones —no estrictamente percepciones tal como se ha visto, véase *supra*, cap. III, y tal como además deja claro en *EIP*, II, xxii, p. 247— engañosas en el segundo sentido. Ninguno de los casos es un engaño de los sentidos como tal en su estado *natural*. Es este uso de “natural” lo que resulta extraño a un

Es importante comprender el alcance de esta afirmación de Reid, para comprender bien la analogía entre percepción y testimonio. Las leyes de la naturaleza, o, con más precisión, la uniformidad y constancia de estas leyes, *establecen* el crédito que damos a nuestras percepciones, no en el sentido de que *partamos de la creencia* en la uniformidad y constancia de estas leyes *para* dar crédito a los sentidos, sino que es una y la misma naturaleza la que opera tanto en los fenómenos naturales *fuera* de la mente humana como en los fenómenos naturales *dentro* de la mente humana. Como las sensaciones son un fenómeno natural de la mente humana y son *signos naturales*, la confianza instintiva en estos signos que se da cuando percibimos es también producto de la naturaleza<sup>465</sup>. Estamos ante una afirmación ontológica, más que epistemológica, pero que tiene una repercusión directa en la anatomía de nuestra operativa epistémica.

La confianza instintiva que la mente humana presta a los *signos naturales* pasa luego, mediante la experiencia, “cuando crecemos y empezamos a razonar”, a estar *confirmada*. Es decir, pasamos a formarnos una creencia consciente en la uniformidad y en la constancia de las leyes de la naturaleza y esta creencia confirma, de manera reflexiva, lo que antes creíamos sólo de manera instintiva.

En el fenómeno de la percepción actúa un supuesto, el supuesto de la uniformidad y constancia de las leyes de la naturaleza que hace que interpretemos todos los *signos naturales* como regulares. Esto

---

intérprete contemporáneo, pues implica que el falibilismo de Reid contiene un elemento teleológico, como se verá en el cap. XI.

<sup>465</sup> De este modo Reid, aunque renuente a hablar sin matices de la causalidad natural en términos de eficiencia real (cfr. *IHM*, V, iii, p. 59) sí establece una conexión entre la regularidad física de la naturaleza (al margen de la mente humana) y la regularidad esperada por la mente humana. Más allá del hábito, la regularidad que esperamos en la naturaleza tiene su raíz en la propia naturaleza, no es una proyección: “There are laws of nature by which the operations of the mind are regulated; there are also laws of nature that govern the material system: and as the latter are the ultimate conclusions which the human faculties can reach in the philosophy of bodies, so the former are the ultimate conclusions we can reach in the philosophy of minds”, *IHM*, VI, xii, 122.

último tiene por tanto rango, dentro del esquema de Reid, de “principio original”<sup>466</sup>. El supuesto fundamental que actúa no es el *descubrimiento* de este hecho, que opera detrás del crédito reflexivo o adulto (y en último término científico y filosófico) que concedemos a la percepción. Esto se realiza mucho más tarde dentro del desarrollo de nuestra mente<sup>467</sup>. Lo importante es que nuestra mente siempre actúa confiando instintivamente en la regularidad de los signos naturales (causa/efecto, cualidad/sensación), y por eso la regularidad de los signos naturales es un principio que gobierna la percepción. Como dice Reid muy al comienzo del *Inquiry*:

[L]a mente comienza muy temprano a anhelar principios que le puedan dirigir en el ejercicio de sus poderes<sup>468</sup>.

Y uno de estos es tanto para el conocimiento en general como para la “filosofía natural”,

Un ávido deseo de descubrir conexiones entre las cosas y una natural, original e inexplicable propensión a creer que las conexiones que hemos observado en el pasado, continuarán en el futuro por venir<sup>469</sup>.

Llegados a este punto es ahora oportuno y conveniente explicar por qué para Reid esto es un *principio*. Los principios para Reid no son meras generalizaciones hechas a partir de la observación, que completen nuestro repertorio de creencias y nos ayuden a explicar algunas de ellas. Para Reid un principio, específicamente un “primer principio” o “principio original”, tiene un doble papel. Los principios son, por una parte, las primeras premisas de todo tipo de razonamiento

<sup>466</sup> *IHM*, VI, xxiv, pp. 196-197.

<sup>467</sup> Mediante el procedimiento inductivo descrito en *IHM*, VI, xii, p. 122 o VI, xiii, pp. 132-133. Este primer principio sería además una de las últimas conclusiones de la ciencia, en su proceso de generalización.

<sup>468</sup> *IHM*, II, ix, p. 40. Se trata del capítulo dedicado al olfato, y la sección se titula significativamente “Que existe un principio en la naturaleza humana, del que se deriva esta noción, así como el resto de la virtudes o causas”.

<sup>469</sup> *IHM*, II, ix, p. 41.

y por tanto no cabe razonar sobre ellos (no pueden ser la conclusión de ninguna inferencia) puesto que siempre estarán supuestos en el razonamiento. Los primeros principios interpretan, por tanto, un papel lógico en nuestros razonamientos. Por ejemplo, en el capítulo III se ha mencionado, a la hora de describir la tipología reidiana de la percepción, la distinción entre una *percepción simple* y los razonamientos que hacemos a partir de una *percepción simple* (no exactamente una percepción según la categorización reidiana), una *percepción compleja*. Se vio cómo en esta segunda clase la creencia en la existencia del objeto, o en la cualidad, sí se obtiene mediante una inferencia, es decir no directamente. Pues bien, para este tipo, llamado también “razonamiento sobre existencias”, las percepciones en sentido estricto o simples actúan como los axiomas matemáticos (se entiende que tal como los axiomas actúan para los teoremas), dice Reid, es decir, como primeros principios<sup>470</sup>. Esta sería una descripción de un principio interpretando su papel lógico: la premisa básica de una cadena inferencial.

Los principios tienen este papel lógico porque, por otra parte, tienen uno epistemológico. Los principios son *tendencias*, *disposiciones* a creer determinado aspecto o de determinada forma, o creencias disposicionales, que son constitutivas de la naturaleza humana<sup>471</sup>. Por este carácter constitutivo, los seres humanos tienen la necesidad de aceptarlos:

---

<sup>470</sup> *IHM*, VI, xx, p. 172.

<sup>471</sup> Se puede hablar de creencias disposicionales frente al tipo —si se admite la distinción ya clásica de Price (*Belief*, pp. 143 y ss.) entre el *uso ocurrente* y el *uso disposicional* de “creer”— de creencia como estado ocurrente, esto es, creencias del tipo “la bolsa tiende a responder mal ante este tipo de comunicados por parte del banco” frente a “la bolsa está respondiendo mal ante el comunicado por parte del banco”. Puede sospecharse de la distinción, pues, por ejemplo, pueden encontrarse distinciones más útiles, como la que realiza Geach en “Knowledge and Belief in Human Testimony”, p. 15-16 (véase también *Reason and Argument*, p. 11) entre creencia y juicio. Una creencia, para Geach, es siempre una disposición. El juicio es un acto transitorio, en cambio. Por otra parte, Audi ha distinguido en “Dispositional

Tales principios forman parte de nuestra constitución, no menos que el poder de pensar: la razón no puede ni producirlos ni destruirlos, ni puede hacer nada sin ellos [...] Un filósofo natural no puede probar nada, a menos que dé por sentado que el curso de la naturaleza es estable y uniforme<sup>472</sup>.

Como la creencia en la uniformidad de la naturaleza es tanto un supuesto en cualquier razonamiento sobre los estados de cosas como una “natural, original e inexplicable propensión”<sup>473</sup> de la naturaleza humana (es decir, está en nuestra propia estructura epistémica, es constitutivo de la mente humana), la creencia en la uniformidad de la naturaleza es un principio de la mente humana. El supuesto por el que hacemos operaciones tan elementales como atribuir una propiedad o una cualidad a las cosas, después de haberla percibido, es esta creencia, que por ser tan básica y original es un principio y que, por analogía con el resto de principios que se manejan en la epistemología de Reid, podemos llamarlo *principio de uniformidad de la naturaleza*.

---

Beliefs and Dispositions to Believe”, *Noûs* 28:4 (1994), pp. 419-434, entre creencias disposicionales y las disposiciones a creer. Estar dispuesto a creer algo no es lo mismo que creerlo disposicionalmente. Independientemente del razonamiento de Audi para fundamentar la distinción, y que el concepto de creencia no disposicional pueda ser problemático, esta distinción puede iluminar un punto que no está claro en Reid. Reid en los *Essays* sostiene que el niño al principio no tiene creencias como tal (véase *infra* cap. XI), puesto que una creencia contiene un juicio, y los niños no realizan juicios hasta que no desarrollan mínimamente esta capacidad. Puede que Reid esté pensando en que primero el niño muestra una disposición a creer, y luego desarrolle lo que propiamente se puede describir como una creencia disposicional. En cualquier caso, en adelante se empleará el concepto de creencia para la descripción o la referencia a un principio en el sentido no lógico, como disposición, pues es el concepto que mejor hace justicia a una gran parte de usos del concepto de principio por parte de Reid. En cambio, se procederá a hacer uso de la distinción a la hora de estudiar la noción de los principios del sentido común y la articulación de los dos papeles el proposicional y el disposicional en el contexto de la obra posterior al *Inquiry*.

<sup>472</sup> *IHM*, V, vii, p. 71-72.

<sup>473</sup> *IHM*, II, ix, p. 41.



Estas creencias primeras, originales o básicas tienen al comienzo de la biografía epistémica de un individuo un carácter meramente instintivo, y a lo largo de la vida de un individuo pueden hacerse más conscientes, producto de la reflexión, y a partir de ahí pueden interpretar el otro papel que tiene un principio, el de premisa en un razonamiento. De ahí que Reid hable de primer principio tanto como de una disposición ineludible, parte de la *anatomía de la mente* (“natural, original e inexplicable propensión”) como de algo que un filósofo natural debe dar por sentado en sus razonamientos<sup>474</sup>. El doble papel de un principio original se corresponde de esta manera con los dos momentos del proceso educativo que se han distinguido previamente en la presente investigación.

Como en el caso concreto del *principio de uniformidad de la naturaleza* el principio como disposición no permite la variación, no permite la inconstancia, el crédito del testimonio de nuestros sentidos, de la percepción, queda plenamente confirmado en el segundo momento, el reflexivo. Cuando este principio pasa a ser, más allá de una disposición natural, una creencia consciente, que actúa como una premisa, entonces queda confirmado incondicionalmente. En cambio, no es así en el caso del testimonio, donde no se da una confirmación, sino una restricción.

Reid tiene muy presente en todo el capítulo VI este aspecto no análogo entre percepción y testimonio. Precisamente en la sección xxiii, “De los signos usados en otras percepciones adquiridas”, aborda el posible engaño de los sentidos, lo que Reid denomina “falacias de los sentidos”. En sentido estricto “las falacias de los sentidos” no existen, la naturaleza no engaña. Las sensaciones siempre indican las mismas cualidades fijadas por la naturaleza<sup>475</sup>. Reid defiende esta tesis justo en

---

<sup>474</sup> *IHM*, II, vi, p. 33; VII, 215-216.

<sup>475</sup> “Nature always speaketh the same language, and useth the same signs in the same circumstances: but we sometimes mistake the meaning of the signs, either through ignorance of the laws of Nature, or through ignorance of the circumstances which attend the signs”, *IHM*, VI, xxiii, p. 189. Es decir, cuando se desconocen las

el párrafo anterior la sección xxiv, antes de abordar la comparación elemento por elemento entre percepción y testimonio y articular los co-principios de *veracidad* y *credulidad*.

Si esto es así, entonces, el testimonio no puede obedecer al mismo principio que la percepción, puesto que el crédito prestado al testimonio “es contenido, y debilitado, por la experiencia que tenemos del engaño”<sup>476</sup>, no tiene el carácter invariable de la uniformidad de la naturaleza. Y sin embargo debe ser similar, puesto que tiene que operar en un primer momento *estableciendo* el crédito instintivo a nuestros “padres y tutores” (mucho antes de que podamos dar razón de nuestras creencias) y luego, una vez que tenemos experiencia, *confirme* —parcialmente en este caso— el crédito prestado.

Los resultados de esta introducción a la analogía entre percepción y testimonio que Reid presenta en la sección xx son, por tanto, los siguientes. En un primer aspecto, los principios de la percepción y los del testimonio son similares en la forma en que actúan. Proporcionan fiabilidad para una y otra capacidad, pero esta fiabilidad está desvinculada del hecho de que tengamos acceso a una serie de razones, desde el punto de vista de la primera persona, que garanticen la fiabilidad de la capacidad. En ambas, el acceso a esa serie de razones es posterior en el desarrollo de la mente, son una mera confirmación, una razón —que como tal razón es *a posteriori*, una creencia accesible a la perspectiva de la primera persona cuyo contenido actúa como una premisa— que recibimos mucho después de que estemos legitimados por nuestro instinto natural a creer en lo que percibimos y a creer lo que nos cuentan.

---

circunstancias de las que depende la interpretación de los signos, el significado es ambiguo, y cuando esas circunstancias son erróneas también lo será la interpretación. No es otra cosa lo que se da en los engaños visuales, por ejemplo. En sentido estricto, por tanto, un engaño visual no es un *engaño*.

<sup>476</sup> *IHM*, VI, xx, p. 171.

Sin embargo estas razones que adquirimos posteriormente, cuando somos adultos, nos desvelan los principios epistemológicos que están actuando en nuestra actividad epistémica —nuestras percepciones y nuestras creencias procedentes del testimonio de los demás— legitimándolas desde su comienzo en la biografía epistémica de cada individuo<sup>477</sup>. En este punto, sin hacer violencia a lo expuesto en el *Inquiry*, se puede decir, por ahora, que Reid piensa que estas razones que se pueden aducir luego, en la etapa reflexiva, son usadas en razonamientos confirmatorios, no categóricos. Proporcionan una evidencia añadida, pero no establecen ningún tipo de evidencia positiva suficiente que por sí sola fuera necesaria. De hecho, como se verá en el análisis de la postura de Reid en los *Essays*, los principios originales pertenecen a un tipo tal que no admiten prueba alguna<sup>478</sup>.

Para entender cómo podemos tener creencias razonables y legitimadas sin tener que poseer una razón consciente que justifique de manera inferencial nuestras creencias es por tanto esencial comprender dos nociones. Por una parte, el modo en que Reid está considerando la

---

<sup>477</sup> Para Reid el análisis filosófico no es una actividad desconectada del sentido común (tanto en el sentido técnico reidiano de *sentido común*, como en el contemporáneo, componente también de lo que denota la expresión reidiana). Antes al contrario, está en continuidad con él. De lo que nos damos cuenta en la edad adulta es de la fiabilidad de una y otra fuente. La epistemología de Reid es una elaboración científica de esta etapa reflexiva. El temprano anhelo de principios explicativos tiene una última fase más elaborada en la propia investigación filosófica, una reflexión científica sobre el anhelo natural de principios: “By our constitution, we have a strong propensity to trace particular facts and observations to general rules, and to apply such general rules to account for other effects, or to direct us in the production of them. This procedure of the understanding is familiar to every human creature in the common affairs of life, and it is the only one by which any real discovery in philosophy can be made”, *IHM*, I, i. pp. 11-12. Por esta razón la discontinuidad entre sentido común y filosofía no es un mero tema recurrente en Reid, como un argumento más contra los filósofos de *the way of ideas*, (véase, por ejemplo, al comienzo del *Inquiry: IHM*, I, iii-iv, pp. 18-19), sino parte del argumento principal. Para la justificación filosófica como una etapa dentro del desarrollo epistémico, del proceso educativo, véase *infra*, cap. XI.

<sup>478</sup> Véase *infra*, cap. VIII. En el capítulo XI se estudia cómo y de qué forma las razones que se pueden aducir más tarde son más que confirmatorias, y sí forman parte del proceso de justificación, pero entendido de una forma específica.

*anatomía de la mente*, la forma de pensar y conocer de un individuo, conceptualizándola como un desarrollo desde una forma instintiva a una forma reflexiva, y esta es la noción del proceso educativo, que Reid parece tener en mente. Esto le permite a Reid dar como legítimas las creencias que no se apoyan, de una forma consciente para la primera persona, en razones. Y esto es posible por la segunda noción, que Reid hace explícita, de “primer principio” o “principio original”, que gobierna un aspecto de la mente, como una disposición constitutiva, y que puede hacerse principio reflexivo en el segundo momento del proceso educativo.

Reid desvela con más detalle estos principios en la sección xxiv, donde también profundiza en la crucial cuestión de por qué el *principio de uniformidad de la naturaleza*, uno de estos principios originales, no puede ser el que se revele y se haga creencia consciente en el proceso educativo como el primer principio, disposicional, que gobierna el fenómeno del testimonio.

## **5.2. El alcance del *principio de credulidad* y la tesis de la *regla por defecto***

A la hora de articular los co-principios de *veracidad* y *credulidad*, Reid deja claro que tanto el contenido de una creencia como la adopción de la creencia no son resultados de un proceso inferencial. El hecho de que la comprensión por parte del oyente de lo dicho por un hablante, como en la formación de una creencia idéntica a la del hablante por parte del oyente, sean en el fenómeno del testimonio componentes de la concepción semántica análogos a los de la concepción de lo percibido y la creencia en su existencia, avalan su naturaleza no inferencial.

Ahora bien, la naturaleza no inferencial de cómo operamos con los principios de *veracidad* y *credulidad* puede darnos una impresión falsa de lo que Reid entiende por credulidad. La naturaleza no inferencial, directa (aunque mediata), que tiene la aserción del hablante como signo de la realidad, puede llevar a pensar que Reid sostiene una especie de concepción dogmática acerca de la creencia.

En la sección anterior se ha visto que Reid no sostiene que pasamos de tener creencias irracionales cuando siendo niños nos creemos las cosas que nos cuentan los adultos a tenerlas racionalmente cuando tenemos una idea de la fiabilidad de una capacidad. Reid tampoco sostiene que la legitimidad de una creencia sea una cuestión secundaria, o que es una cuestión poco pertinente para la vida cotidiana. Hay que precisar que Reid no está haciendo ninguna apología de la credulidad ingenua, ni mucho menos una defensa de una poco ilustrada *minoría de edad*. Tanto al Reid ministro de la Kirk y partidario del libre examen, como al Reid empirista y miembro de los más encopetados círculos ilustrados de la Escocia del XVIII, le espantaría el panorama de *papismo* incauto y crédulo que Hume describe, con patente demagogia, en la segunda parte de la sección 10 del *Enquiry*. Como ha detectado McMyler, si en un sentido Reid rechaza claramente la epistemología del testimonio en los términos en que ha sido planteada por Locke y Hume, Reid sigue siendo un defensor de la *autonomía epistémica*, tal como fue establecida por Locke y se convirtió en idea central de la Ilustración<sup>479</sup>. Y como ha dicho Audi:

Si uno piensa acerca de la credulidad como algo que implica ingenuidad, uno tiene una falsa imagen de la visión de Reid. Como él dice al comparar el principio inductivo con el de credulidad: “Este principio, como el de credulidad es ilimitado en la infancia, y restringido y regulado gradualmente a medida que crecemos”<sup>480</sup>.

---

<sup>479</sup> *Testimony, Trust and Authority*, p. 38. Pasar por alto este contexto suele llevar a acusar a Reid de una postura acrítica en epistemología, en general, como, por ejemplo, la que le atribuye G. Allen en “Understanding Thomas Reid”, *Stance* 5 (2012), pp. 55-62, o la *visión credulista* que le atribuye Gelfert, en “Indefensible Middle Ground for Local Reductionism About Testimony”, p. 188. De todos modos, parte de la tesis de esta investigación es que la defensa de la autonomía epistémica en Reid no es estrictamente lockeana o individualista, tiene profundos aspectos sociales (véase *infra*, caps. VI y XI) y su defensa de la *autonomía epistémica* no es la posición fuerte de Mackie en la defensa de un *conocimiento autónomo* (véase *supra*, cap. I, n. 34).

<sup>480</sup> Audi, “Testimony, Credulity and Veracity”, p. 33. La cita de Reid es de *IHM*, VI, xxiv, p. 199.

Poniendo de manifiesto que la clave para entender a Reid en este aspecto es, precisamente, el proceso educativo, la mayor o menor evidencia disponible —aparte del testimonio en cuestión— a lo largo de nuestro desarrollo. Ahora bien ¿por qué se da ese paso a la restricción y regulación de la credulidad cuando maduramos?

La clave de este asunto es un matiz que Reid introduce en la sección xxiv y que es de la máxima relevancia para comprender su propia teoría del valor epistemológico del testimonio:

Es evidente que, en el asunto del testimonio, la balanza del juicio humano está por naturaleza inclinada hacia el lado de la creencia, y se vuelve hacia ese lado de sí misma cuando no hay nada puesto en el platillo opuesto<sup>481</sup>.

Esta es la tesis que contemporáneamente se entiende como la de la *regla por defecto*<sup>482</sup>, y es en este sentido como hay que interpretar que el *principio de credulidad* es natural o instintivo. La disposición natural de la mente humana es que, en ausencia de cualquier evidencia, nos creemos lo que nos cuentan. Las aserciones de los demás están probadas *a contrario*, por la ausencia de evidencia contraria<sup>483</sup>.

---

<sup>481</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 194.

<sup>482</sup> Cfr. “Default Rule”, denominación de J. Adler en “Epistemological Problems of Testimony”, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/testimony-episprob>. A propósito de Reid, Lehrer habla de “modo por defecto de la operación mental”, “Testimony, Justification and Coherence”, en *Knowing from Words*, p. 51. Stevenson denomina *criterial* a esta postura, “Why Believe What People Say?”, p. 430, y lo encuentra en Reid (p. 433), en el que basa su propia postura. Su concepto de *criterial* no deja de ser muy cercano al que se ha usado en el capítulo II para definir la posición de Geach, *criteriológico*: un testimonio es verdadero mientras no se demuestre lo contrario (p. 436), por tanto, aunque al concepto de testimonio no incluya el concepto de verdad (la mentira es una realidad cotidiana), el concepto de verdad es el que usamos como parte del criterio con el que identificamos un testimonio.

<sup>483</sup> Existe una versión contemporánea del *principio de credulidad* —llamado también así— en términos de regla por defecto y como principio pseudo-natural que es también principio de la racionalidad, y es el elaborado por R. Swinburne en *The Existence of God*, 2ª ed. rev. (Oxford: Clarendon Press, 2004), pp. 322-324, tiene inspiración

Cuando los seres humanos crecen su repertorio de creencias es más complejo, y, por tanto, no creerán tanto como creen los niños. Creerán menos las cosas que oyen, porque su depósito propio de evidencias, su repertorio de creencias, es mayor. Para Reid esto es también una disposición natural, pues es observable que somos guiados por la autoridad y la razón de otros hasta que somos capaces de guiarnos por nuestra propia razón: “la razón, dice, tiene su infancia”<sup>484</sup>. Una persona con cultura y educación, no es tan ingenuo como un niño, pues:

[La razón ] pone límites a la autoridad a la cual ella estuvo al principio enteramente sujeta<sup>485</sup>.

Reid, por tanto, no defiende una incredulidad ingenua, sino que, muy al contrario, estaría de acuerdo con sus contemporáneos ilustrados, entre ellos Hume, en que la razón pone límites a lo que uno debe creer o no. Es parte de la concepción semántica de Reid que la creencia en la existencia de lo percibido surge de modo *irresistible*<sup>486</sup>. La creencia en la existencia de lo percibido y la creencia en lo dicho por el hablante son ambas *directas*, no son el resultado de una inferencia a partir de

---

reidiana que deja clara en su tratamiento de la cuestión en *Epistemic Justification* (Oxford: Clarendon Press, 2001), p. 125, donde sí hace alusión a Reid. No obstante su esquema es muy diferente del reidiano, pese a acuerdos filosóficos y teológicos que pueda tener, en el fondo, con Reid.

<sup>484</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 195.

<sup>485</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 195.

<sup>486</sup> La afirmación más fuerte de Reid es la de “irresistible”, en *IHM*, VI, xx, p. 169 y 172, (también previamente en *IHM*, II, vii, p. 36) tanto como la ley de la gravedad, como se ha visto. Pero usa también el concepto de “ser forzado” (*IHM*, II, iii, pp. 28-29), “constante” y/o “invariable” (*IHM*, V, iii, pp. 60-61; iv, p. 62; viii, p. 74; *IHM*, VI, xii, p. 124), “de la [creencia] que no podemos deshacernos” (*IHM*, V, viii, p. 76) y “necesaria” (*IHM*, II, iii, p. 27). Este último uso es *de re*, y no hay que confundirlo con la necesidad *de dicto*, esto es, la implicación necesaria de la creencia en lo percibido en el concepto de percepción como interpretación semántica, como por ejemplo en *IHM*, V, iii, p. 60. De hecho, “necesariamente” es el adjetivo que Reid usa para calificar el surgimiento de la creencia en *IHM*, II, iii, p. 27 para diferenciar los sentidos y la memoria de la aprehensión simple.

otras creencias. La creencia en la existencia de lo percibido es *inmediata* (al menos en los casos de *percepción original*), la creencia en la existencia de lo dicho por el hablante está *mediada* por el lenguaje y las creencias ajenas. Y, también, la creencia en la existencia de lo percibido es *irresistible*, pero no así la creencia en la existencia de lo dicho por el hablante. Podemos no creernos lo que nos cuentan los demás y aun así estar siguiendo nuestras tendencias naturales, porque ya contamos con otras creencias, de modo eminente aquellas que contienen algún tipo de opuesto (o de contenido que implique una refutación) a lo contenido en la aserción del hablante, es decir ya tenemos noción de la existencia de muchas cosas y de la no existencia de muchas cosas<sup>487</sup>. Podemos no creernos que los camellos han tenido dificultades para portar nuestros regalos de reyes porque ya sabemos que los reyes son los padres (lo cual en España es tradicionalmente el primer signo de madurez epistémica). De este modo también se revela la utilidad natural que tiene el hecho de que en el caso del testimonio la creencia en la existencia de lo significado, aunque directa, sea mediada por la creencia del hablante, es decir que al comprender la proferencia del hablante como una aserción, se capte que es la expresión de la creencia del hablante. Al oyente, en el caso de comprender lo dicho por el hablante y captar que lo dicho no encaja con lo que él tiene en mente no le surge ningún tipo de crisis epistémica, pues puede, si no se lo cree reducir el contenido a la creencia del hablante como creencia del hablante, reducirlo a la perspectiva del hablante<sup>488</sup>.

---

<sup>487</sup> Este es el fenómeno que resulta atractivo para las epistemologías coherentistas. Entre ellas, la de Lehrer (como expuesta en, por ejemplo, *Theory of Knowledge* (London: Routledge, 1990). Algunas teorías reducen todo lo que de positivo se puede decir de una creencia justo a este aspecto, son las teorías coherentistas de la verdad, como, por ejemplo, la de determinados idealismos. O destacan que el encaje con otra red de creencias aporta un solo aspecto positivo, estas son las teorías coherentistas de la justificación.

<sup>488</sup> Este es el aspecto que se estudia en filosofía de la ciencia con el rótulo de crisis epistemológicas, y que tiene su correlato en las crisis religiosas o morales, personales o sociales. El dispositivo que causa la crisis es la presencia de autoridades en competencia, y por tanto la incapacidad de reducir a mero punto de vista alguna de



Sin embargo, la madurez racional se alcanza, como bien dice Reid, cuando la razón no sigue encontrando la necesidad, una vez crecida, de seguir apoyándose en el testimonio y en la razón de los demás “en algún grado”<sup>489</sup>. Afirmación que es importante, porque Reid no sitúa la relevancia del testimonio sólo por el estado en que estamos cuando somos niños. Puede parecer así, porque su afirmación en la sección xx es la de que “no sería por ahora mucho mejor que un crío” y en la xxxiv “razones para creer la milésima parte de lo que se les ha contado”. Sin embargo aquí señala que seguimos dependiendo de él<sup>490</sup>. Como ha dicho Coady:

Cuando nosotros creemos un testimonio creemos lo que se ha dicho porque confiamos en el testigo. Esta actitud de confianza es fundamentalísima, pero no es ciega. Como notó Reid, el niño comienza con una actitud de completa confianza en lo que se dice, y desarrolla actitudes más críticas a medida que madura. No obstante, incluso para

---

las creencias en litigio. El surgimiento de este tipo de crisis debido a la incapacidad de construir una narrativa (como, por ejemplo, la narrativa retrospectiva que Reid propone en *IHM*, VI, xx, pp. 170-171) la estudia MacIntyre en “Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science”, en *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 3-23.

<sup>489</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 195. Coady dice que precisamente la peculiar teoría de la percepción de Reid, que le separa de otros filósofos del XVIII en que no concibe al sujeto epistémico como un receptor pasivo que registra datos, le permite notar que tanto hablante como oyente “are active explorers of a common world. This means that habits, expectations, and skills can not only produce error but can guard against it. Consequently, it may be more rational to rely upon the testimony of another than upon one’s own perceptions in many common situations”, *Testimony*, p. 129. Es decir que es a veces lo más racional, incluso en un estadio muy maduro, seguir confiando antes en el testimonio ajeno que en la propia percepción. El hecho descrito por Coady en su interpretación de Reid como “active explorers of a common world” es llamado por Reid “society in judgment” en *EIP*, VI, iv, p. 465, donde Reid proporciona un ejemplo, el del testimonio experto en los casos de lo que hoy denominamos “peer-review”, de la racionalidad a la hora de fiarse de otro más que del propio juicio, en un estadio del proceso educativo muy alejado de la infancia.

<sup>490</sup> Y como queda más claro en los *Essays*, como se verá.

los adultos, la actitud crítica está así mismo fundada sobre una postura general de confianza, así como la conciencia adulta de las pasadas que nos puede jugar la memoria se asienta sobre un amplia confianza en nuestras poderes de recordar<sup>491</sup>.

La tesis de la *regla por defecto* en Reid, la forma de funcionar del *principio de credulidad*, no es tan sólo una regla psicológica. Es obvio que los niños se creen un montón de cosas y los adultos creen menos cosas a medida que maduran y en la medida en que son más o menos cultos. Reid se está refiriendo a una regla epistemológica, a un principio operativo del conocimiento implantado en nuestra naturaleza. Como defiende P. Rysiew, para poner al testimonio como ejemplo paradigmático de la noción reidiana de capacidad garantizada naturalmente:

Es más, el argumento de Reid es que debemos confiar en las *facultades* naturales —no, desde luego, cualquiera de sus resultados: como con respecto a tales creencias cotidianas como aquellas mencionadas, sino de modo particularmente fuerte, lo que defiende (en efecto) es que estamos *prima facie* (no *ultima facie*) garantizados en aceptarlas como verdaderas<sup>492</sup>.

Es un asunto epistemológico, con respecto a la legalidad, es decir no psicológico. El *principio de credulidad* como mera constante psicológica podría explicar que, de hecho, no examinamos todas las aserciones que nos hacen antes de creérnoslas y que, de hecho, los niños son más crédulos y los adultos menos.

Sin embargo, Reid señala un fenómeno que impide que el *principio de credulidad* sea una mera constante psicológica: la educación. El *principio de credulidad* no es una mera constante psicológica que, de modo instrumental, fuera útil para educar, como si el proceso de educación fuera el de hacer que el niño sostuviera

---

<sup>491</sup> Coady, *Testimony*, p. 46.

<sup>492</sup> P. Rysiew, “Reid and Epistemic Naturalism”, en *The Philosophy of Thomas Reid. A Collection of Essays*, eds. J. Haldane y S. Read (Oxford: Blackwell, 2003), p.39.

irracionalmente una serie de creencias hasta el momento en que, llegada la *mayoría de edad*, pasara a justificarlas racionalmente. Esta es la visión de Audi, por ejemplo:

Dado su énfasis en la naturaleza de la veracidad y en la por completo generalizada presencia del testimonio en la infancia, él [Reid] al menos deja espacio para mi visión de que —una vez que somos suficientes maduros para tener justificación en lo más mínimo— nosotros tenemos justificación (*prima facie*) para creer el testimonio normal (la clase que típicamente tenemos de la familia y amigos).

Donde hace gala de un concepto clásico de justificación como “evidencia independiente”<sup>493</sup>.

Sin embargo, Reid habla de un proceso, en el que paulatinamente pasamos de garantizar nuestras creencias *de una manera* a hacerla *de otra*. En el que la razón ajena va pasando el testigo —el modismo es muy expresivo en este caso— a la razón propia. Reid es muy claro en este punto: no hay tal cosa como una justificación retrospectiva de nuestras creencias, una vez que alcanzamos el uso de la razón, puesto que las creencias que tenemos cuando somos niños no son fortuitas, sino que están guiadas por la razón, sólo que no es la razón del niño:

Es la intención de la naturaleza que seamos llevados en brazos antes de que seamos capaces de caminar con nuestras piernas, y, de la más forma, es la intención de la naturaleza que nuestra creencia se guíe por

---

<sup>493</sup> “Testimony, Credulity, and Veracity”, p. 37. Sin embargo Audi es preciso en señalar que esta visión de la justificación está más cerca de su posición que la de Reid, pues deja caer que puede que Reid no piense que por no tener razones deja de haber justificación: “He *would* think that far more often than not we not have independent sufficient reason for believing *p*; but that is utterly common in cases where we do have justification for taking the attester to be credible”, p. 37. Esto deja de ser una conjetura una vez que se comprueba que en Reid la justificación no consiste solamente en la posesión interna de razones o de evidencias patentes para la primera persona.

*la autoridad y la razón de otros* antes de que se guíe por nuestra propia razón<sup>494</sup>.

La razón limita la autoridad anterior, la pone en sus justos límites, pero ni la sustituye ni califica la anterior como ilegítima<sup>495</sup>. La diferencia en el proceso educativo es simplemente quién da razón de la creencia. Y quien da razón de nuestra creencia podemos no ser nosotros, como es el caso en el comienzo del proceso educativo.

De hecho, si esto es así, ni siquiera sería en sentido estricto un proceso de *sustitución* paulatina de un agente por otro en el proceso de justificación (la razón ajena por la propia), sino incluso de *ampliación* de los procedimientos que tenemos para garantizar nuestras creencias. Para Reid, la razón coopera con el testimonio. No sólo por el hecho de que cuando es madura sigue tomando prestada la ayuda del testimonio, sino que además puede ayudar y reforzar la propia autoridad del testimonio. Esto es así porque podemos encontrar una buena razón para fiarnos con total seguridad de un testimonio concreto, de la misma manera que podemos encontrar una buena razón para no fiarnos de un testimonio concreto:

El carácter, el número y el desinterés de los testigos, la imposibilidad de complicidad, y lo increíble que sería que concurrieran en su testimonio sin complicidad, pueden darle una fuerza irresistible al

---

<sup>494</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 195.

<sup>495</sup> El mismo proceso descrito en *IHM*, VI, xx, pp. 170-171, justo antes de introducir por primera vez la comparación entre percepción y testimonio. Por este pasaje queda claro que para Reid (padre de nueve hijos) no es ningún caso de violencia a la naturaleza que el niño aprenda cosas de manera no argumentativa, es más, de esta capacidad dice explícitamente que es un don. Si a esta idea se le suma el alto concepto que Reid tiene de la memoria —como una capacidad que cae dentro de la provincia del sentido común, no de la razón, y por lo tanto original, y de cuya autonomía y necesidad da cuenta a lo largo de todo el *Inquiry* y en la parte específica dedicada a la misma en los *Essays* (*EIP*, III)— el intérprete de Reid puede figurarse una opinión favorable con respecto al aprendizaje de memoria como imprescindible para la formación de un repertorio de creencias.

testimonio, comparada con la cual, su autoridad innata e intrínseca es insignificante<sup>496</sup>.

Es en este último caso cuando el fiarnos de un testimonio sí depende de un proceso inferencial<sup>497</sup>. El *principio de credulidad* es el que gobierna nuestra mente de modo natural, haciendo que por defecto tan pronto entendemos una aserción, y comprendemos el estado de cosas en el mundo que describe, adquirimos la creencia de que tal estado de cosas es el caso, nos creemos lo que dice el hablante. Tenemos esa disposición y no es necesario una evidencia positiva para pasar a creer al hablante. Pero no por esto el *principio de credulidad* es una mera constante o disposición *psicológica*. Es un principio epistémico, que debe ser descrito en términos epistemológicos, como un elemento de la *anatomía de la mente*, que nos permite dar razón de nuestras creencias, entre otras, las que tenemos de manera no inferencial. Como ha identificado Van Cleve, es este precisamente el punto principal que enfrenta a Hume y Reid en la epistemología del testimonio: Reid piensa que el testimonio es una fuente epistémica, no sólo psicológica, y que su analogía entre percepción y testimonio se da en el campo epistemológico, no en el psicológico<sup>498</sup>. Es en este sentido en el que la interpretación de Van Cleve es más acertada en este punto que la de Coady, pues Coady, haciendo alusión a la posibilidad de que en determinadas circunstancias —una de ellas el caso arriba descrito, propio de la recepción madura de un testimonio— sí exista apoyo inferencial para una creencia no formada inferencialmente dice que “[a]quí el apoyo añadido puede constituir la diferencia entre un caso de creencia y un caso de conocimiento”, como si un apoyo inferencial dotara del rango de conocimiento a lo que por otra parte no sería más que un efecto psicológico. No es así como piensa Reid, pues como se ha visto, Reid está pensando en términos de conocimiento, de

---

<sup>496</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 195.

<sup>497</sup> Una dependencia que Reid hará más explícita en los *Essays*, como se verá más adelante, en el capítulo VII.

<sup>498</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, pp. 50 y 59.

formación de creencias verdaderas justificadas por unos principios, *principios* no sólo *mecanismos*, naturales<sup>499</sup>.

Ahora bien, como se ha dicho anteriormente las aserciones de los demás están probadas *a contrario*, por la ausencia de evidencia contraria. La evidencia positiva sí tiene un primer papel en Reid. Lo tiene como el tipo de evidencia que se requiere para *no creer* a alguien, no para *creer* a alguien —puesto que, por defecto, es decir por disposición natural, creemos el testimonio de los demás. Y, fundamentalmente, tiene un papel posterior en el desarrollo epistémico del individuo. En este papel posterior la evidencia positiva permite que un testimonio tenga unas garantías que hacen insignificante la autoridad natural del testimonio. Reid establece, en consecuencia, un segundo tipo de autoridad para el testimonio, un segundo nivel de fiabilidad que va más allá del *principio de credulidad*, que sí consiste en tener evidencia positiva a favor de un testimonio, y porque consiste en tener la ayuda de la razón más allá del instinto es muy superior a la credibilidad inmediata de cualquier testimonio<sup>500</sup>.

Estos mismos aspectos que Reid señala que pueden avalar un testimonio, más allá de su garantía natural son, precisamente, los señalados por Hume en la sección 10 del *Enquiry*: todos aquellos aspectos psicológicos y observables, que nos permiten observar la veracidad de los seres humanos —el desinterés, por ejemplo, es mencionado tanto por Reid como por Hume, en línea con la filosofía propia de la Ilustración Escocesa. Pero mientras que para Hume esta es

---

<sup>499</sup> *Testimony*, p. 124. Coady en este punto es inconsistente con la férrea defensa que hace a continuación (pp. 124-126) de la epistemología de Reid como epistemología, no como psicología —en línea con Van Cleve— en comparación con la posición de Hume.

<sup>500</sup> Por esta razón, para Reid, la actividad científica es un uso eminente de la razón, y una continuidad del uso cotidiano y del sentido común, no una actividad distinta. Y esta es una de las razones por las que distingue entre testimonio y juicio. Éste último sería una forma más cautelosa de proporcionar evidencias que la primera, ya que requiere, por el contexto, garantías más allá de las naturales o instintivas, antes de que el hablante pueda comprometerse con la verdad, sin reservas, de lo dicho. Véase *supra*, cap. IV, n. 6, e *infra*, para la distinción, cap. VI.

la única forma de justificar un testimonio, como si sólo reconociera el nivel superior de autoridad indicado por Reid —el de poseer evidencias positivas— Reid reconoce uno anterior, el del *principio de credulidad*.

La razón de esto es porque para Hume tener una garantía para una creencia es siempre tener una evidencia positiva disponible en todo momento para el sujeto que conoce, mientras que para Reid tener una garantía no es necesariamente tener una evidencia positiva en todo momento para el sujeto que conoce. Los niños no tienen esa garantía, y sin embargo los niños no aumentan irracionalmente su repertorio de creencias mediante el testimonio de los demás. Como dice Van Cleve, Reid tiene en mente que lo que transmitimos a los niños no son meras creencias verdaderas, sino conocimiento, en el sentido de creencias verdaderas justificadas<sup>501</sup>.

Por eso en Reid va ligado el hecho de que el *principio de credulidad* sea instintivo y natural y no sea necesariamente inferencial. De este modo, Reid puede admitir la *dependencia de largo alcance* que tenemos del testimonio y aseverar que podemos dar razón de una gran parte de lo que creemos. La premisa que faltaba en el argumento —la fiabilidad del testimonio, al margen de la obtención de evidencias positivas— que, junto con la premisa de la *dependencia de largo alcance*, debe dar como conclusión que una gran parte de lo que pensamos está garantizada —y podemos dar razón de ello— la halla Reid en cifrar la autoridad del testimonio en un principio operativo natural: el *principio de credulidad*.

Y Reid es cuidadoso en decir que este principio operativo no desaparece con la madurez, sino que opera de otra forma, en otro nivel, esta vez en cooperación con la razón:

Y, como en muchos casos, es la Razón, incluso en su madurez, la que pide ayuda prestada al testimonio, y de la misma manera en otras ella le da ayuda mutua, y refuerza su autoridad<sup>502</sup>.

---

<sup>501</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 60.

<sup>502</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 195.

Testimonio y razón operan en colaboración en este segundo nivel o segundo estadio. Pero no porque se haya transformado la credulidad en otra cosa, sino porque la veracidad ahora viene proporcionada no de modo puramente natural, tal como dispone naturalmente el *principio de veracidad*, sino de forma más racional e inferencial. Es el *principio de veracidad* el que sube de nivel cuando maduramos, el que supone la veracidad de los seres humanos, pero ahora bajo ciertas condiciones, bajo otros signos que no son los meros signos lingüísticos, sino bajo la conjunción de otros signos, las señales o los indicios de veracidad enumerados por Reid en el texto citado más arriba. Como se verá esto queda también apuntado en los *Essays*.

### **5.3. El segundo nivel de la analogía. La comparación entre los principios de la percepción y del testimonio: el anti-reduccionismo de Reid**

¿Por qué Reid puede hacer esto? ¿Por qué Reid puede hacer racional nuestra dependencia del testimonio, sin que por ello tenga que ligarlo, como Hume, a un complejo y problemático proceso inductivo? En lo siguiente veremos el segundo nivel de la analogía entre percepción y testimonio, la analogía entre los principios de la percepción y los principios del testimonio, en el sentido estricto de principios, y se comprobará que a Reid no le hace falta el *principio inductivo* para explicar la fiabilidad del testimonio, el aspecto clave por el que a Reid se le clasifica desde Coady como anti-reduccionista.

Reid puede hacerlo por tres razones. En primer lugar, porque suscribe un naturalismo diferente del naturalismo humeano. En segundo lugar, porque tiene una concepción de lo que significa para un sujeto tener una creencia justificada diferente de la humeana. Y, en tercer lugar, porque Reid no generaliza la inducción como procedimiento de obtención de creencias en la misma proporción que lo hace Hume. Las dos primeras razones tienen que ver con la posición epistemológica general de Reid. La tercera tiene que ver con la relación que hay entre el *principio de veracidad* y el de *credulidad*.



Se puede hablar de un naturalismo reidiano, pero un naturalismo en un sentido muy diferente del humeano<sup>503</sup>. Se puede hablar de un naturalismo reidiano porque en la epistemología de Reid cabe decir que una creencia racional es una creencia formada siguiendo la inclinación natural de nuestras capacidades cognitivas. Tanto mediante la percepción como mediante el testimonio obtenemos creencias perfectamente justificadas cuando ambos canales actúan según sus principios originales, es decir naturales. Como han dicho Lehrer y Smith,

Reid sostiene que los primeros principios no sólo producen creencias sino que aportan los fundamentos para esas creencias al mismo tiempo<sup>504</sup>.

Reid no sustituye la epistemología por la psicología, ni suscribe el tipo de psicologismo naturalista del que hace gala Hume. En Reid las cuestiones descriptivas y las normativas están claramente delimitadas, de una forma que no están para Hume (tanto para Hume como en

---

<sup>503</sup> La investigación en torno a las diferencias entre los naturalismos de Hume y Reid es extensa y —dada la complejidad que tiene caracterizar con precisión la postura del primero, como se ha visto en el capítulo II, y la colosal producción académica en torno a nuevas interpretaciones de Hume en los últimos años— parece que cabe hablar de múltiples líneas de investigación en torno a la comparación entre los dos. Un mapa extenso de las diferentes cuestiones lo proporciona Loeb en “The Naturalisms of Hume and Reid”, pp. 65-92, independientemente de su posición con respecto a Hume, pues si queda claro que Hume no es un fundacionalista (*pace* Kaufman, que en “Between Reason and Common Sense: On the Very Idea of Necessary (though Unwarranted) Belief”, p. 141, n.19, sugiere una posible conexión entre el escepticismo y ciertos presupuestos fundacionalistas) como dice Loeb, no está claro que a Hume se le pueda describir como externalista (p. 77). El fundacionalismo es un tipo de internalismo, pero se puede ser internalista sin ser fundacionalista, y el inferencialismo del que Hume hace gala en su epistemología del testimonio obedece a un fuerte internalismo, como se ha mostrado en los capítulos I y II. La postura de Reid tampoco está exenta de clasificaciones problemáticas, pues Klemme parece alinear correctamente a Reid con Descartes y Kant en pensar que las razones que justifican son razones conceptuales, y no el hábito y la costumbre (“Scepticism and Common Sense”, p. 131), pero, en cambio, minimiza el naturalismo reidiano que se origina al manejar Reid ampliamente la noción de disposición.

<sup>504</sup> “Reid on Testimony and Perception”, p. 35.

consecuencia para cualquier intérprete de Hume, que debe afrontar continuamente este reto). Para ambos es loable que alguien sea educado, es decir, que alguien limite el papel del testimonio a sus justas lindes, como loable es que alguien ante el dudoso testimonio visual del tamaño de un objeto prefiriera comprobarlo mediante el tacto. Pero mientras que para Reid el mérito que distancia no estar educado y estarlo, o entre asegurarse de una percepción y no hacerlo, no es cuestión de que la mente funcione bien o no, para Hume sí. Para Hume la maquinaria de la mente funciona mal si tiene los obstáculos de una autoridad no certificada o si se generaliza inductivamente con una muestra escasa. Para Hume el mecanismo natural de la mente humana está acechado por multitud de obstáculos. Para Reid, como deja claro en la sección xx, es al contrario, los principios originales de la mente humana garantizan que la mente humana es fiable generalmente en sus procesos cognitivos, lo que no quita que los seres humanos puedan perfeccionar estos procesos. La naturaleza, y con más precisión el Autor de la naturaleza, ha dotado a la mente humana de principios operativos fiables. Por eso para Reid la percepción es fiable como lo es el testimonio, tanto *prima facie* como temporalmente: naturalmente, de suyo, lo son, y no hay mejor manera de comprobarlo que acudiendo al momento en que la naturaleza humana opera de forma no consciente, la infancia. Es esta precisamente la postura que toma para evitar el escepticismo humeano, bien en aquellos aspectos en los que Hume es explícitamente escéptico, bien en aquellos aspectos en los que Hume no lo es, pero sí sostiene tesis que pueden llevar al escepticismo, como es el caso de su epistemología del testimonio. La naturaleza no está al margen de la justificación racional, al contrario, la proporciona.

Y esto tiene que ver con la segunda razón por la que Reid puede otorgarle fiabilidad al testimonio. Hume es internalista, Reid no lo es. Para Reid que una creencia esté justificada no significa que *necesariamente*, el sujeto epistémico posea en primera persona (o pueda acceder a) una evidencia que garantice la creencia, tal como deja claro en la sección xx y en la xxiv. Es precisamente su externalismo, el hecho de que no vea necesario para la racionalidad de las creencias que la garantía de las mismas —su evidencia— esté disponible en todo

momento para el punto de vista de la primera persona, lo que le permite establecer los dos niveles de fiabilidad de manera tan poco problemática<sup>505</sup>. Tanto Hume como Reid saben que no tenemos de modo inmediato todas las garantías positivas que nos ayuden a justificar nuestras creencias de procedencia testimonial. A Reid esto no le supone ningún problema, pues la evidencia disponible para el punto de vista de la primera persona no es para él signo de racionalidad *tout court*, aunque sí signo de mayores o más eminentes garantías. Para Hume sí es un problema y busca en el procedimiento inductivo la manera de proporcionárselas al sujeto. Un procedimiento insuficiente, tal como se ha visto en el capítulo I.

Y esto, a su vez, tiene que ver con la tercera razón por la cual Reid puede darle la patente de procedimiento racional al testimonio. Reid no le concede a la inducción el papel tan general que le concede Hume. Esto explica cómo se relacionan en Reid el *principio de veracidad* y el de *credulidad*, y comprenderlo ayuda, además, a completar la analogía que Reid establece entre percepción y testimonio.

Reid no ignora el fenómeno de la inducción en relación al testimonio. En la sección xxiv, tras haber expuesto los dos principios que regulan el fenómeno cognoscitivo del testimonio, Reid aborda, dentro de su analogía, la *percepción adquirida*.

La *percepción adquirida* también puede definirse como la captación de una cosa en la naturaleza que nos lleva a creer en la existencia de otra como su causa, cuando hemos percibido (o captado por otro procedimiento) *antes* que la una lleva a la otra. Y esta creencia la obtenemos no por una especie de razonamiento, por una inferencia, sino mediante la forma inmediata en que un signo nos indica la cosa

---

<sup>505</sup> El externalismo de Reid queda patente, incluso, desde las primeras páginas de su obra: “But philosophers, pitying the credulity of the vulgar, resolve to have no faith but what is founded upon reason. They apply to philosophy to furnish them with reasons for the belief of those things which all mankind have believed, without being able to give any reason for it”, *IHM*, I, v, p. 18.

significada<sup>506</sup>. Esta forma de operar de la *percepción adquirida* depende del hecho de que confiamos con seguridad en que la conjunción pasada de las cosas continuará en el futuro.

Para nosotros es una verdad evidente en sí misma<sup>507</sup> que lo que ha de pasar debe ser similar a lo que ha pasado. Esta creencia no es el resultado ni del razonamiento ni de la experiencia, es instintiva. La experiencia nos enseña la conjunción pasada de las cosas, pero no la futura, que es justo lo que suponemos. Y la comparación de las ideas de determinada causa y determinado efecto no nos permite demostrar racional o inferencialmente que uno se siga necesariamente del otro, de esta forma, por ejemplo, el concepto de agua solidificada en un cuerpo transparente y el concepto de frío no presentan ninguna relación necesaria que permitan inferir la relación causa-efecto<sup>508</sup>.

Es más, para Reid ni siquiera la suposición verdadera de que hay un Autor de la naturaleza bueno y sabio *nos lleva a creer* que el futuro será como el pasado. Esta es una buena razón para confirmar (así, “to confirm”, Reid no dice ni usa ninguna expresión que pudiera entenderse como “justificar”) la creencia en la continuidad de la conexión de las cosas, la regularidad de las leyes naturales, una vez que hemos llegado al uso de razón. Cuando somos adultos y reflexionamos, nos damos cuenta de que de nada nos serviría aprender del pasado y la experiencia misma si el Autor de la naturaleza no hubiera establecido la continuidad de las leyes naturales. Sin embargo, esto último no es un *principio* del que derivamos y por el que conocemos deductivamente la continuidad

---

<sup>506</sup> Reid en la sección xxiv del capítulo VI (p. 198) conceptualiza de modo más lógico la relación causa-efecto con la de la relación signo-significado. En esta sección, al contrario que en la sección iii del capítulo V, Reid dice que el efecto es signo de la causa, y esta la cosa significada (véase *supra*, cap. III, n. 35). Por otra parte, como ya se ha visto en el capítulo III, la frontera entre la *percepción adquirida* y determinadas inferencias a partir de la experiencia no están claras.

<sup>507</sup> “Self-evident truth”, para Reid significa “una verdad en la que todos los hombres creen tan pronto la comprenden”, como dice en *IHM*, VI, xxiv, p. 196.

<sup>508</sup> El ejemplo es de Reid, *IHM*, VI, xxiv, p. 196.

del curso natural, porque los niños y los idiotas no razonan así, y, en cambio, sí conocen la regularidad natural (saben que el fuego quema). La creencia en la regularidad natural es una creencia que procede del instinto, no de la razón<sup>509</sup>.

El Autor de la naturaleza es no sólo el autor de la regularidad natural, sino el responsable de que una gran parte de nuestro conocimiento proceda de la experiencia antes de que seamos capaces de razonar, y, en consecuencia, nos ha provisto de los medios necesarios para obtener este conocimiento. Reid señala que el Autor de la naturaleza, en primer lugar, ha puesto la primera condición que posibilita la experiencia, esto es, la propia estabilidad del curso de la naturaleza. Y, en segundo lugar, ha implantado en la mente humana un *principio original* por el cual creemos y esperamos la regularidad en la naturaleza, que las conexiones que observamos en el pasado serán las mismas que en el futuro. Hay pues un principio general de la naturaleza humana que consiste en que cuando se percibe que dos cosas han estado conectadas en el pasado, la nueva aparición de una de ellas produce la creencia inmediata de que se da la otra. Este es el principio que rige la *percepción adquirida*.

Reid defiende que es un principio original de la mente humana atacando la explicación de Hume, esta vez mencionado explícitamente, de la creencia en la continuidad de las leyes naturales<sup>510</sup>. Según Reid, Hume utiliza para su explicación la hipótesis (“su hipótesis favorita” dice Reid) de que una creencia consiste en tener la idea de la cosa creída con determinado grado de vivacidad —la gradación en la vivacidad nos permitiría, además, distinguir tipos de creencia. Aunque —en sentido estricto— Hume en el *Treatise* utiliza el concepto de hábito para dar razón de este fenómeno, Reid demuestra que son incompatibles la tesis de que las diferentes operaciones mentales son grados de vivacidad, por un lado, y el hecho de que somos capaces de distinguir si algo ocurrió,

---

<sup>509</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 196.

<sup>510</sup> Reid no distingue en este contexto “creer en la continuidad de la naturaleza” de “creer en la continuidad de las *leyes* naturales”.

ocurre u ocurrirá, por otro —distinción básica y necesaria para el aprendizaje mediante la experiencia. Que la diferencia entre creer que algo pasa y recordar que algo pasó sea una diferencia de grado de vivacidad en el ítem mental que tenemos de ese algo, equivale a decir que la idea, el ítem mental, va ganando o perdiendo vivacidad según vayamos recordando o percibiendo, lo cual es absurdo:

De modo que las ideas, en el declive gradual de su vivacidad parecen imitar la conjugación de los verbos en la gramática<sup>511</sup>.

Aun así, Reid reconoce que está de acuerdo con Hume en que la creencia en la continuidad de la naturaleza no procede de la razón, no es producto de un tipo de razonamiento.

Reid hace un paralelismo entre este principio original del fenómeno de la *percepción adquirida*, que denomina el *principio inductivo*, con *el principio de veracidad* y *el principio de credulidad*, los dos co-principios pertenecientes al fenómeno del testimonio humano. Se ha señalado arriba que Reid establece dos condiciones para que opere la *percepción adquirida*, para que pasemos del signo al significado, del efecto a la causa. Una es que haya una regularidad natural establecida por el Autor de la naturaleza, lo que se ha denominado el *principio de uniformidad de la naturaleza*, la otra es que tengamos un principio original, el *principio inductivo*.

Parece que Reid está estableciendo el siguiente esquema:

---

<sup>511</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 198.

<i>Ámbito de lo adquirido</i>	Naturaleza	Lenguaje
<i>Operación de interpretación</i>	Percepción	Aserción
<i>Tipo de signo que lleva al significado</i>	Signos naturales: Sensación	Signos artificiales: Proferencia
<i>Principio epistémico que establece la regularidad signo-significado</i>	<b>Principio de uniformidad</b>	<b>Principio de veracidad</b>
<i>Elemento de mediación</i>	Percepciones originales	Creencia del hablante
<i>Significado</i>	Causa	Estados de cosas
<i>Principio epistémico que genera creencia</i>	<b>Principio inductivo</b>	<b>Principio de credulidad</b>
<i>Creencia generada</i>	X es la causa de Y	Creencia del oyente

Puede comprobarse que Reid tiene en mente este esquema. Es a la hora de hablar de la primera condición, la regularidad natural, cuando Reid hace mención del *principio de veracidad*:

Sin esta estabilidad del curso de la naturaleza, no podría haber experiencia, o, si fuera una guía falsa nos llevaría al error y a la confusión. Si no hubiera un principio de veracidad en la mente humana, las palabras de los hombres no serían signos de sus pensamientos, y si no hubiera regularidad en el curso de la naturaleza, ninguna cosa podría ser signo natural de otra<sup>512</sup>.

---

<sup>512</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 197.

Y es a la hora de hablar de la segunda condición, el *principio inductivo*, cuando Reid hace mención del *principio de credulidad*:

Sin embargo, estamos de acuerdo con el autor del *Tratado de la naturaleza humana* en esto, que nuestra creencia en la continuidad de las leyes de la naturaleza [el *principio de uniformidad*] no se deriva de la razón. Es una presciencia instintiva de las operaciones de la naturaleza, muy parecida a esa presciencia de las acciones humanas [el *principio de veracidad*] que nos hace fiarnos del testimonio de nuestros semejantes [el *principio de credulidad*], y, como sin el último seríamos incapaces de recibir información de los hombres mediante el lenguaje, de esa manera sin el primero seríamos incapaces de recibir información de la naturaleza mediante la experiencia [el *principio inductivo*]<sup>513</sup>.

Siguiendo así Reid su analogía entre las capacidades epistémicas y la idea de un doble testimonio disponible para los seres humanos: el de la naturaleza mediante los *signos naturales*, el del lenguaje mediante los signos lingüísticos. El *principio inductivo* además corre paralelo al *principio de credulidad* en otro sentido:

Este principio, como el de credulidad, es ilimitado en la infancia, y restringido y regulado gradualmente a medida que crecemos. Nos conduce a menudo a errores, pero al final es de una ventaja infinita<sup>514</sup>.

De esta manera Reid está haciendo el siguiente paralelismo. El *principio de veracidad* equivale a la continuidad regular de la naturaleza, al *principio de uniformidad*; y el *principio de credulidad* equivale al *principio inductivo*, tal como se ha establecido en el esquema anterior.

El *principio de veracidad* equivale a la regularidad natural porque los dos fenómenos establecen la regularidad necesaria para que se dé el conocimiento. Uno, que los seres humanos comúnmente digan la verdad o tiendan a decir la verdad, que sus palabras sean signos de sus pensamientos, que *normalmente* indiquen en qué creen. Otro, que el

---

<sup>513</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 198.

<sup>514</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 199.



modo en que son las cosas en el pasado lo sea en el futuro, los mismos efectos sean signos de las mismas causas, que *invariablemente* indiquen la misma causa. Sólo si existe esta regularidad en los dos ámbitos, el del lenguaje y el de los signos naturales, el de la práctica humana de informar y en el comportamiento de la naturaleza —en el ámbito de la cultura y en el ámbito de la naturaleza, podría generalizarse— puede funcionar la *expectativa* humana natural. Que *a menos que algo extraño haya pasado*, tal cosa causará tal otra, y que *a menos que algo extraño haya pasado*, tal persona me dirá lo que piensa.

Hasta aquí llega el paralelismo, porque mientras que el *principio de veracidad* actúa con cierta *normalidad* o cierta *regularidad*, sin embargo, la continuidad de las leyes naturales es *invariable*. Como se explicó en la sección anterior, en la que se ha estudiado qué entiende Reid por percepción, el *principio de uniformidad* no permite la variación, mientras que, fuera del orden de la naturaleza, los hombres mienten, y aquí lenguaje artificial y lenguaje natural dejan de ser paralelos. Uno como hablante no siempre indica la realidad, en la que uno cree; la naturaleza, en cambio, siempre indica las mismas cosas conectadas.

El *principio de credulidad* equivale al *principio inductivo* porque los dos son los principios originales mediante los cuales pasamos del signo al significado, mediante los cuales interpretamos de modo natural, inmediato y no inferencial lo que nos dicen. En el primer caso pasando de captar y comprender la aserción del hablante a captar la realidad que nos cuenta, es decir haciendo que nosotros adquiramos esa misma creencia; en el segundo caso pasando del efecto a la causa, es decir haciendo que esperemos que algo suceda tal como hemos visto que ha sucedido. Estos son los dos principios mediante los cuales podemos aprender a partir de la regularidad (de la veracidad de los hombres y del curso de la naturaleza). Ninguno de los dos está basado en un razonamiento o procede de la experiencia. El primero porque no es posible que esperemos a tener evidencia positiva, mediante un razonamiento o mediante la experiencia, para empezar a creer a los demás. El segundo porque ningún tipo de razonamiento puede conectar

dos cosas, independientemente de si se ha experimentado o no su conexión, y ninguna experiencia nos dice qué ocurrirá en el futuro.

Los dos son instintivos, principios originales mediante los cuales, el individuo, *por defecto*, cree que lo que le dicen es así, y cree que lo que ve está causado por lo mismo que en la ocasión anterior.

Y los dos son acotados por la acumulación de experiencia, por el aprendizaje. En el primero porque al tener experiencia de la mentira uno sabe que lo que a uno le cuentan a veces no es verdad, el otro porque al tener experiencia de la decepción<sup>515</sup> uno sabe que hay que reunir más ejemplos para confirmar una regla.

Y hasta aquí llega el paralelismo, pues el crédito del testimonio no queda confirmado en la misma proporción que el crédito de nuestros sentidos, de la percepción.

Se ha dicho arriba que Reid distingue dos momentos en la historia de la formación y la legitimación de creencias de un individuo, una instintiva y otra reflexiva. Pues bien, mientras que la fiabilidad de la percepción queda plenamente confirmada en el segundo momento, el de confianza reflexiva, no es así con el testimonio. Reid, como se señaló también arriba, siempre tiene en mente esta diferencia durante todo el capítulo VI, y ya se ha mencionado que subraya que los engaños de los sentidos no son tales justo antes de comenzar la sección xxiv sobre la

---

<sup>515</sup> Se usa el concepto de “decepción” por seguir el paralelismo con el concepto de “mentira”. Reid no explica en qué sentido el *principio inductivo* también se acota y regula a medida que crecemos. Pero es plausible pensar que se refiere a que un niño induce la causa con tan sólo la experiencia de un fenómeno, sin esperar a tener más evidencia. Esto cuadra con el ejemplo que Reid proporciona (de cómo el *principio inductivo* es beneficioso a pesar de que cometemos errores en el conocimiento mediante la experiencia) en el párrafo mismo (p. 199) en el que afirma la reducción de la vigencia del principio a medida que alguien crece: el niño que se ha quemado evita el fuego, pero también huye del médico que le ha puesto una inyección. La base inductiva del niño es pobre con respecto a los médicos (huye de ellos por una vez que le pusieron una inyección), suficiente con respecto al fuego (lo evita por una vez que se quemó).

analogía entre percepción y testimonio. Percibiremos que la naturaleza es invariable, *sólo si no hay error de interpretación*, de los signos naturales<sup>516</sup>.

Sin embargo, creemos a los demás en ausencia de evidencia positiva que nos haga pensar que lo que nos dicen los demás no es verdad. Somos crédulos si no tenemos creencias que impidan que aceptemos inmediatamente lo que nos cuentan. Cuando tenemos determinado tipo de evidencia la regularidad que actúa de trasfondo del *principio de credulidad* queda interrumpida, la balanza no se inclina naturalmente del lado de la credulidad. Es por esto que cuando creemos lo que cambia realmente es el *principio de veracidad*, porque la concepción de lo significado cuando se adquiere comienza a competir en la mente del oyente con otras concepciones que este tenga, y es el oyente el que tiene que sopesar qué ruta de sentido lleva a la referencia, ante varias alternativas.

El *principio de credulidad* y el *principio inductivo* son por tanto diferentes en este aspecto, en su alcance. Mientras que el *principio inductivo* siempre está vigente en la *percepción adquirida*, no es así con el *principio de credulidad*. Al hecho de que el *principio de veracidad* no establezca el mismo tipo de regularidad que la que sí está establecida en el invariable curso de la naturaleza, le corresponde el hecho de que la vigencia del *principio de credulidad* quede interrumpida cuando el oyente tiene evidencia positiva contra la creencia testimoniada de un hablante.

Es por esta razón por la que Reid puede certificar el testimonio como un procedimiento racional de obtención de creencias sin el tipo de problemas que le surgen a Hume. Para Reid hay una diferencia de alcance entre la credulidad y la inducción, así que no escoge la inducción como plantilla para explicar el diseño del fenómeno de la credulidad. Limitando el papel de la inducción a la *percepción adquirida* y elaborando una teoría de la credulidad en términos

---

<sup>516</sup> Es por esto por lo que Reid aborda el tema del razonamiento inductivo como base de la ciencia en esta sección también.

similares —aplicando la concepción semántica de forma análoga con respecto a ambas fuentes de conocimiento, percepción y testimonio— evita cualquier tipo de paradoja acerca de la formación inductiva de la fiabilidad del testimonio. Esta razón, junto con las dos señaladas anteriormente, un naturalismo diferente del humeano y una concepción externalista de las garantías racionales, le permite conceder al testimonio su propia legitimidad natural, autónoma e independiente, haciendo que el *principio de credulidad* sea tan original como el *principio inductivo*.

En la comparación entre los principios que rigen la percepción y los principios que rigen el testimonio, el núcleo de la analogía entre percepción y testimonio que Reid anuncia en la sección xx y desarrolla en la sección xxiv, puede verse la posición más genuinamente reidiana. Reid reconoce que hay un vínculo entre percepción y testimonio, sí. Este vínculo en cambio no es el del sometimiento jerárquico, en el orden epistémico, del testimonio a la percepción, como si el primero necesitara al segundo para garantizar su racionalidad. Esta última es la posición de Hume. En cambio, no es la de Reid.

El vínculo que Reid reconoce entre la percepción y el testimonio es el de una analogía profunda entre las dos fuentes. Ambos, percepción y testimonio, son naturalmente fiables, y lo son por principios análogos o similares —no idénticos— que son constitutivos de la naturaleza humana. Estos principios son principios en el sentido reidiano del término, es decir no son *generalizaciones hechas a partir de la observación*, sino principios originales, que funcionan como *disposiciones* constitutivas de la naturaleza humana a creer de determinada forma o en determinado aspecto. Son por tanto *creencias básicas y naturales* del ser humano e interpretan un papel epistemológico, regulando y haciendo posible nuestra vida epistémica.

Y estos principios pueden ser a la vez —en el otro papel que interpreta un principio en el sentido reidiano— primeras premisas de un razonamiento, que deben darse por sentado en todo razonamiento. Este otro papel, en cambio, aparece más tarde en la biografía epistémica de un individuo, pues es el resultado, para un individuo, de haber hecho

reflexiva y consciente la creencia que antes actuaba solamente como una disposición instintiva.

Estos dos papeles no son sólo consistentes sino imprescindibles dentro del esquema que Reid cuya epistemología no es un análisis de condiciones necesarias y suficientes de lo que para un sujeto aislado de los demás y de su propia historia, contaría como conocimiento. La epistemología de Reid es evolutiva, contiene el proceso educativo como el esquema fundamental sobre el que hay que entender el conocimiento humano. Así, si uno tiene en cuenta, por ejemplo, que el crédito que el sujeto le da a la percepción está asentado en los co-principios de *uniformidad e inductivo*, y que estos co-principios no permiten que el crédito prestado a la percepción sea debilitado por la acumulación de experiencia, la mayor educación —pues antes, al contrario, la acumulación de experiencia confirma una y otra vez el propio crédito— entonces debe suponerse que estos dos co-principios no pueden regir el crédito prestado al testimonio, puesto que este crédito queda contenido y debilitado por la acumulación de experiencia, el aumento de educación, y, por tanto, debe suponerse que este último crédito obedece a sus propios principios: los co-principios de *veracidad y credulidad*. La mente del *anatomista*, del epistemólogo, como dice Reid de la del niño, anhela principios, y si un tipo de principios no funciona —los co-principios de la percepción para el testimonio, en este caso— no se queda rezagado en su búsqueda, como hace Hume, intentando casar el esquema hechos-creencia testimonial en el de causa-efecto, sino que trata de encontrar un tipo específico que dé cuenta de la realidad —el testimonio en este caso.

No entraña ninguna dificultad que el sujeto pueda dar ambos tipos de crédito a sus fuentes respectivas, con independencia lógica y epistemológica de una y otra fuente. Porque ese crédito no recibe su racionalidad ni de testimonio o experiencia alguna (la posición de Reid es inmune a cualquier contra-argumento basado en la idea de círculo vicioso, como en Hume), pero tampoco de razonamiento alguno. Y esto es así por la idea fundamental de que percepción y testimonio, son idénticos en que la fiabilidad de una y otra fuente no viene dada por el

hecho de que tengamos una garantía consciente de su fiabilidad, de que tengamos acceso a una serie de razones, en primera persona, que garanticen la fiabilidad de ambas fuentes. El esquema epistemológico reidiano del proceso educativo permite explicar esto, pues en ambas fuentes el acceso a esa serie de razones es posterior en el desarrollo de la mente, son una mera confirmación, una razón —y, por tanto, como tal razón es *a posteriori*— que recibimos mucho después de que estemos legitimados por nuestro instinto natural a dar crédito a la percepción y al testimonio de los demás.

Por tanto, y como conclusión del análisis del valor epistémico del testimonio en el *Inquiry*, el “testimonio de la naturaleza dado por nuestros sentidos” y el “testimonio de los hombres dado por el lenguaje”, son dos tipos de *testimonio* irreductibles entre sí. El testimonio es una fuente autónoma de conocimiento, que tiene una legitimidad *sui generis*. Esta legitimidad, la obediencia a dos principios originales propios y constituyentes, el *principio de veracidad*, y el *principio de credulidad*, sólo es posible comprenderla a la luz de un esquema propio de Reid, que contempla, dentro de un naturalismo auténtico que no deja de lado el hecho de que la naturaleza (la humana también) *crece*, que los humanos crecen, y por tanto se desarrollan epistémicamente, es decir adquieren más experiencia y evidencias propias a medida que transcurre el tiempo. Este esquema, el proceso educativo, junto con la idea de “principio original” como disposición básica que se va haciendo creencia consciente a medida que el sujeto es más educado —y que, además, ya de forma explícita, puede recibir etiquetas como “principio original” en una *anatomía de la mente*, es decir la propia filosofía de Reid como un estadio muy avanzado de reflexividad— le permite a Reid afrontar el reto planteado por Hume. Y se lo permite aceptando el reto, esto es tratar de fundamentar la legitimidad de las creencias procedentes o basadas en el testimonio de los demás para no dejar sin fundamento una gran parte de nuestras creencias, dada la *dependencia de largo alcance* que tenemos del testimonio; pero sin sus premisas, esto es que cualquier fundamentación pasa por encontrar una fuente más básica que el testimonio, que permita

proporcionar una garantía al sujeto mediante razones accesibles a la primera persona.

El rechazo del internalismo humeano tiene una primera consecuencia, que afecta a toda la epistemología de Reid: el rechazo de *the way of ideas*. Es decir que el análisis debe empezar por describir la mecánica de unos ítems mentales accesibles a la primera persona como “ideas” e “impresiones”. Este rechazo le lleva a Reid a adoptar el par signo y significado, como elementos con los que empezar el análisis, dentro de un esquema, la concepción semántica del conocimiento que le permite elaborar su conocida teoría de la percepción en términos de sensaciones y percepciones, esta última como la operación de la mente donde la sensación actúa de signo de una cualidad externa, y dónde va acompañada de una concepción de lo sentido y la creencia en su existencia. Al tener que elaborar esta teoría de la percepción en términos de signo y significado, debe elaborar una teoría del signo, que le va a servir de base no sólo para el análisis de la percepción, sino para el análisis de fenómeno del lenguaje y del testimonio. Reid, al analizar y comparar ambas sobre la base de la concepción semántica establece identidades y paralelismos entre los elementos de una y otra fuente, percepción y testimonio, y abre así el camino a la distinción de principios propios.

El análisis del testimonio en Reid es inviable si no se tienen en cuenta todos los aspectos de su concepción semántica, y no se llevan hasta sus últimas consecuencias el hecho de que todos los componentes y aspectos distinguidos en la teoría del signo a la hora del análisis de los sentidos y el fenómeno de la percepción, Reid parece tenerlos en mente también de una forma consistente y rigurosa a la hora del análisis del lenguaje y el testimonio. Reid no desglosa y despliega un análisis tan pormenorizado del testimonio tal como ha hecho para la percepción, y, de hecho, tal como se ha señalado en la introducción general a esta parte de la presente investigación, sorprende que Reid coloque el análisis del testimonio en un capítulo dedicado a la vista. Esto está justificado dado el procedimiento analógico que sigue en el *Inquiry* pero en cambio deja poco espacio para un análisis detallado que evite

ambigüedades y dificultades interpretativas. Estas dificultades no aparecen si el intérprete suple con su propio detalle aquello que Reid deja pasar por alto, siempre siguiendo el esquema de la concepción semántica en los estrictos términos reidianos, pero en todo su alcance.

Siguiendo esta idea, puede distinguirse a la aserción como unidad operativa mínima de la capacidad del testimonio, al igual que la percepción lo es para la experiencia, en línea con la idea de que el tipo de acto de habla al que corresponde el acto testimonial, extrapolarlo la teoría contemporánea del lenguaje a la filosofía de Reid, tal como hace Wolterstorff. Tal como se ha visto si se sigue con rigor y detalle que en la aserción se dan todos los aspectos de la concepción semántica, se comprueba que la preferencia del hablante es signo tanto para el hablante como para el oyente, y que, por tanto, debe ir acompañada en el acto asertivo, tal como se da en el sujeto epistémico por una concepción de lo significado como por una creencia en la existencia de lo significado. El principio que la incoa como signo (al igual que determinados signos naturales son convertidos en signos —efectos que *indican* causas— por el *principio de uniformidad*), el *principio de veracidad*, debe actuar, en consecuencia, tanto en el hablante como en el oyente. En el primero haciendo que el hablante use los signos de modo regular para lo que tiene en mente, esto es que sea regular tanto en el nivel de la competencia lingüística como en el de la intención comunicativa. En el segundo actúa como el elemento de la concepción semántica que aporta la concepción de lo significado, esto es haciendo que entienda la preferencia del hablante, la clasifique como un acto asertivo —esto es, expresión de las creencias del hablante— y se haga con el contenido proposicional de la creencia del hablante. Esto hace innecesario postular un principio añadido de fiabilidad del hablante al margen del *principio de veracidad*. Es más, ni siquiera el *principio de veracidad* es, como tal, un principio de fiabilidad, recibido al margen del lenguaje, es de hecho el principio mismo que rige el uso del lenguaje, y su componente más conspicuo: la aserción. Lo rige en el nivel semántico y lo rige en el nivel epistemológico, lo rige para hacer posible la comprensión y lo rige para hacer posible la transmisión de



creencias. Es por esto por lo que Reid hace extensivos los principios del lenguaje a los principios del testimonio sin solución de continuidad.

Reid elabora, en consecuencia, alrededor de su concepción implícita de la aserción una teoría del lenguaje que es más compleja que la de mero instrumento comunicativo de creencias. Se ha visto también que, si se sigue con consistencia el esquema de la concepción semántica, se comprueba que el oyente tiende a aceptar el contenido de la aserción como verdadero, es decir tiende a aceptar la aserción como propia, aprendiendo así del hablante, en lo que es la operación básica de formación de creencias que queremos decir con el término técnico de *testimonio*. Y que así es como la aserción está regida por el *principio de credulidad*, que permite al oyente, tal como hace con los signos naturales el *principio inductivo*, hacerse con una creencia propia, la creencia en la existencia de lo significado. Se ha visto como esto hace que sea natural para Reid deducir una tesis sobre el testimonio que catalogamos hoy en día como la de la *regla por defecto* para la credibilidad del testimonio, es decir que las aserciones de los demás están probadas *a contrario*, por la ausencia de evidencia contraria.

De este modo detectar la verdad de lo dicho, aunque requiere la mediación del lenguaje y de la creencia ajena, lleva de modo directo, no inferencial, a la captación de la realidad. Es una disposición natural, tiene carácter instintivo. Sin embargo, mientras que para el caso de la percepción esta creencia es irresistible, y su surgimiento permanece constante a lo largo de la vida del sujeto epistémico, no lo es para el caso del testimonio. Esto prueba que obedecen a principios propios y que las etapas del aprendizaje de un individuo, el proceso educativo, es un esquema que debe entrar a la hora de dilucidar cómo opera la justificación en Reid.

El paralelismo entre aprender un lenguaje y aprender del testimonio de los demás es más profundo en Reid de lo que pueda parecer, precisamente porque se basa en una disposición común, descubierta mediante la aplicación consistente de su teoría del signo en el ámbito del lenguaje. Reid es muy contemporáneo a la hora de no obviar en el análisis del lenguaje el fenómeno del aprendizaje de un

lenguaje —es más de hecho lo tiene presente desde el primer momento en que analiza el lenguaje, en el capítulo IV<sup>517</sup>. Pero esto no es casual, pues es el aprendizaje, el proceso educativo, lo que Reid tiene en mente en gran parte del *Inquiry*, y esto se hace completamente explícito, cobrando protagonismo, a la hora de analizar precisamente el fenómeno epistémico del testimonio puesto que este es el que está detrás de una gran parte de nuestro aprendizaje, el que debemos a la sociedad mediante la educación.

Reid termina la sección xxiv precisando los términos en los que debe hacerse el razonamiento inductivo y señalando el hecho de la educación como el proceso mediante el que los niños aprenden a ejercer la percepción adquirida, dado el alcance limitado de la percepción natural. Este entrenamiento es parte de la educación natural de los seres humanos, que aprenden poco a poco a ejercitar su mente y su cuerpo. Un tipo de educación muy perfeccionado entre los salvajes, que carecen de otro maestro:

Un escritor de lo más ingenioso, sobre esta explicación, parece preferir esta vida salvaje a la vida en sociedad. Pero la educación de la Naturaleza nunca podrá proporcionar por sí misma un Rousseau<sup>518</sup>.

Este es un correcto (y elegante) argumento *ad hominem*, con el que terminar el análisis de los sentidos (después de esta sección tan sólo resta el capítulo VII titulado “Conclusión”) mediante un elogio de la educación, casi una pequeña filosofía de la educación. A continuación de la referencia a Rousseau, dice Reid:

Es la intención de la Naturaleza que la educación humana se una a su institución para formar al hombre. Y ella nos ha equipado para la educación humana con los principios naturales de imitación y de

---

<sup>517</sup> *IHM*, IV, ii, y también V, iii.

<sup>518</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 201.

credulidad, que se descubren a sí mismos casi en la infancia, tanto como otros que son de un crecimiento más tardío<sup>519</sup>.

Si para Hume la epistemología del testimonio es una parte de su filosofía de la religión, de hecho un tratado preliminar para demostrar la irracionalidad tanto de la fe como de la teología sobrenatural en la sección 10 del *Enquiry* (la teología natural y el argumento cosmológico son el objeto de la sección 11), para Reid la epistemología del testimonio tiene una continuidad natural en una filosofía de la educación y del aprendizaje. Si al primero la justificación positiva que requiere fundamentar nuestro conocimiento a partir de fuentes testimoniales termina colocándonos en el riesgo de ser escépticos con respecto a una parte importante del saber, al segundo la garantía innata que tienen las fuentes testimoniales le lleva a garantizarnos el mecanismo más importante para la adquisición de cualquier saber: la educación. Y esto tiene que ver con el hecho de que para Reid la actividad de testimoniar y la operación epistémica de creer a los demás no es analizable en términos individuales, sino que ambas son esencialmente sociales, y esta, junto con idea de que poseen una garantía constitutiva que Reid articula en un conjunto de principios, los del sentido común, es la parte de su epistemología del testimonio que podemos encontrar en la siguiente de las grandes obras de Reid, los *Essays on the Intellectual Powers of Man*.

---

<sup>519</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 201-202. Nótese el concepto de educación como un fenómeno en continuidad con la propia naturaleza, y dispuesto por la propia naturaleza; que guarda una analogía en la historia del propio individuo con los dos momentos de creación y legitimación de creencias que se han distinguido, el de confianza instintiva y el de confianza reflexiva.



## PARTE III



## INTRODUCCIÓN

### LA EPISTEMOLOGÍA DEL TESTIMONIO DE THOMAS REID EN LOS *ESSAYS ON THE INTELLECTUAL POWERS OF MAN*

Reid precisa y amplía el anti-reduccionismo que defiende en el *Inquiry* en los *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Hay tres grandes aspectos que Reid aborda en los *Essays* que hacen más sofisticado su anti-reduccionismo. En primer lugar, que el testimonio como fuente de conocimiento es una “operación social de la mente” irreducible a una operación individual o a la suma o colaboración de operaciones individuales. En segundo lugar, que la evidencia testimonial es una evidencia irreducible a otro tipo de evidencias y que está basada en principios constitutivos. En tercer lugar, la razón de por qué esto es así, y es porque los co-principios del testimonio, la fiabilidad del testimonio, es una parte del sentido común.

El primer aspecto es una noción más perfilada de la actividad de recibir y dar testimonio, pues precisa la clasificación del testimonio dentro del catálogo de capacidades (“powers”) de la mente humana. Mientras que Reid en el *Inquiry* denomina la capacidad de proporcionar y recibir testimonio simplemente como “canal”<sup>520</sup>, en los *Essays* clasifica esta capacidad con más precisión como “operación social de la mente”. Reid en los *Essays* concibe el testimonio como un tipo de operación mental muy diferente, por un lado, del tipo de operación al que pertenece la percepción, esto es, como una “operación social” en lugar de “solitaria”, que le aleja de la similitud tan cercana con la percepción que establece en el *Inquiry*. Por otro lado, y con gran rendimiento epistemológico, Reid diferencia al testimonio —también en tanto que perteneciente al tipo de operación social de la mente— de la capacidad de juicio.

---

<sup>520</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 190.

En el análisis de la tesis del *Inquiry* se precisó que había un aspecto meramente implícito, pero presente, que Reid parece tener en mente a la hora de concebir el *principio de veracidad*: la intencionalidad del hablante<sup>521</sup>. El hablante cuando testimonia, hace una aserción con la intención de expresar su creencia y hacer partícipe de ella al oyente. Reid hace referencia en el *Inquiry* a los “padres y tutores”, que son “justos y honrados” y que cumplen para el testimonio un papel análogo al de Dios en la percepción, el opuesto al de alguien que engaña<sup>522</sup>, es decir el de alguien que tiene un tipo de intención muy concreta: que el otro sepa lo que pasa, que el otro pueda proceder del signo al significado. En los *Essays* al hacer la clasificación de la actividad de proporcionar y recibir testimonio como una operación social de la mente, Reid descubre y hace más explícita esta intencionalidad del hablante. Esto último permite profundizar en la interpretación de la epistemología del testimonio de Reid en los términos contemporáneos de acto de habla. Este asunto es el objeto de estudio del primer capítulo.

El segundo aspecto reproduce en términos de evidencia la postura general de Reid con respecto al testimonio. El procedimiento testimonial para Reid es una parte de nuestras capacidades epistémicas, y un canal de conocimiento. Para Reid el testimonio no sólo genera creencias que luego, una vez adquiridas, necesiten de un proceso ulterior de justificación. El testimonio genera creencias que cuentan con justificación. El testimonio no deja de ser una fuente de evidencias, la evidencia testimonial, y por tanto es parte de la plataforma en que se apoya la racionalidad. Reid ya había señalado en el *Inquiry* que las evidencias no se pueden reducir a un solo tipo<sup>523</sup>. Este anti-reduccionismo de la evidencia, que corre paralelo a su postura general, vuelve a aparecer en los *Essays*. Esta cuestión se aborda en el segundo capítulo.

---

<sup>521</sup> Véase *supra*, cap. V.

<sup>522</sup> *IHM*, VI, xx, pp. 170-171. Véase *infra*, cap. VII.

<sup>523</sup> *IHM*, II, vi, p. 32.



Queda por estudiar por qué la descomposición del acto de testimoniar y recibir testimonio en operaciones individuales no tiene sentido, y por qué no es posible reducir la evidencia testimonial a otros tipos de evidencia. Al fin y al cabo, la descripción del testimonio como una operación social de la mente es una descripción, que revela, sí, muchos aspectos del testimonio, pero que no consiste en su explicación.

Reid, sin embargo, ya en el *Inquiry* proporciona una explicación de por qué el testimonio es una operación específica e irreductible y por qué tiene sus propios principios. Como se ha indicado en el capítulo V de la presente investigación, para Reid, en el *Inquiry*, las disposiciones básicas de la mente humana como el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad* —junto con otros mencionados como la uniformidad de la naturaleza, que se ha denominado el *principio de uniformidad* y el *principio inductivo*— son principios en un sentido técnico, dentro su propio esquema. Reid cataloga estos de “principios originales” en el *Inquiry*, al hilo de su investigación sobre la percepción. En los *Essays* los cataloga como “principios del sentido común” en el marco de una investigación que no sólo comprende la percepción sino todas las facultades epistémicas.

El encuadre de los co-principios del testimonio como principios del sentido común es objeto de estudio del tercer y cuarto capítulo. En estos dos capítulos se profundizará en la idea de que son principios originales, y de manera particular en el hecho de que formen parte del conjunto de principios que Reid etiqueta, en los *Essays*, como los principios del sentido común, es decir el lugar que ocupan los principios que explican la fiabilidad del testimonio en el esquema que explica la fiabilidad del resto de facultades u operaciones.

En el tercer capítulo se abordarán los aspectos más generales, la noción de que la fiabilidad del testimonio ocupa un lugar propio dentro de los principios del sentido común. Para esto se estudiarán, en primer lugar, los dos conceptos involucrados en el nombre de la clase “principios del sentido común”. Se estudiará qué es un principio para Reid, en concreto el tipo de principio llamado “original” o “primer principio” y se analizará qué papeles interpreta en nuestra vida

epistémica, para, a continuación, definir el otro concepto, el de sentido común.

En segundo lugar, se estudiará, por un lado, el hecho de que la fiabilidad del testimonio sea un miembro del conjunto de los principios del sentido común con un estatuto propio, el hecho de que sea un principio *sui generis*, el principio décimo dentro de uno de los dos catálogos que Reid proporciona de los principios del sentido común. Y, por otro lado, se analizará por qué está en un catálogo concreto, el de las verdades contingentes.

Comprobado que la fiabilidad del testimonio está contemplada dentro del conjunto de los principios del sentido común como un principio *sui generis*, se investigará en el cuarto capítulo la hipótesis de que es también un principio *sui iuris*, es decir un principio cuya legitimidad no depende de otro miembro de la misma clase. Con esta última parte se despejarán ciertas dudas sobre el carácter *original* del principio décimo, pues la epistemología contemporánea y los comentaristas de Reid a fuerza de incidir en el fiabilismo reidiano lo hacen depender, de una manera u otra, de otro principio del mismo listado proporcionado por Reid. Para esto se estudiará la relación entre el principio décimo y el aparentemente más general y básico, principio séptimo, el principio que avala la fiabilidad de todas las facultades en general. Luego se analizará la relación entre el principio séptimo y el resto de principios con el fin de proporcionar una interpretación de esta relación en la que se respete la condición tanto *sui generis* como *sui iuris* del principio décimo. Lo primero nos permitirá localizar con precisión dónde y cómo están contemplados los, así denominados en el *Inquiry*, *principio de veracidad* y *principio de credulidad* en el conjunto de los principios del sentido común. Lo segundo nos permitirá profundizar en la idea de que el testimonio es una operación social de la mente cuya legitimidad no depende de la legitimidad de las operaciones individuales. Se abordará en este punto el concepto de confianza, pues es este concepto el que permite a una parte de la epistemología contemporánea detectar en Reid un precedente de la idea de que la fiabilidad de nuestras operaciones epistémicas —el testimonio

entre ellas— es trasunto de una supuesta confianza del sujeto epistémico en sus propias capacidades.

A continuación, se estudiará una variante de la idea de que el principio décimo no es tan *original* o *sui iuris*, y que consiste en hacer depender el principio décimo del noveno, que regula lo que Reid denomina el *lenguaje natural*, pues se ha llegado a defender la tesis de que la fundamentación del testimonio depende de un tipo de confianza pre-lingüística o no doxástica.

La conclusión a la que se llegará es que los co-principios de *veracidad* y *credulidad* están contemplados en parte en el principio décimo, especialmente en lo que se refiere a la credulidad por parte del oyente. De manera singular, el *principio de veracidad* está contemplado en el principio undécimo, que avala la expectativa de regularidad en las acciones humanas, es decir el hecho básico en la epistemología del testimonio de Reid de que la verdad es norma de la aserción, pero cuya explicación, la razón de que lo que sea la norma sea la *verdad*, y no otra cosa (la coherencia, por ejemplo), está contenida en el séptimo, interpretado no como un principio general de fiabilidad, sino como el principio que avala la orientación natural y final del ser humano a la verdad. Esta misma interpretación del principio séptimo se volverá a retomar en la cuarta parte de esta investigación para retratar el falibilismo reidiano y su relación con la fiabilidad del testimonio. En la argumentación en camino de estas conclusiones quedará de nuevo patente las ventajas de la posición de Reid con respecto a posiciones contemporáneas.



## Capítulo VI

### El testimonio como acto de habla

En el capítulo IV se ha seguido la idea de que Reid tiene en mente el equivalente contemporáneo al acto de habla de la aserción para iluminar aspectos de la relación entre los principios de *veracidad* y *credulidad*, y se ha hecho bajo la autoridad de intérpretes autorizados de Reid como Wolterstorff o Van Cleve. La aserción es el equivalente en el “lenguaje de los hombres” a lo que la percepción es en el “lenguaje de la naturaleza”, el acto interpretativo que cuenta con el signo, la concepción de lo significado y la creencia en la existencia de lo significado, tal como prescribe la concepción semántica de Reid. Sin embargo, en los *Essays*, es el propio Reid quien lo autoriza al acuñar la noción afín de operación social de la mente. Esto consagra la presente interpretación de la epistemología del testimonio del *Inquiry* y además permite una descripción más precisa de cómo funcionan e interactúan las disposiciones básicas que operan en el fenómeno del testimonio, el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*. Como un retorno adicional de este análisis se verá que el carácter inherentemente social del testimonio despeja que Reid pueda interpretarse en términos de una postura contemporánea que intenta dar razón del fenómeno epistémico del testimonio, la *visión de la declaración garantizada*.

En este capítulo se trata, por este orden, de estos aspectos. En primer lugar de la noción de operación social de la mente y de la condición *sui generis* del testimonio como un ejemplar de este tipo de operaciones. En segundo lugar, se estudiará cómo esta operación se da en el lado del hablante. Reid distingue dos operaciones de la mente, una social y otra que no lo es, el testimonio y el juicio. Al estudiar por qué una lo es y la otra no, se hace transparente que la noción de operación social de la mente se corresponde con la noción contemporánea de acto de habla. De manera análoga, se verá que en la distinción entre testimonio y juicio aparece la noción de *intención comunicativa* que se

ha empleado en el capítulo IV, y que permite dar cuenta del tipo de intencionalidad que distingue al testimonio como acto de habla. En tercer lugar se estudiará cómo esta operación se da en el lado del oyente, y cómo el oyente cuando interpreta que el hablante incoa una aserción testimonial lo que hace es detectar esta intención comunicativa, y que el hablante está siguiendo la verdad como norma de la aserción. Finalmente se comprobará la consistencia de la interpretación del testimonio como una de las operaciones sociales de la mente tal como se da en el hablante y en el oyente con lo expuesto en el *Inquiry* acerca de los co-principios de *veracidad* y *credulidad*, y la concepción semántica de Reid, de la que se derivan.

### 6.1. El testimonio: una operación social de la mente

En el primer ensayo de los *Essays*, titulado *Preliminary*, Reid aborda una serie de cuestiones metodológicas que cubren desde un léxico filosófico, un análisis de la naturaleza del lenguaje (una filosofía del lenguaje más compleja y más sutil que la que presenta en el *Inquiry*) hasta un análisis de los tipos de razonamiento que sigue en su propia investigación. Estos análisis preliminares tienen como colofón una taxonomía de las operaciones de la mente, llamadas ahora por su denominación más genérica de “powers”: poderes o capacidades<sup>524</sup>.

---

<sup>524</sup> Reid distingue con precisión entre “operación”, “poder”, “facultad”, “hábito” y “capacidad”. Los “poderes” de la mente se dividen en dos, originales (naturales) y adquiridos. Para los primeros Reid reserva el término “facultad”, para los segundos “hábito”. Ahora bien como para adquirir hábitos debe haber algo en la constitución de la mente humana que lo haga posible, a la posibilidad de adquirirlos Reid la llama “capacidad”. Una “operación” viene a ser un acto concreto de un “poder”: “Every operation therefore implies power; but the power does not imply the operation” (*EIP*, I, i, p. 21). En esto Reid se muestra como un puente entre la compleja psicología clásica (de la que huyen y a la que critican precisamente todos los representantes de *the way of ideas*) y la contemporánea filosofía de la mente. Para una *anatomía* sorprendentemente similar, y, tal como la de Reid, explícitamente antagónica del representacionalismo moderno, puede verse A. Kenny, “Abilities, Faculties, Powers, and Dispositions”, en *The Metaphysics of Mind* (Oxford: Oxford University Press,

Reid elabora en el capítulo VII, “Division of the Powers of the Mind”, una primera división<sup>525</sup>, no exhaustiva, pero que coincide con el orden del análisis de los poderes mentales que va seguir en los *Essays*: percepción, memoria, concepción, la capacidad de analizar objetos complejos y de componer objetos complejos a partir de simples<sup>526</sup>, la capacidad de juzgar o juicio, razonamiento, gusto, percepción moral y conciencia<sup>527</sup>. Y en el último capítulo hace una distinción, más genérica aún, entre toda esta categoría de operaciones mentales, que denomina “operaciones *solitarias* de la mente” y las que dan título al capítulo VIII, “Of social Operations of Mind”, las “operaciones *sociales* de la mente”.

Las operaciones sociales de la mente, a diferencia de las solitarias, son aquellas que necesariamente implican algún tipo de interacción con otro ser inteligente. Mientras que un individuo puede estar solo para

---

1992), pp. 66-85. En cuanto a la traducción de “power”, en español también se podría traducir por “potestad”, como sinónimo de “potencia” o de “facultad”, sentido que tiene en, por ejemplo, el *Diccionario de Autoridades* (1737), obra contemporánea a Reid. Aunque distinga con precisión, luego Reid no es consistente a lo largo de la obra en el uso preciso de “operación”, “facultad” o “poder”, liberando al intérprete de la necesidad de distinguir también. El caso en el que sí hay que distinguir con precisión es el de “facultad” o “hábito”, distinción que Reid ya hace implícitamente en el *Inquiry*, por ejemplo *IHM*, VI, iii, p. 59, cuando señala que las sensaciones no son signos por aprendizaje. Esta distinción está en la base misma de la distinción entre *percepción original y adquirida* y es aplicada al *principio de credulidad*, tal como se ha mostrado anteriormente en esta investigación (véase *supra*, cap. IV): estamos facultados naturalmente para creer a los demás, no es un hábito adquirido.

<sup>525</sup> *EIP*, I, vii, pp. 64-68.

<sup>526</sup> Operaciones que analiza bajo la denominación común de “abstracción” en el ensayo V.

<sup>527</sup> Estas dos últimas no figuran con capítulos propios en los *Essays on the Intellectual Powers of Man*, una será objeto de estudio en los *Essays on the Active Powers of Man* y la última es tratada a lo largo de toda la obra, en diferentes partes (véase, por ejemplo, *EIP*, IV, i, p. 309 o VI, vi, p. 494).

determinadas operaciones como comprender, querer, concebir (“aprehend”), juzgar o razonar, no es así para otras operaciones:

Pero, cuando él pregunta por información o la recibe, cuando proporciona testimonio o recibe el testimonio de otro, cuando pide un favor o lo acepta, cuando da una orden a su sirviente o la recibe de un superior, cuando da fe en una promesa o contrato, estos son actos de interacción social entre seres inteligentes, y no pueden tener lugar en soledad<sup>528</sup>.

Este tipo de operaciones son esencialmente sociales, necesariamente implican otro ser inteligente, y por tanto son irreductibles a alguna operación mental individual o una combinación de ellas:

Ellas suponen entendimiento y voluntad, pero suponen algo más, que no es ni entendimiento ni voluntad, esto es, sociedad con otros seres inteligentes. Pueden llamarse intelectuales porque sólo pueden darse en seres intelectuales. Y sin embargo no son ni simple aprehensión, ni juicio, ni razonamiento, ni son ellas ninguna combinación de estas operaciones<sup>529</sup>.

Es importante observar que Reid denomina a este tipo de operaciones, categoría en la que ha colocado el testimonio como caso eminente, como operaciones sociales *de la mente*. Dar testimonio o recibirlo, tanto como preguntar o prometer, son para Reid *operaciones mentales*, es decir no son el mero resultado de un encuentro en sociedad de dos individuos que desarrollan operaciones mentales individuales, ni son irreductibles a la suma de estas, como indica la denominación alternativa de “acto social” que Reid usa más adelante en los *Essays*<sup>530</sup>. No son reductibles a la interacción social entre dos seres inteligentes que aplican en ese acto sus propias capacidades individuales. Son

---

<sup>528</sup> *EIP*, I, viii, p. 68.

<sup>529</sup> *EIP*, I, viii, p. 68.

<sup>530</sup> *EIP*, VI, i, p. 407.



capacidades de suyo, *sui generis*, “poderes sociales intelectuales” en palabras de Reid<sup>531</sup>. Para Reid la pretensión de reducir las sociales a las individuales es similar a la pretensión de reducir todos nuestros afectos sociales a modificaciones del amor a sí mismo<sup>532</sup>:

El Autor de nuestro ser pretendió que nosotros fuéramos seres sociales, y nos hubo, para este propósito, dado poderes sociales intelectuales, tanto como afectos sociales. Ambos son partes originales de nuestra

---

<sup>531</sup> *EIP*, I, viii, p. 69.

<sup>532</sup> Coady señala esta cuestión (“Reid and the Social Operations of the Mind”, en *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, pp. 189 y 193) pero no hace alusión a su contexto histórico. La irreductibilidad del amor al amor a sí mismo es objeto de un debate en la Ilustración Escocesa. Ya había sido objeto de estudio por parte de George Turnbull (1698–1748), profesor de Reid en Marischal College, en Aberdeen, y se puede distinguir toda una línea de estudio de esta cuestión en Francis Hutcheson, David Hume y Adam Smith, entre otros. Puede plantearse como un debate paralelo al del debate sobre la legitimidad del testimonio: el debate acerca de si el amor a otros no es más que una versión compleja del amor a sí mismo correría en paralelo al debate acerca de si las creencias formadas a través de otros no son más que una versión compleja de la formación de creencias por nosotros mismos. Los dos tienen un profundo trasunto religioso, como lo muestran las intenciones explícitas de Hume en la sección 10 del *Enquiry* o la publicación de *A Dissertation on Miracles en 1762 de George Campbell —una versión de la epistemología del testimonio reidiana— en el campo del testimonio; y la atención, no sin falta de polémica, en el campo del amor que le prestaron un Hutcheson o figuras menos conocidas como Archibald Campbell (que llegó a tener disgustos con la Kirk en relación a la peligrosa doctrina de la reductibilidad del amor a amor propio). Para una visión panorámica del debate en torno al amor véase L. Turco, “Moral Sense and the Foundations of Morals”, *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, pp. 136-156. A. Ross, en “Why Do We Believe What We Are Told?”, *Ratio* 28:1 (1986), pp. 76-77, nn. 15 y 16, llama la atención sobre una postura con respecto a la veracidad (“truthfulness”) muy similar a la de los defensores de la idea de que el amor propio es la base de sus aspectos sociales. Según Ross esta idea de la veracidad sería la de D. Lewis, que en su famoso ensayo *Convention: A Philosophical Study* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969) pretende reducir la racionalidad del requisito lingüístico de veracidad a la propia conveniencia para cada individuo.*

constitución, y el ejercicio de ambos no son menos naturales que el ejercicio de aquellos poderes que son solitarios y egoístas<sup>533</sup>.

Ambos, nuestras operaciones intelectuales sociales y nuestros afectos sociales, tienen además una característica en común: aparecen muy temprano en nuestro desarrollo, antes de que seamos capaces de razonar, e implican una convicción en la existencia de otros seres inteligentes<sup>534</sup>. Cuando un niño pregunta algo, eso implica no sólo que el niño desea saber lo que pregunta sino que tiene la convicción de que la niñera (“nurse”) es un ser inteligente, a quien puede comunicar sus pensamientos y quien le puede comunicar a su vez sus pensamientos<sup>535</sup>. Reid replica en este punto su esquema del proceso educativo: esta creencia actúa al comienzo de nuestra biografía epistémica como una disposición natural u original y luego va haciéndose más reflexiva a medida que crecemos.

Es de hecho a estas operaciones sociales a las que responde primariamente el fenómeno del lenguaje, y sólo secundariamente el lenguaje da expresión a las operaciones individuales<sup>536</sup>. Y, en este sentido, el testimonio es muy diferente de la percepción, que es una operación solitaria de la mente, pues para el ejercicio de esta última no se requiere, conceptualmente, de otro sujeto. La percepción puede

---

<sup>533</sup> *EIP*, I, viii, p. 69.

<sup>534</sup> Coady señala el rendimiento de esta idea para argumentar en contra de una gran parte de los teóricos del contrato social, que parten de la idea del individuo aislado y que debe construir a partir del interés propio sus vínculos sociales y políticos, cfr. *Testimony*, p. 150. Hay que recordar que Reid menciona a Rousseau, precisamente, al final del *Inquiry*, manifestando su idea —opuesta a la de Rousseau— de la continuidad de cultura y naturaleza. Véase *supra*, cap. V.

<sup>535</sup> *EIP*, I, viii, p. 69.

<sup>536</sup> Como se verá más adelante esto queda más claro a la hora de diferenciar testimonio de juicio. Hay que notar que Reid dice que no es ningún argumento en contra de esto el hecho de que formas gramaticales como el vocativo o la segunda persona gramatical se usen para dirigirse a personas ausentes o cosas, pues el uso figurado supone el significado “natural y literal”, cfr. *EIP*, I, viii, pp. 69-70.

expresarse lingüísticamente, pero esto no pertenece a la definición, al concepto, de lo que es la percepción. Reid de esta forma precisa la distinción que había hecho en el *Inquiry*, la percepción tiene como fundamento los *signos naturales*, mientras que el testimonio tiene como fundamento los *signos artificiales*, que componen el *lenguaje artificial*<sup>537</sup>. Esto tiene como consecuencia una dimensión social, que aunque mencionada en el *Inquiry*<sup>538</sup> ahora tiene mucho más peso conceptual en la caracterización del testimonio. Los dos son canales, como los denomina en el *Inquiry*<sup>539</sup>, pero el testimonio es un tipo de canal en cuya definición entra más de un sujeto.

Sin embargo Reid proporciona en los *Essays* una segunda distinción del testimonio como operación social de la mente frente a otra operación. Es en esta distinción donde aparecen algunos aspectos que precisan de un modo más interesante el fenómeno del testimonio.

Entre las operaciones individuales que sólo secundariamente encuentran expresión en el lenguaje, Reid señala el juicio, un “acto solitario” de la mente y esta expresión, especifica Reid, tiene un nombre concreto: una “proposición”, que está compuesta de sujeto, predicado y cópula. En este capítulo insiste en que,

El testimonio no es ni simple aprehensión, ni juicio, ni razonamiento. Y lo mismo puede decirse de una promesa o de un contrato<sup>540</sup>.

---

<sup>537</sup> *IHM*, VI, xxiv, pp. 191-193. Véase *supra*, cap. III.

<sup>538</sup> Es notable, incluso en la redacción, la continuidad entre el *Inquiry* y los *Essays*. Pueden compararse los siguientes textos. El primer texto es en el que introduce la noción de las operaciones sociales de la mente en los *Essays*, el segundo es con el que introduce los dos co-principios del testimonio en el *Inquiry*: “El Autor de nuestro ser pretendió que nosotros fuéramos seres sociales, y nos hubo, para este propósito, dado poderes sociales intelectuales...”, *EIP*, I, viii, p. 69; “El sabio y benévolo Autor de la Naturaleza, que pretendió que fuéramos criaturas sociales, y que recibiéramos la mayor y la más importante parte de nuestro conocimiento por la información de otros...”, *IHM*, VI, xxiv, p. 193.

<sup>539</sup> *IHM*, VI, xxiv, pp. 190.

<sup>540</sup> *EIP*, I, viii, p. 68.

Reid deja claro que el juicio queda del lado de las operaciones mentales individuales y el testimonio del lado de las operaciones mentales sociales. Sin embargo, un pensamiento puede ser expresado en público, pues como Reid dice, el niño, como hablante, sabe que puede comunicar sus pensamientos y sabe que los adultos son seres que pueden comunicar sus pensamientos. Habría que aclarar si basta con que el hablante exprese en público un pensamiento a otro ser inteligente para que se dé el fenómeno del testimonio. Como se verá a continuación en el esquema de Reid hace falta algo más por parte del hablante y además algo por parte del oyente para que la operación social de la mente que llamamos testimoniar tenga lugar.

### **6.1.1. El testimonio es una operación social de la mente para el hablante**

Como se ha mantenido en el capítulo IV, un testimonio se correspondería para Reid con el tipo de acto de habla de la aserción, con el que el hablante expresa en público una creencia que él cree verdadera y con la que *intenta completar el repertorio de creencias verdaderas de los demás*. En el testimonio aparece una intencionalidad por parte del hablante que no parece formar parte necesaria de toda expresión pública de un pensamiento, ni siquiera incluso de la expresión pública de un tipo concreto de pensamiento como es una creencia verdadera. Aclarar esto puede ayudar a entender en qué sentido el testimonio es una operación social de la mente. Hay que tener en cuenta que la expresión “operación social de la mente” no deja de ser una metonimia, es obvio que la mente no mantiene operaciones sociales. Lo que Reid parece tener en mente es un vínculo muy profundo entre este tipo de operaciones y los otros seres inteligentes, esto es, una suerte de vínculo conceptual entre la naturaleza de estas operaciones y los otros sujetos.

Como ha dicho Coady, al comentar el concepto reidiano de las operaciones sociales de la mente —e inaugurando la tradición que continuaría Wolterstorff— Reid está anticipando la moderna teoría de los actos de habla, la tradición de Austin y Searle, y, por tanto, el testimonio tal como se articula en los términos reidianos, puede

interpretarse como un acto de habla<sup>541</sup>. Se ha seguido esta línea interpretativa en el capítulo IV, y ahora aparece plenamente justificada.

En el ensayo VI, quizás el eje de los *Essays*, y desde luego parte medular de toda la obra de Reid, se nos presenta el análisis de una operación mental que para Reid está involucrada en prácticamente cualquier otra operación mental<sup>542</sup>: el juicio. Aunque Reid dice que no

---

<sup>541</sup> Coady, *Testimony*, p. 26, n. Lehrer (*Thomas Reid*, p. 93) señaló también la cercanía de las observaciones de Reid sobre las operaciones sociales de la mente a la teoría de los actos de habla y en general al campo lingüístico de la pragmática. Coady es quien usa esta cercanía para la epistemología del testimonio en *Testimony*, esp. pp. 54 y ss. y en “Reid and the Social Operations of the Mind”, en *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, pp. 180-203. La referencia de Coady parece la alusión de Lehrer, aunque el primer estudio sistemático de esta cuestión es K. Schuhmann y B. Smith, “Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid”, *History of Philosophy Quarterly*, 7:1 (1990), pp. 47-66, anterior al libro de Coady (y del que Coady todavía en 2004 no tenía noticias, véase “Reid and the Social Operations of the Mind”, p. 202, n. 7). Lehrer señala también que no tiene evidencias de la influencia directa en Austin (el problema de las otras mentes, vinculado en Austin al del testimonio tiene en esta sección de Reid también una respuesta) pero sí en Moore. Cfr. *supra*, cap. III, n. 65. Reid da múltiples pistas que justifican, en términos sorprendentemente contemporáneos, esta lectura, y él es consciente, además, de que está inaugurando una nueva forma de estudiar determinados fenómenos epistémicos y lingüísticos. Dice, por ejemplo, refiriéndose a conceptos como *preguntar*, *ordenar* o *prometer* y comparándolos con el nivel de análisis que alcanza en la filosofía el de *proposición*: “Why have speculative men laboured so anxiously to analyse our solitary operations, and given so little attention to the social? I know no other reason but this, that, in the divisions that have been made of the mind's operations, the social have been omitted, and thereby thrown behind the curtain”, *EIP*, I, viii, p. 70. Schuhmann y Smith (p. 53) proporcionan otras evidencias textuales que certifican la conciencia de Reid de estar proporcionando un nuevo tipo de análisis.

<sup>542</sup> En *EIP*, VI, i, p. 409 especifica que en todas las sensaciones, percepciones de los sentidos, conciencia, memoria (pero no “concepción”, que en Reid es tanto abstracción como imaginación) y luego amplía: “In its proper place, I shall have occasion to show, that judgment is an ingredient in all determinations of taste; in all moral determinations; and in many of our passions and affections. So that this operation, after we come to have any exercise of judgment, mixes with most of the operations of our minds, and, in analysing them, cannot be overlooked without confusion and error” (p. 423).

es necesario proporcionar una definición, dado lo familiar de la operación, la define en términos lógicos: cuando una cosa se afirma o niega de otra. Lo que en términos epistemológicos llamaríamos creencia. Y, en efecto, Reid ha definido la percepción y la memoria (y hasta la imaginación, *a contrario*) tanto como la razón (más adelante en el ensayo VII) en términos de facultades que nos proporcionan creencias. Se puede decir que para Reid el juicio es la capacidad que tenemos de tener o sostener una creencia. Es por esto que Reid aborda con detalle el análisis de las creencias fundamentales, básicas, de los seres humanos, el repertorio de creencias que compone el sentido común —y que se estudiará más adelante— en esta parte de su obra, la dedicada a la operación del juicio.

A la hora de definir su concepto de juicio, Reid establece la relación entre juicio y lenguaje, por un lado, y entre juicio y veracidad, por otro, precisamente estableciendo diferencias con la operación de testimoniar. Justo cuando comienza a hablar del juicio en el capítulo I, “Of Judgment”, del ensayo VI, Reid hace dos precisiones de la máxima importancia para su epistemología del testimonio. La primera es que hay que distinguir un juicio de su expresión lingüística pública. Un juicio es esencialmente una operación individual. En primer lugar porque podemos no darle expresión pública y en segundo porque podemos hacer juicios contrarios a su expresión pública<sup>543</sup>. Por tanto juicio y expresión lingüística del juicio son diferentes y sólo se conectan de modo contingente. Una cosa es lo que creemos, lo que pensamos que es el caso, que puede mantenerse o no como mera “afirmación o negación mental”<sup>544</sup>; y otra cosa es la manifestación pública de que algo es el caso, lo que hoy llamaríamos una aserción.

---

<sup>543</sup> *EIP*, VI, i, p. 406.

<sup>544</sup> *EIP*, VI, i, p. 406. Para Reid otra definición posible del juicio. Lehrer señala que en definitiva su definición es circular. Aunque de todos modos, no está claro que decir por un lado que un juicio es decir algo de alguna cosa y, por otro, decir, con más precisión, que es una afirmación o negación mental, sea dar una definición circular. Cfr. Lehrer, *Thomas Reid* (London: Routledge, 1989), p. 145.

La segunda precisión que hace Reid es que la “afirmación y la negación” son con frecuencia la expresión de un testimonio que es un acto de la mente que debe distinguirse del juicio. Es decir, que el testimonio está vinculado a la aserción de una manera en que el juicio no lo está. Mientras que mi declaración ante un tribunal es un testimonio, mi opinión, realizada en público, en “asuntos de ciencia o crítica” no es un testimonio, sino la expresión de mi juicio<sup>545</sup>. Una aserción está de una forma en relación al testimonio y de otra forma en relación al juicio según el sentido lógico de *necesidad*, pues la aserción—un acto público por definición— está vinculado conceptualmente al primero, mientras que no pertenece a la definición del segundo.

De aquí se coligen dos diferencias entre testimonio y juicio, una en relación al lenguaje, la otra en relación a la veracidad. Para Reid una primera diferencia entre testimonio y juicio es que un testimonio debe expresarse en palabras o signos, debe tener una expresión pública para ser un testimonio, mientras que no es así en el caso del juicio. Sería una contradicción hablar de un testimonio tácito, mientras que no es una contradicción hablar de un juicio tácito, un juicio (la afirmación de una cosa de otra) que me he guardado de expresar en público o de contárselo a alguien:

El testimonio es un acto social, y es esencial en él que esté expresado por palabras o signos. Un testimonio tácito es una contradicción, pero no hay contradicción en un juicio tácito, puede estar completo sin que esté expresado<sup>546</sup>.

---

<sup>545</sup> *EIP*, VI, i, pp. 406-407.

<sup>546</sup> *EIP*, VI, i, p. 407. Reid establece en términos paralelos la diferencia, para el caso de la promesa, entre propósito/intención de hacer algo y la promesa de o contrato para hacerlo. El primero es un acto solitario de la mente, el segundo es un acto social. Con el primero se puede decir en público que uno tiene el propósito de hacer X pero que esto no le compromete, lo cual sería contradictorio si propósito y contrato fueran lo mismo, pues sería decir algo así como “prometo x, pero no lo prometo”. Véase *EAP*, V, vi, pp. 336 y 342.

Ambos casos, el testimonio y juicio, son susceptibles de ser expresados mediante “la misma forma de habla” dice Reid<sup>547</sup>. Sería deseable que tuviéramos dos modos verbales distintos, dos formas de indicativo, para poder detectar la diferencia entre testimonio y juicio, pero Reid dice que no es un problema que sea así, y que la razón es que con facilidad, “por el asunto y las circunstancias”, es decir por el contexto, podemos distinguir cuándo estamos ante un caso de uno y cuándo de otro.

La segunda diferencia es que se puede esperar que en el testimonio la persona comprometa su veracidad, pues es esencialmente público, mientras que no la compromete con un mero juicio. Si en un fallo del primer caso hablamos de mentira, en el segundo caso, si estamos ante un juicio incorrecto, no hablamos de mentira, sino de error:

En el testimonio un hombre compromete [pledges] su veracidad por lo que afirma, de tal manera que un testimonio falso es una mentira, sin embargo un juicio incorrecto no es una mentira, es sólo un error<sup>548</sup>.

De esta manera, por ejemplo, un testimonio tal como se entiende en derecho procesal —las declaraciones de un testigo en un juicio— sí que es un caso especial de testimonio, tal como se entiende en epistemología; pero no en cambio las expresiones asertóricas de un experto —“asuntos de ciencia o crítica” en palabras de Reid. Testimonio y juicio difieren en este sentido porque un juicio equivocado no es una mentira, es un error, tal como puede darse en las declaraciones de expertos<sup>549</sup>.

---

<sup>547</sup> “Una proposición afirmativa o negativa, con un verbo en el que es llamado modo indicativo, expresa ambas”, *EIP*, VI, i, p. 407.

<sup>548</sup> *EIP*, VI, i, p. 407.

<sup>549</sup> Schumann y Smith (p. 47) señalan que Reid, a diferencia de otros predecesores de las teorías de los actos de habla que ellos tienen en cuenta, no proporciona un análisis detallado de ejemplos pertinentes. No es así, en su obra hace referencia en varias ocasiones al testimonio de un testigo en un juicio, *EIP*, II, v, pp. 97-98; II, xx, p. 231;



Puede verse que Reid está conectando conceptualmente ambas diferencias entre juicio y testimonio. Para esto es conveniente analizarlas por separado y ver qué implica cada una, pues parece que no es que Reid diga que el testimonio sea esencialmente lingüístico y público, y *además* comprometa la veracidad del hablante. Como se verá en esto se muestra en plena sintonía con lo expuesto en el *Inquiry*.

Expresar en público una creencia verdadera no es lo mismo que emitir una aserción, por mucho que las dos tengan forma asertórica. Hay expresiones públicas de creencias verdaderas que no son aserciones, como cuando decimos en alto, por ejemplo, una consideración sobre el tiempo que hace. Para que sea lo primero, la expresión en público de la creencia verdadera debe hacerse con esta finalidad: que otro sujeto, el oyente, pase a tener —a través del testimonio del hablante— una creencia que el hablante considera verdadera<sup>550</sup>, es decir la aserción está dirigida a *producir algo en el oyente*. El primer caso es de hecho un caso derivado del segundo, pues tal como ya dijo a la hora de definir las operaciones sociales de la mente, al comienzo de los *Essays*:

Todas las lenguas están adecuadas para expresar las operaciones de la mente, tanto sociales como solitarias. Se puede afirmar, de hecho, que la expresión de las primeras es la intención primaria y directa del lenguaje. [...] Una vez que se aprende el lenguaje puede ser de uso hasta en nuestras meditaciones solitarias, y mediante el revestimiento de nuestros pensamientos con palabras podemos mantenerlos de modo más firme. En cambio no fue esta su primer fin [intention], y la

---

el caso de testimonio experto, *EIP*, VII, iii, p. 558; del testimonio histórico, *EIP*, I, iii, p. 47; VII, iii, p. 557; de testimonio dentro de la revisión científica por expertos, *EIP*, VI, iv, p. 465, etc.

<sup>550</sup> Parte del oficio la pragmática lingüística es desarrollar el conjunto de condiciones para que algo cuente como un caso estándar de esto, sobre todo a raíz de la obra de P. Grice, de la que se trata más adelante, y para evitar que un chiste que dispare una creencia en la audiencia se pueda tomar como el caso estándar de aserción.

estructura de cualquier lengua muestra que no se pretendió [intended] solamente para este propósito<sup>551</sup>.

Como dice Reid poco antes de este párrafo, lo que aparece en el niño muy temprano es la comprensión de que la niñera es alguien “*a quien le puede comunicar sus pensamientos y quien le puede comunicar sus pensamientos a él*”<sup>552</sup>. El objetivo del acto asertórico primario, la aserción en sentido estricto, es que el oyente tenga los mismos pensamientos que el hablante, por tanto el oyente debe estar involucrado en la operación de emitir la aserción de una forma en que no lo está en la mera expresión del juicio, es decir debe ser un componente conceptual de la operación.

Reid, al denominar al testimonio “acto social”, el equivalente en el contexto del capítulo VI al concepto de operación social de la mente, está adelantando el supuesto básico del concepto contemporáneo de acto de habla, es decir, una operación esencialmente social donde conceptualmente están involucrados dos sujetos, y hay una dirección o una referencia de uno a otro, del hablante al oyente. Cuando Reid dice que el testimonio es un acto social está apuntando a algo más profundo que el mero contexto donde acontece el testimonio. Reid, al insistir que está describiendo las operaciones sociales de la mente como una operación mental *sui generis* y muy especialmente cuando esclarece las diferencias entre testimonio y juicio, está apuntando al hecho fundamental en el que se basa toda la teoría contemporánea de los actos de habla: el lenguaje no es un revestimiento externo de otra cosa, no es un mero revestimiento de operaciones mentales individuales (como sí era tendencia pensar en las filosofías de *the way of ideas*) ni el mero revestimiento de un contenido lógico. Como han señalado Schuhmann y Smith, en el aspecto más conspicuo del lenguaje, el habla, aparece

---

<sup>551</sup> *EIP*, I, viii, p. 69. Los aspectos estructurales a los que Reid alude son la segunda persona gramatical, el propio pronombre de segunda persona y el caso vocativo en los nombres, pero obviamente está señalando sólo a los aspectos más conspicuos del lenguaje.

<sup>552</sup> El énfasis es mío.

con claridad que en determinadas operaciones de índole intelectual, como prometer, atestiguar o declarar acontece el complejo fenómeno de la referencia a otras personas, y por tanto estas operaciones deben analizarse en términos de hablantes y oyentes, no de sujetos epistémicos individuales<sup>553</sup>.

El testimonio, como otras operaciones sociales de la mente, tiene una intencionalidad más compleja que las operaciones individuales, de la misma forma que los actos de habla tienen una composición más compleja que otros ítems —e incluso usos— lingüísticos. No sólo son operaciones mentales con un objeto intencional (de un tipo u otro) sino que están referidas —dirigidas a— un sujeto, *otro sujeto*<sup>554</sup>. En el caso de las operaciones sociales el otro sujeto es parte de la operación, no una parte contingente y prescindible, como es en el caso de la expresión pública que se le puede dar a un juicio, sino una parte necesaria, es decir es un componente conceptual de la operación mental. Reid con esta distinción no está realizando ninguna diferenciación artificial *ad hoc*<sup>555</sup>.

Reid deja claro que un hablante distingue un testimonio de un juicio por el contexto, pero no por la forma lingüística. Reid, aunque se muestra llamativamente contemporáneo con respecto a su concepto de operación social de la mente, se muestra, en cambio, ambiguo en este aspecto según los mismos cánones contemporáneos. A la hora de establecer el primer aspecto definitorio del testimonio, diferenciándolo del juicio Reid parece ser ambiguo, pues parece confundir dos sentidos del término “juicio”: juicio en cuanto operación epistémica,

---

<sup>553</sup> “Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid”, p. 54.

<sup>554</sup> Cfr. Schuhmann y Smith, “Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid”, pp. 54-55, que señalan como en Reid los “actos solitarios” no suponen la convicción en otro ser inteligente más que el que realiza la operación, a diferencia de los sociales que supone la referencia y la convicción de la existencia de otro ser inteligente.

<sup>555</sup> Schuhmann y Smith hablan de un *todo estructurado* que abraza a oyente y hablante, y cómo el oyente contribuye a la acción del hablante, cfr. “Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid”, p. 55.

“afirmación o negación mental” en sus palabras; y juicio en cuanto acto lingüístico público, en el sentido de opinión, crítica o veredicto<sup>556</sup>. En este último sentido el vínculo con la expresión lingüística pública no es menos necesario o conceptual que en el caso del testimonio, ambos son actos de habla. Como actos de habla podemos distinguir cuándo estamos ante un caso de uno y cuándo de otro. Podría decirse que cuando los dos están expresados públicamente son actos de habla diferentes, y los distinguimos en nuestra vida cotidiana por el contexto, tal como hacemos con actos de habla similares en su expresión<sup>557</sup>.

---

<sup>556</sup> Schuhmann y Smith (p. 59) dicen que Reid comete una imprecisión. Reid dice que a un juicio le corresponde la proposición como expresión lingüística, pero en el caso de las operaciones sociales de la mente denominamos a las expresiones lingüísticas por el mismo nombre de la operación. Ellos dicen que esto es impreciso porque si un juicio puede o no expresarse entonces una cosa es una proposición y otra un juicio, por un lado; y, por otro, que no hay tal cosa como una operación social de la mente completa y otra cosa que le corresponda que sea su expresión lingüística, más bien esta última es un componente de la operación. La imprecisión no es tal: Reid quiere decir que si un juicio como tal (en el sentido de producto de la facultad del juicio) adquiere expresión lingüística lo hace en forma de proposición, la unidad mínima de negación o afirmación en un lenguaje. Mientras que sí es posible, y es lo que Reid intuye, distinguir entre la operación social de la mente y las expresiones lingüísticas que le corresponden y referirse a ellas con un vocabulario diferente: aserción para el testimonio, tal como se ha venido haciendo en la presente investigación y es común hoy en día.

<sup>557</sup> Es llamativa la similitud entre la diferenciación que Reid hace de juicio y testimonio, y la diferenciación que Searle establece, en uno de los textos fundacionales de la teoría de los actos de habla, entre acto proposicional y acto de habla, cfr. *Actos de habla*, pp. 31-34. Del acto de referir y *predicar*, el acto proposicional, Searle dice que no puede ocurrir solo, que no se puede realizar sin hacer un acto ilocucionario, una aserción, por ejemplo, p. 34. Esto es muy similar a la noción reidiana: si el juicio, como operación mental de afirmar algo de alguna cosa (equivalente, en determinado sentido, en el nivel epistémico a la predicación en el nivel lingüístico) acontece en el lenguaje debe hacerlo con una forma idéntica a la aserción. Lo que Searle ve, pero no Reid, es que el acto proposicional, sin más, no puede ser *otro* tipo de acto del mismo nivel que el ilocucionario, de modo análogo a que en Reid el juicio *como operación epistémica* —la capacidad de generar creencias y el acto de sostenerla— no puede ser una operación del mismo nivel que un acto con impacto social. En cualquier caso se trata de analogías, pues la precisa taxonomía de

Cuando Reid señala que el niño reconoce pronto al otro sujeto como un oyente potencial y puede interactuar socialmente con él está advirtiendo que el niño tiene la capacidad de tipificar sus expresiones de una determinada manera, esto es, como diferentes tipos de “acto social”<sup>558</sup>, de la misma forma que el aprendizaje de un lenguaje está asociado a la adquisición de pericia para desenvolverse en actos de habla diferentes.

El testimonio es, por tanto, irreductiblemente social, pues conceptualmente implica la referencia a un sujeto diferente del que realiza la operación mental, y es por eso que su expresión es necesariamente lingüística y pública. El testimonio es, además, irreductible a otros actos de habla, y esto tiene que ver con la segunda diferencia.

La segunda diferencia ayuda a establecer el tipo de vínculo singular del testimonio con la veracidad, a diferencia del juicio. En este aspecto es mejor manejar el concepto de juicio en el sentido de un tipo de expresión pública de creencias diferente de la aserción —el testimonio— en lugar de juicio en el sentido de poder de la mente o facultad. Reid dice que lo que distingue una y otra es que en el testimonio el hablante compromete su veracidad, y por lo tanto si la proposición testimoniada no se corresponde con los hechos se le puede achacar al hablante una mentira.

Una lectura precipitada, que no tuviera en cuenta el sentido técnico y epistemológico del concepto de veracidad en Reid, podría ser en términos de sinceridad. Cuando se emite un juicio en público, se muestra públicamente una creencia, con la intención de ser sincero, entonces ese acto social sería el de una aserción. El problema con esta lectura es doble. Primero que esto no diferenciaría una aserción, en el sentido de testimonio, de otro tipo de expresiones públicas, por ejemplo el juicio de un crítico —el ejemplo de Reid— pues en esta última uno

---

Searle no puede proyectarse del todo en las ideas de Reid. Véase, para esta cuestión también, *supra*, cap. IV, n. 25.

<sup>558</sup> *EIP*, I, viii, p. 69.

puede tener la intención de que el oyente acceda a lo que uno, el hablante de profesión crítico, piensa, es decir también se puede hacer con el ánimo de ser sincero. No basta con que el acto esté dirigido a alguien y además *dejemos al oyente acceder a nuestras creencias*. El ejemplo que se usó en el capítulo IV puede ser útil en este contexto. Hay una diferencia entre decir “tengo la firme creencia de que mi padre es un asesino”, dicho en el diván del psiquiatra, y “tengo la firme creencia que mi padre es un asesino”, dicho en la comisaría. En ambos casos uno afirma tener una creencia, pero en sentidos completamente distintos. Se vio que son distintos porque en el primer caso estamos hablando de un desarreglo en el propio repertorio de creencias, mientras que en el otro uno está llamando la atención sobre un desarreglo en el mundo. Se vio que en un caso uno se está *refiriendo* a las creencias propias, estas son el *objeto* de la aserción y en el otro uno se está *refiriendo* a los estados de cosas en el mundo, el *objeto* de la aserción son los estados de cosas. En los dos casos uno está dejando al oyente acceder a las creencias propias, pero en el segundo uno está haciendo algo más, no sólo diciéndole al agente de policía que piensa que su padre es un asesino. No basta para que sea comprensible el segundo caso el hecho de que el agente perciba que no soy mentiroso y no voy por ahí engañando a la policía, uno quiere algo más del agente de policía. Debe haber algo, que no sea la sinceridad del hablante, que indique al oyente cuándo hay que dar el paso de la creencia del hablante a los estados de cosas. El hecho de que este ejemplo sea comprensible, en los términos reidianos, porque “por el asunto y las circunstancias” sabemos qué está haciendo un hablante en la consulta del psiquiatra y qué está haciendo en la comisaría, da la pista de aquello que además debe poner el hablante: cuando voy a la comisaria a denunciar un hecho *quiero* que presten atención a algo más allá de mis creencias.

Otra lectura consistiría en interpretar la expresión reidiana “compromete [pledges] su veracidad por lo que afirma” en un sentido muy literal. De este modo el testimonio se distinguiría de otros actos de habla por estar asociado normalmente a otro acto de habla, o incluso

por poder reducirse a él: la promesa<sup>559</sup>. No es sólo que uno se dirija a un oyente, es que le hago la promesa de retractarme de lo dicho, pedir disculpas, etc. si se descubre que las cosas no son así. Esta interpretación se tratará más adelante, pues es la dirección tomada por determinada corriente actual dentro de la epistemología del testimonio, la llamada *visión de la declaración garantizada* (“Assurance View”). Aunque conviene adelantar que en esta interpretación, para que la promesa implícita funcione, el oyente ha debido distinguir que no estamos hablando de mis creencias sino de estados de cosas, es decir supone que el hablante indica que quiere algo más que expresar en público su creencia. De este modo tampoco el hecho de prometer algo nos devolvería el componente que nos falta para diferenciar al testimonio de un acto de habla que consista en indicar meramente nuestras creencias.

En ambas interpretaciones falta un componente en el hablante para que se dé la aserción, para que se dé el testimonio. Lo característico de la aserción es que no sólo está dirigida al oyente, pues tanto el juicio de un crítico —el ejemplo de Reid— como el testimonio están dirigidos a alguien, sino que está dirigida a alguien con algo más que el objetivo del hablante de permitir que el oyente sepa cuáles son sus creencias.

Este componente es el concepto de *intención comunicativa*. Lo que faltaría por definir a la hora de distinguir la aserción de otros actos de habla es tipificar el tipo de intención comunicativa que pone en juego el hablante. Reid, a la hora de distinguir testimonio y juicio, parece estar recogiendo con esta distinción algo que luego en la tradición de la pragmática lingüística y del campo filosófico vecino de las teorías de

---

<sup>559</sup> Sin reducirlo a la promesa de modo explícito Schumann y Smith distinguen testimonio como un tipo de operación social de la mente, y “*plighting*”, algo así como comprometerse: dar fe (comprometer la propia credibilidad) en promesas y contratos, comprometer la propia veracidad en el testimonio o la fidelidad (en compromisos del tipo del matrimonio o contratos), “*Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid*”, p. 54. Sin embargo, no hay evidencia textual suficiente como para empaquetar todos estos actos en un nivel específico, y dejar el testimonio, la promesa o la orden fuera de esta sub-clase.

los actos de habla está perfectamente asumido. Sin embargo resulta mucho más iluminador en este punto interpretar a Reid sin entrar en las teorías de los actos de habla y en cómo en estas se regulan componentes como el de la intención. En primer lugar porque la sofisticación técnica que ha alcanzado este campo ya no es equiparable a los términos más generales que Reid utiliza, y en segundo lugar porque una parte de esta tradición pospone el uso del concepto de intención comunicativa para definir un tercer tipo de acto de habla, los actos perlocucionarios<sup>560</sup>, y es dudoso —puede ser que en general, pero al menos lo es en el marco del esquema reidiano— que quepa dar cuenta del fenómeno del testimonio trasladando la intención comunicativa a otro tipo de actos y analizando por separado el hecho de contar algo a alguien y los efectos producidos en ese alguien, pues como Reid ya avisa en el *Inquiry* la veracidad y la credulidad, lo que hace el hablante y lo que hace o le pasa al oyente, son “dos principios que se corresponden uno con otro”<sup>561</sup>.

---

<sup>560</sup> Searle, *Actos de habla*, p. 52.

<sup>561</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193. En general, y dado el énfasis de Reid en contemplar el caso del niño, y su enfoque evolutivo, Reid encaja mejor con la tradición que va de Grice a K. Bach y R. Harnish, pasando por P. F. Strawson, la perspectiva más intencionalista, que la de Austin-Searle, que da más peso a las convenciones a la hora de estudiar cómo el hablante realiza un acto de habla. La postura reidiana implica que acatar las convenciones aparecen mucho después que determinadas operaciones intelectuales de índole netamente social. Estas quedarían explicadas por disposiciones naturales a interactuar con los demás de determinada manera, es decir vía intencional. En las antípodas de Reid se encontraría la postura de un convencionalista (en un sentido diferente al que lo es Searle) como Lewis, que como señala Ross, “Why Do We Believe What We Are Told?”, p. 77, defiende que se debe suponer una “convención de confianza [trust]” en un lenguaje, para explicar el fenómeno de la veracidad. Para las diferentes corrientes dentro de la teoría de actos de habla véase A. García Suárez, *Modos de significar*, 2ª ed. (Madrid: Tecnos, 2011), pp. 194-211. El concepto de Bach y Harnish de un acto *constatativo* (dentro de los *actos ilocucionarios comunicativos*, de acuerdo con su clasificación), es el que mejor se corresponde con el concepto genérico de testimonio que Reid maneja, aun siendo para ellos la creencia y no la verdad la norma de la aserción (véase K. Bach y R. Harnish, *Linguistic Communication and Speech Acts* (Cambridge, MA: MIT Press, 1979), p. 42).



Sin embargo, el fenómeno de *contar algo a alguien* ha sido estudiado desde las dos grandes corrientes de la contemporánea filosofía analítica del lenguaje con un nivel de generalidad parecido al reidiano, antes y fuera del sofisticado campo de la teoría de los actos de habla. Podemos encontrar un análisis general del fenómeno de *contar algo a alguien* en P. Grice por parte de la corriente más interesada en el lenguaje como *instrumento de comunicación* y las relaciones entre los aspectos semánticos y pragmáticos; y en Anscombe por parte de la corriente más interesada en el lenguaje como *vehículo de pensamiento* y las relaciones entre los aspectos semánticos y epistemológicos. Como ambos papeles del lenguaje están presentes en Reid, tal como se ha visto, no está de más ver cómo la noción reidiana es un adelanto de conceptos presentes en ambas corrientes<sup>562</sup>.

Grice y Anscombe han puesto de relieve, en paralelo, las condiciones que hacen falta para que algo pase a ser un caso de contarle algo a alguien, a diferencia de cualquier expresión lingüística o no que me lleve a poseer, como receptor o como oyente, una información concreta. Grice lleva a cabo este proyecto con la distinción entre *significado natural y no natural*, Anscombe lo lleva a cabo dilucidando la cuestión de en qué consiste creer *a alguien*, como diferente a creer meramente lo que dice o pasar a creer algo *a partir de* lo que dice. Lo interesante es que tanto Grice como Anscombe dan condiciones muy

---

<sup>562</sup> La idea de dos grandes corrientes o aproximaciones al fenómeno del lenguaje es de Strawson que distingue entre la línea Grice-Austin-último Wittgenstein y la línea Chomsky-Frege-primer Wittgenstein, y que habla de la “lucha homérica” entre los primeros, los que estudian el fenómeno del lenguaje a la luz de los conceptos de comunicación e intención; y los segundos, los que estudian el fenómeno del lenguaje a la luz de otros aspectos como reglas, significado, sentido y verdad. Cfr. “Meaning and Truth”, en *Logico-Linguistic Papers*, 2ª ed. (Aldershot: Ashgate, 2004), pp. 132-135. Aunque en general no tiene que verse como una pugna entre corrientes —salvo propuestas concretas como, paradigmáticamente, la davidsoniana, de reducción de cualquier aspecto relevante a aspectos semánticos— sino más bien como diferentes enfoques.

similares cuyo antecedente parece encontrarse en la noción reidiana de testimonio.

La definición de significado no natural —*nonnatural sense of meaning* o *Meaning<sub>nm</sub>*, popularmente conocido como *non-natural meaning* o *speaker meaning*— que Grice difundiera en “Meaning” — con independencia de la fortuna que ha tenido el concepto, ampliamente analizado y comentado— y que recoge el carácter irreductible de referencia a la otra persona por parte del hablante, con la *intención* de que la otra persona lo reconozca, de actos lingüísticos tales como testimoniar o prometer<sup>563</sup>, ilustra el sentido reidiano de la distinción entre testimonio y juicio.

Grice pretende distinguir entre *permitir deliberada y abiertamente que alguien sepa algo* (“deliberately and openly letting someone know”) y *contar algo* (“telling”) o, lo que viene a ser lo

---

<sup>563</sup> *The Philosophical Review*, 66:3 (1957), pp. 377-388 (reimpreso en *Studies in the Way of Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), pp. 213-223, se citará por esta edición), esta clasificación del significado sirvió a Searle como inspiración en sus más tempranas posiciones, cfr. *Actos de habla*, pp. 52-58. Las nociones griceanas de *no natural*, como opuesto a *natural*, se corresponde muy bien con la propia clasificación de Reid, que distingue entre *signos naturales* y *artificiales*. La sugerencia de la utilidad de Grice para la epistemología del testimonio es de Coady, *Testimony*, p. 49. Y parece ser la falta de consistencia del propio Coady con este hallazgo lo que le lleva a interpretar que Reid yerra al distinguir entre testimonio y juicio. Según Coady, Reid hace dos afirmaciones dudosas acerca de la relación entre testimonio y juicio, esto es que el testimonio no expresa un juicio y que la expresión pública de una opinión no es un testimonio. Ambas afirmaciones son dudosas para Coady porque un testimonio contiene un juicio, en primer lugar, y, en segundo, porque es argumentable que una opinión —un juicio— pueda ser un testimonio, como es el caso del testimonio experto, cfr. *Testimony*, pp. 56-59. Los argumentos de Coady no son válidos si se sigue con consistencia la idea de que el testimonio es un acto de habla, con una intencionalidad compleja, y que por tanto es irreductible al acto de juicio que encierra, como lo encierra cualquier operación mental dentro de la epistemología reidiana, y diferente de otros actos de habla como pueden ser predecir o argüir. Para una revisión crítica de la postura de Coady, pero diferente a la que aquí se propone, véase Houston, “Testimony Contrasted with Judgement and Opinion”, esp. pp. 54 y ss.

mismo, entre *conseguir que alguien piense algo* (“getting someone to think”) y *contar algo* (“telling”). El ejemplo de Grice, que se ha convertido en clásico, es la diferencia que habría entre, por un lado, mostrarle uno a un señor engañado una fotografía de la persona que lo ha engañado sorprendida en el momento de la fechoría y, por otro, la de mostrarle uno a la misma persona un dibujo de la misma escena. En los dos casos el efecto en el receptor es el mismo: la creencia de que le han engañado. Pero la diferencia está en que mientras que en el primer caso la intención de uno es irrelevante para que el otro sepa que le han engañado, en el segundo la intención de uno marca toda la diferencia, pues no pasaría a creer lo mismo si la intención de uno es informarle o si la intención de uno es enseñarle un bosquejo pictórico con un motivo atrevido<sup>564</sup>. De este modo Grice distingue entre *significado natural* y *significado no natural*, respectivamente<sup>565</sup>.

---

<sup>564</sup> “Meaning”, p. 218. Owens, en “Testimony and Assertion”, p. 111, sigue también un esquema griceano para diferenciar entre *indicar una creencia propia* y *expresar una creencia*, con la intención de obtener retorno en la cuestión central de la epistemología del testimonio acerca de la justificación. Sin embargo, Owens lleva su esquema en una dirección diferente, pues a diferencia de Reid opta por atribuirle al oyente una asimilación de la creencia del hablante, justificada, pero no conocimiento de que el hablante tiene tal o cual creencia. Véase *supra*, cap. IV, n. 13.

<sup>565</sup> Grice proporciona otro ejemplo muy adecuado para remarcar esta distinción y afrontar una dificultad añadida. Hay ocasiones en las que tenga o no tenga yo la intención puede ser un caso de *contar algo*. Fruncir el ceño, por ejemplo. Tanto si frunzo el ceño deliberada como espontáneamente, un observador pensará que estoy disgustado. Por tanto, fruncir el ceño parece un caso de significar naturalmente más que de significado no natural, puesto que mi intención no cuenta para que signifique disgusto o no. Y, sin embargo, aclara Grice, esto parece que no es así, puesto que el fruncir el ceño deliberadamente tendrá el mismo efecto que fruncir el ceño espontáneamente sólo si la audiencia lo toma como pretendido para significar disgusto, es decir si se me reconoce como intencionado (“Meaning”, p. 219). Este punto ilustra muy bien dos ideas reidianas. La idea de Reid de basar la distinción entre *signos artificiales* y *signos naturales* en el hecho de si ha habido convención o no a la hora de reconocer algo como un signo, el hecho de que por un acuerdo se establece un vínculo concreto entre un signo y un significado (cfr. *IHM*, IV, ii, p. 51; V, iii, p. 59). En el caso de Grice no es la materialidad del signo lo que indica su tipo sino el hecho de que ha habido una intención por parte del que expresa el signo. Y también

Grice concluye así:

Quizás podemos resumir lo que es necesario para que A signifique mediante *x* como sigue. A debe pretender inducir una creencia mediante *x* en una audiencia, y él debe pretender que su preferencia sea reconocida como que se ha hecho con esa pretensión. Pero estas intenciones no son independientes, A pretende que el reconocimiento cumpla su parte en inducir la creencia, y si no lo hace, algo habrá ido mal en el cumplimiento de las intenciones de A. Es más, la intención de A de que el reconocimiento cumpla esta parte implica, pienso, que él asume que hay alguna probabilidad de que de hecho cumpla esta parte, que no considera como una conclusión inevitable que la creencia se inducirá en la audiencia tanto si la intención está tras la preferencia como si no<sup>566</sup>.

Y hace extensiva su teoría más allá de los casos informativos a imperativos y cuasi-imperativos, y pueden perfectamente también extenderse al caso de la promesa.

Esto mismo ha sido explicado en términos muy diferentes por Anscombe en uno de sus escritos clave sobre epistemología del testimonio<sup>567</sup> y rara vez citado por la literatura reciente<sup>568</sup>. La intención de Anscombe es investigar el concepto de creer *a alguien* (“to believe

---

la idea reidiana de que los *signos naturales* y los *artificiales* están entreverados en nuestro lenguaje (cfr. *IHM*, IV, ii, pp. 51-53). La estética de Reid depende en gran medida de esta idea, pues para él el fundamento del gusto y las bellas artes está en los *signos naturales* de la segunda clase: el lenguaje natural de la humanidad (cfr. *IHM*, IV, ii, p. 52-53; V, iii, p. 59). Aspecto que también está implícito en Grice: los aspectos estéticos dependen de cómo se componga en una expresión lo natural y lo artificial.

<sup>566</sup> Grice, “Meaning”, p. 219.

<sup>567</sup> “What Is It to Believe Someone?”, pp. 1-10.

<sup>568</sup> Una excepción es Zagzebski, en *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 123.

someone”), como diferente del mero creer *lo que* dice alguien<sup>569</sup> y, lo que la autora dice encontrar como una confusión frecuente, creer *en alguien* (“to believe in someone”). Anscombe pretende además eludir la falsa dicotomía filosófica entre creer *que* (“believe that”) y creer *en* (“believe in”)<sup>570</sup>.

Para evitar las confusiones Anscombe acuña el esquema “creer a X en que *p*”, creer *a* alguien *en* algo, y señala la importancia que tiene estudiar el fenómeno que cae bajo este esquema para la teoría del conocimiento describiendo el fenómeno epistémico del testimonio y produciendo tanto una crítica de la epistemología del testimonio humana como una breve pero convincente descripción del fenómeno

---

<sup>569</sup> Coady señala que Hobbes proporciona un análisis similar del fenómeno del testimonio en torno a la noción de creer a alguien como diferente de creer meramente lo que alguien dice, *Testimony*, p. 46.

<sup>570</sup> Parece que no se da tan a menudo el tipo de confusión que Anscombe, sin embargo, encuentra frecuente, al menos en personas que hablan español. Una explicación podría ser que en español está muy claro el caso de creer con un objeto indirecto, marcado por la preposición “a”, que siempre tiene el sentido de *dar por verdadero* y el caso de creer con el complemento preposicional “en” seguido por un nombre o un pronombre, que normalmente indica *confianza*, a excepción del caso en que se usa para indicar complemento directo, como en “creer en Dios” o “creer en fantasmas”. Pero, en cualquier caso, y teniendo en cuenta los intereses de Anscombe tanto en este ensayo como en general en su obra, parece que lo que tiene en mente es la tendencia contemporánea a confundir fe, en el sentido de conocimiento, con confianza, en el sentido de actitud, propio de cierta tendencia o moda religiosa (cfr. también Geach, *The Virtues*, p. 37; el ensayo de Anscombe es de 1979, dos años después de la publicación del libro de Geach). Esto está asociado con la pérdida social del sentido no religioso del concepto de fe, sentido de diversas expresiones de uso común como “dar fe”, vigente cuando se distinguía entre *fe humana* y *fe divina* (*natural* y *sobrenatural*, respectivamente, diríamos hoy): la *fe humana* consiste en creer a otro ser humano, la *fe divina* en creer a Dios. En este contexto se conservaba el común sentido epistemológico que ambas aplicaciones del concepto de fe tenían, ahora perdido cuando el término “fe” significa algo parecido a *creencia religiosa* o incluso *religión* y por tanto sólo asociado a *creencia en Dios*. Véase *infra*, cap. VII, n. 7.

de la *dependencia de largo alcance*, de las que ya se ha tratado en la primera parte de la presente investigación<sup>571</sup>.

Crear a alguien *en* algo, no puede ser meramente, para Anscombe, creer algo sobre la base de que el hablante lo ha dicho, puesto que me puedo creer algo que alguien ha dicho sobre la base de que él lo ha dicho pero sin que esto sea un caso de creerlo a él, como cuando, por ejemplo, uno cree lo que dice un mentiroso sistemático pero que en un caso concreto termina diciendo la verdad por haber creído él, erróneamente, lo contrario de lo verdadero. Yo sé que lo que él dice es verdad, pero está claro que sigo sin creerle.

Con un sorprendente paralelismo con el ejemplo de la foto y el dibujo de Grice, Anscombe compara el caso de un intérprete y el de un profesor como fuentes de información. En el caso del intérprete creemos lo que el intérprete ha dicho sobre la base de que lo ha dicho él, claro está, pero a quien creemos es a nuestro interlocutor, no a su intérprete. Suponiendo que el intérprete no ha cometido errores en la traducción, no podemos decir que se ha equivocado si dice algo que no es verdadero. Sin embargo esto no es así en el caso del profesor. Si el profesor dice algo que no es verdadero él sí se equivoca, y esto casa con el hecho de que a él sí se le cree.

Este ejemplo, le lleva a desglosar las condiciones para que se dé el fenómeno de *creer* a alguien, condiciones con las que indirectamente

---

<sup>571</sup> Y no solo en lo referente al número de creencias que componen nuestro repertorio y que tienen procedencia y justificación testimonial, sino también al hecho de que ni siquiera es posible separar estas creencias del resto. Anscombe lo indica con una metáfora doméstica y expresiva: “Nor is what testimony gives us entirely a detachable part, like the thick fringe of fat on a chunk of steak. It is more like the flecks and streaks of fat that are distributed through good meat, though there are lumps of pure fat as well”. (“What Is It to Believe Someone?”, p. 3). Esta idea corre paralela a la idea reidiana de cómo los *signos naturales* y los *artificiales* están *entreverados* en el lenguaje, véase *supra*, cap. III. Esto mismo ha sido señalado por Strawson (en “Knowing from Words”, en *Knowing from Words*, p. 26) con la metáfora, para el conjunto de creencias, de una tela en la que están entretejidas percepción, memoria y testimonio, si se reduce uno de ellos, se descose todo.

establece —al igual que Grice— las condiciones de la otra parte, la del hablante: las de *contar* algo a alguien. La primera es que el oyente debe saber que lo que se comunica lo comunica el hablante o un hablante; la segunda, que el oyente tiene que creer que mediante lo que se comunica el hablante pretende (“means”) que está diciendo lo comunicado al oyente; y la tercera que la comunicación deberá estar dirigida a alguien<sup>572</sup>.

Desde el punto de vista del hablante esto consiste en que el hablante debe dirigirse a alguien concreto, que el hablante tiene que tener la intención de comunicar lo que dice, y que el hablante debe tener la intención de que el oyente reconozca esta intención.

Hasta aquí el paralelo con Grice es llamativo, pero Anscombe da un paso más que es relevante para la interpretación de Reid. Dice Anscombe que cuando no se cumplen ninguna de estas condiciones se da pie a que en el acto de testimoniar oyente y hablante *se puedan reprochar*<sup>573</sup>.

---

<sup>572</sup> “What Is It to Believe Someone?”, pp. 6-7.

<sup>573</sup> “What Is It to Believe Someone?”, p. 9. Es conveniente explicar esto e ilustrarlo con ejemplos, puesto que Anscombe solo se detiene en el caso de reproche por parte del hablante, en los que es más difícil reparar que en el caso obvio de reproche del oyente al hablante. Con respecto a la primera condición, un hablante puede reprochar al oyente el hecho de que o bien no tomó un mensaje como suyo (“ya te dije que ella es una arpía, y tú nada, no me escuchas”) o le dio una falsa interpretación (“no, lo que yo te dije es que ese inquilino es de cuidado, no que no le alquilaras, no me vengas ahora con historias”). Con respecto a la segunda condición, si el oyente no le creyó, o si tomó falsamente un mensaje cualquiera como del hablante, aun no siendo del hablante, el hablante puede en ambos casos decir que se siente ofendido por no haber sido creído, en el primer caso porque de hecho no creyó un mensaje suyo (“me duele que le preguntaras a mi hermana, cuando yo ya te había dicho lo de mi madre”), en el segundo caso, porque independientemente de que el mensaje no fuera suyo se ve que el oyente no está nada dispuesto a creerle (“yo no te dije nada de ella, pero me duele que desconfiaras de mí y pensaras que te estaba mintiendo”). O incluso si el oyente va y se cree un mensaje que no es del hablante, el hablante puede reprocharle que cómo puede pensar que semejante mensaje es suyo (“pero cómo te voy a decir yo eso, te lo estás figurando, jamás hablaría mal de tu hermana”). Y, al contrario, es

Esto muestra, y esta es la parte concluyente de Anscombe, que una vez que se dan las condiciones arriba prescritas, creer a alguien o no (o suspender el juicio, caso con el que no hay mucha diferencia en este contexto) es una cuestión de confiar (“trusting”) en él para la verdad de lo dicho. Anscombe dice esto no en el sentido de que a partir de aquí empiece un fenómeno nuevo que sea la confianza del oyente en el hablante, sino que para que podamos hablar de confianza al menos deben darse las condiciones prescritas.

Tanto para Grice como para Anscombe lo que cuenta como indicador, indicio, de que lo dicho es una aserción, y no un caso de significado natural o una mera transferencia de información, es la intención del hablante y que esta intención contenga hacer creer al oyente lo que el hablante declara; y, como todo indicio, debe ser así percibido por el oyente. Y, como tanto Anscombe —que estudia específicamente el caso del testimonio— como Grice —cuyo ejemplo central es el de un testimonio— se refieren a la aserción testimonial, se pueden comparar sus posturas, o la idea central de su postura, con la de Reid con respecto a la aserción testimonial.

Ni para Grice ni para Anscombe cuentan como aserciones y mucho menos como aserciones testimoniales, expresiones lingüísticas

---

irrazonable por parte del hablante pretender que te crean si lo que has dicho no es verdadero mientras que sí es razonable que si lo que dices es verdadero y tu relación con el oyente es que te debe creer, se lo reproches (por ejemplo, el caso de un profesor con sus alumnos). Reid también presta atención a este fenómeno, y lo muestra como prueba de la raíz natural de la veracidad: “Every man thinks himself injured and ill used, and feels resentment, when he is imposed upon by it [cuando se le miente, como oyente]. Every man takes it as a reproach when falsehood is imputed to him [esto es, como hablante]. These are the clearest evidences, that all men disapprove of falsehood, when their judgment is not biassed. [...] Every man come to years of reflection, when he pledges his veracity or fidelity, thinks he has right to be credited, and is affronted if he is not. But there cannot be a shadow of right to be credited, unless there be an obligation to good faith. For right on one hand, necessarily implies obligation on the other” (*EAP*, V, vi, p. 335). Estos fenómenos son objeto de estudio de M. Fricker en *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, esp. pp. 9-17 para la parte descriptiva.



que sólo tienen la forma de una aserción, puesto que les falta el elemento que marca toda la diferencia para el oyente, la intención del hablante. Y esto equivale en ambos esquemas a algo que Anscombe hace explícito: que el hablante y el oyente entienden que *el hablante ha puesto en juego su veracidad* y puede haber reproches<sup>574</sup>. Lo propio de la aserción testimonial es que un oyente cuando lo que el testigo le ha dicho no es verdad pueda achacar a este —el hablante— su falta de adecuación a los hechos no como una forma de fallo o error, sino como una forma de incumplimiento de una regla, una norma que es vinculante desde el momento en que el hablante se dirige al oyente con la intención comunicativa descrita.

En la distinción reidiana entre testimonio y juicio esto queda patente. Cuando Reid dice que testimonio y juicio difieren porque el primero es un *acto social* donde el hablante compromete su veracidad, lo que está indicando es que el testimonio, el tipo central de aserción, es un acto (de habla) en el que hay una norma establecida, la verdad, o, visto desde el punto de vista del hablante, que el hablante sigue la veracidad como criterio de comportamiento. Reid está adelantando la idea contemporánea de que la norma de la aserción es la verdad. Para Reid sólo llega a ser una mera expresión pública de una creencia aquel acto de habla en el que si hay una disfunción *no* se apela al incumplimiento de esta norma. Las situaciones señaladas por Anscombe iluminan lo que supone para el hablante que el oyente piense que él no se comporta conforme a ese criterio. Reid en cambio presta atención a este fenómeno, pero por parte del oyente: puede echarle en cara al hablante que le ha mentado porque el hablante ha comprometido su veracidad.

Reid por tanto tiene en mente el concepto de intención comunicativa para distinguir entre testimonio y juicio, y al hacer referencia al compromiso con la verdad está señalando el tipo de

---

<sup>574</sup> En el caso de Anscombe está más claro que piensa que la verdad es la norma de la aserción. En el caso de Grice está implícito: sólo puede esperarse que la intención del hablante sea reconocida por el oyente, tal como prescribe Grice, si la verdad no es simplemente una *opción* más, entre otras, para el hablante.

intención comunicativa: que el oyente piense que lo que él dice es verdad, o lo que es lo mismo que pase a creérselo, pues no hay diferencia epistemológica entre *creer que p es verdad* y *creer que p*. Comprender que lo que el hablante dice es verdad es creer lo que el hablante dice, no meramente descubrir un estatuto especial de sus creencias.

El caso estándar de *contar algo a alguien* es hacer que este se *entere* de algo. “Me he enterado por X” es una expresión castellana que equivale a decir que uno se ha dado cuenta de un aspecto de la realidad mediante lo que alguien cuenta<sup>575</sup>. Su finalidad es producir una creencia en el oyente, en concreto la misma creencia que el hablante tiene y cuyo contenido proposicional está contenido en el enunciado mediante el cual se intenta producir la creencia. Un testimonio se corresponde para Reid con este tipo de acto de habla, el de la aserción, con el que el hablante expresa en público una creencia que él cree verdadera y con la que intenta completar el repertorio de creencias verdaderas de los demás. Esto no consiste en una serie de disposiciones agregadas a una operación del hablante con una parte mental y otra más social. El testimonio es una operación social de la mente o acto social y esto quiere decir que hay una referencia conceptual y necesaria al oyente, por un lado. Y, por otro, que esta referencia se concreta en la intencionalidad comunicativa por parte del hablante que tipifica el testimonio frente a otros usos lingüísticos. Esta tipificación consiste en iniciar un acto, identificado por el oyente contextualmente, que indica la norma que él está siguiendo: la verdad. Este es el significado de la expresión reidiana de que “en el testimonio un hombre compromete su veracidad por lo que afirma”. Se hace así patente la conexión entre las

---

<sup>575</sup> En inglés, “to tell” es el equivalente a “decir”, y el pasivo gramatical equivale a la voz reflexiva en castellano (“me han dicho”), “to realize” es muy similar en su ambigüedad a “darse cuenta” o “hacerse consciente” y “to learn” siempre se usa en un contexto educativo o de aprendizaje. “Enterarse” reúne aspectos de estos tres verbos en inglés, el idioma en que hasta ahora se ha desarrollado la epistemología del testimonio, aspectos que en este idioma están repartidos en calderilla en un montón de verbos que indican actividades diferentes y aparentemente difíciles de compatibilizar en un mismo proceso.

dos diferencias que Reid establece entre juicio y testimonio, y transparente la profunda raíz lingüística que Reid tiene de la verdad. Reid no está pensando en dos fenómenos, en la ineludible condición de lingüístico y público del testimonio, por un lado, y en un compromiso por parte del hablante, por otro, sino en un mismo fenómeno. Como han señalado Schuhmann y Smith, a la hora de señalar cómo aparece el concepto de operación social de la mente en la distinción reidiana entre testimonio y juicio, “uno no puede mentirse a sí mismo, esto es, mentir no puede acontecer en el dominio de las operaciones solitarias”<sup>576</sup>. Ser público y tener la verdad como norma son dos aspectos del mismo fenómeno.

### **6.1.2. El testimonio es una operación social de la mente para el oyente**

Reid hace referencia a la veracidad que compromete al sujeto que realiza el testimonio, de una manera que no compromete al que meramente realiza un juicio, esto se ha visto que es la forma en que Reid articula lo que denominamos intención comunicativa: hacer que el oyente tenga una creencia verdadera. Se ha visto que esto es actuar, para el hablante, con el criterio de que la norma de la aserción es la verdad e indicar al oyente que sigue un acto de habla cuya norma es esta. Esto puede despistar en relación al fenómeno de la siguiente forma. Parece que Reid, en el capítulo VIII del ensayo I, “Of social Operations of Mind”, y en el capítulo I del ensayo VI, “Of Judgment”, sólo se estuviera refiriendo a la operación de *dar testimonio*. En este punto la comparación con la moderna teoría de los actos de habla debe servirnos de aviso de que el acto de habla requiere la referencia mutua de dos sujetos.

El testimonio, en cuanto operación del *oyente* —recibir un testimonio— no es menos una operación social de la mente que en cuanto operación del *hablante* —proporcionar un testimonio. La referencia a otro sujeto inteligente no es menos conceptual en la otra

---

<sup>576</sup> “Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid”, p. 56.

parte del fenómeno del testimonio, la más interesante desde el punto de vista epistemológico. Reid ya ha precisado en el capítulo VIII del ensayo I que *preguntar por* y *recibir información*, es decir tanto *proporcionar* testimonio como *recibirlo* son operaciones sociales<sup>577</sup>. Y en el capítulo I del ensayo VI, la referencia a la veracidad no tiene por qué ser relevante sólo en cuanto criterio para el hablante, pues también la veracidad a la que se compromete el hablante *en cuanto percibida por el oyente* parece ser sumamente relevante. Se verá que en Reid la verdad es norma de la aserción tanto para el hablante como para el oyente.

Desde el punto de vista del hablante, la intencionalidad más compleja que se ha identificado en la operación de dar testimonio, está claro que no es trivial. Ese componente es justo lo que hace que el hablante necesariamente emplee una expresión pública, para algo que, si no, sería un mero juicio. La referencia al otro sujeto establece toda la diferencia entre un tipo de operación y otra, pues es lo que convierte a la operación en un acto social u operación social de la mente. Además, se ha visto que el hablante al emitir su proferencia bajo la disposición básica de la veracidad, al comprometer su veracidad, la convierte en un tipo concreto, el de la aserción. Es decir, el hablante opera con determinada intención comunicativa, completar el repertorio de creencias del oyente, y cuando se tiene tal intención comunicativa lo que hace es seguir, e indicar que sigue, la verdad como norma del acto de habla del que toma la iniciativa.

Ahora bien, desde el punto de vista del oyente, en cambio, podría hacerse una interpretación trivial: el hecho de que mi creencia provenga de un acto de comunicación con otro sujeto simplemente certifica su origen, nada más. La referencia al otro podría ser simplemente la *denominación de origen* del canal por el que me ha llegado tal información. Sin embargo, la referencia al otro sujeto en el oyente debería ser más que eso, pues la parte más interesante para estudiar la formación de creencias no es tanto el canal a través del cual el sujeto

---

<sup>577</sup> *EIP*, VIII, i, p. 68.

accede a un contenido proposicional, sino qué hace con este contenido, cómo lo convierte en el contenido de una creencia sostenida racionalmente. Lo más interesante es cómo yo, oyente, creo lo que me cuentan incluso “antes de que yo pudiera dar una razón de mi creencia”<sup>578</sup>, y lo pongo en relación con quién me lo cuenta y cómo.

La credulidad por defecto del oyente no sería racional si todo lo que tiene antes de la formación de la creencia es simplemente el origen de la creencia. Aunque el testimonio funcionase epistémicamente en el oyente como procedimiento generador de creencias justificadas por defecto, en ausencia de evidencias *a contrario*, así, sin más, lo que tendríamos sería un sistema irracional de formación de creencias: cualquier enunciado proferido en público —la preferencia de un hablante que se dirige a mí o no, con una forma más o menos asertórica— dispararía el procedimiento de formación de creencias en el oyente, que tendería así a registrar como creencia el contenido de cualquier frase en indicativo. Debe haber por tanto una conexión conceptual, necesaria, en el acto de recibir el testimonio y formar la creencia, con el hablante como tal, y con el hablante en cuanto que inicia un acto de habla específico con unas reglas, el testimonial.

Reid dice que el oyente tiene que saber qué tipo de acto social, en la expresión de Reid, o acto de habla inicia el hablante: un testimonio o un mero juicio, y que esto lo sabe por “el asunto y las circunstancias” es decir contextualmente. El oyente tiene que saber si el hablante ha comprometido su veracidad, es decir si ha iniciado un acto donde el hablante está vinculado a la verdad como norma de la aserción o no.

Es importante despejar, llegados a este punto, que Reid no parece tener en mente casos especiales, dentro de la taxonomía del testimonio, como la *aseveración*, en la que el sujeto dice explícitamente que aquello que da a conocer al oyente es verdad, y formula de una u otra manera un compromiso explícito, con fórmulas del tipo “te aseguro que”, “no

---

<sup>578</sup> *IHM*, VI, xx, p. 170.

te engaño si te digo que”, “créeme cuando te digo que”, etc.<sup>579</sup> El hecho de que diga que juicio y testimonio comparten la misma forma gramatical, en indicativo, y que la diferenciación se hace de forma contextual despeja esta posibilidad. Reid parece tener en mente algo menos específico.

La conexión conceptual, necesaria, con el otro sujeto, en el caso del testimonio y desde el punto de vista del oyente se puede ilustrar de la siguiente forma, en la que queda claro qué caso menos específico que el de la aseveración parece tener en mente Reid. Hay una diferencia entre estar al lado de un colega de la oficina que exclama, ante los inquietantes números que presenta el IBEX en la pantalla de su ordenador, que la bolsa se desploma, y que un colega de la oficina se nos acerque y nos diga, dirigiéndose a nosotros, que la bolsa se desploma. En el primer caso solemos decir que nos hemos enterado casualmente de algo o simplemente porque le prestamos atención a alguien. En el segundo hablamos de un canal de información, una fuente. El primer caso es muy similar al que Reid identifica como un caso de juicio expresado en público, el segundo como un caso de testimonio en toda regla. De ambos casos podemos decir que hemos llegado a saber que la bolsa se desploma a través de un colega de la oficina, y de ambos casos podemos decir que se lo hemos oído a un colega de la oficina. De ambos casos podemos decir que dependemos

---

<sup>579</sup> Significativamente desdeñadas en la psicología popular como fórmulas que indican lo contrario. Expresiones populares como “vender humo”, “meter un gol”, etc. para indicar engaño connotan el uso ingenioso de procedimientos de legitimación para inducir creencias ilegítimas en el oyente. Este es un campo fructífero que va más allá de la epistemología del testimonio y que es la epistemología de la confianza, ahora en pleno desarrollo por muchos de los autores que han cultivado la epistemología del testimonio en las últimas décadas. Una parte de la filosofía de Nietzsche, el Nietzsche intermedio, por ejemplo, y planteamientos filosóficos que derivan de ella, pueden leerse en clave de una epistemología de la confianza: utilizar los procedimientos legítimos de nuestras expresiones lingüísticas y escritura para socavar creencias profundas de nuestra cultura. Un intento de realizar esta lectura es el de Williams en *Truth and Truthfulness*, que sigue la estela de MacIntyre en *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (London: Duckworth, 1990).

de los dos para llegar a conocer que la bolsa se ha desplomado. La diferencia entre ambos es que en un caso lo dijo en público y yo lo oí, y en otro me lo contó, él tenía la intención de decírmelo y me lo dijo, esta es la diferencia que interesa a Grice y a Anscombe. ¿Qué implica esta diferencia para el oyente? Pues que puedo reprochar al segundo colega de la oficina de una manera en que no puedo al primer colega si descubro después leyendo el periódico que la bolsa de hecho no sólo no se desplomó sino que tuvo uno de sus días más brillantes<sup>580</sup>.

Si el primer compañero de oficina cuando pronunció en alto las palabras “la bolsa se desploma” realmente estaba diciendo para sí una

---

<sup>580</sup> Un ejemplo desafortunado para esta distinción es el de Zagzebski, precisamente en su más reciente epistemología del testimonio: “Mi visión es que una aserción no necesita implicar decir [asserting] algo a cualquier otro. Si yo te escucho recitar tu credo, yo te escucho hacer aserciones que expresan tus creencias”, “The Authority of Testimony”, *Epistemic Authority*, cap. 6, p. 120. El caso paradigmático de expresar una creencia es expresársela a alguien, los demás son casos parasitarios. En cuanto al ejemplo del credo, es precisamente uno de los pocos casos donde el lenguaje cotidiano recoge un uso no judicial del término “testimonio”, de modo paradigmático en el Credo cristiano: dar testimonio de la propia fe, lo que es esencialmente un acto público dirigido a otro (u Otro). La razón de esta apreciación de Zagzebski radica en que ella distingue y distancia en exceso algo que Reid distingue, pero de un modo más prudente. Es distinto un juicio expresado en público de un testimonio, como dice Reid, del mismo modo que es distinto informar a alguien de que uno tiene una creencia de contarle (decirle, “to assert to”) algo a alguien, como dice Zagzebski (p. 124). Ambos tienen razón en que lo que diferencia uno y otro acto es que en el primer caso uno no compromete su veracidad (Reid: *EIP*, VI, i, p. 407) o asume la responsabilidad de un contrato implícito con el oyente (*Epistemic Authority*, p. 122). En cambio, Reid se mantiene más cerca que Zagzebski de los fenómenos cotidianos de la conversación (al que le da importancia, véase *infra*, n. 58) y el aprendizaje. Zagzebski, en su pretensión de analizar la *autoridad de la creencia ajena* como diferente de la *autoridad del testimonio*, termina dando una condición cuasi contractual al testimonio que, sin embargo, parece no tener. En esto Zagzebski quizás se vea forzada por su visión de la justificación testimonial, que reside para el oyente en estar justificado en aceptar la creencia testimoniada sobre el fundamento de la autoridad ajena sólo si uno de modo concienzudo o meticoloso (“conscientious”) cree que es más probable tener así la evidencia relevante que si uno la buscara por sí mismo (p. 133). Reid es mucho más realista, como se verá al comparar su postura con la corriente contemporánea que sigue Zagzebski, la de la *visión de la declaración garantizada* del testimonio.

ironía, al ver los números notablemente positivos que presentaba; o si, en un error de cálculo o de lectura de sus datos, se equivocó fatalmente, no puedo culparle de haber creído yo erróneamente que la bolsa se desploma. A todos los efectos fiarse de un juicio ajeno es responsabilidad de uno. Nadie le confiere ningún tipo de responsabilidad epistémica al que mantiene un pensamiento en privado sobre cualquier cuestión o escribe su opinión en un diario<sup>581</sup> con respecto al que le escucha murmurar o lee su diario robado.

---

<sup>581</sup> Aunque la cuestión del diario no deja de tener sus complicaciones: ¿por qué escribimos un diario si no? Para Anscombe también son casos de contar algo a alguien casos que siguiendo sus otras condiciones prescritas estén dirigidas a “a quien pueda interesar”, a “el que esté por ahí” o a “quienquiera que en el futuro resulte que lea esto” (“What Is It to Believe Someone?”, p. 7). Audi habla de una audiencia hipotética (“The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification”, p. 406). En este punto hay aspectos epistemológicos y estéticos implicados que son difíciles de desentrañar. Pero mucho más complejas son las cuestiones relacionadas con formas lingüísticas públicas similares —parasitarias muchas veces del fenómeno del testimonio— como el cotilleo o la murmuración, y, hoy en día, en su manifestación en las redes sociales. El lenguaje no sólo tiene una función comunicativa o asertiva sino también expresiva —como puede ser el caso del diario— o fática —como puede ser el caso del cotilleo, y si se acepta esta función que ya identificara B. K. Malinowski en “The Problem of Meaning in Primitive Languages”, en *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, eds. C. K. Ogden y I. A. Richards (New York: Harcourt, Brace & Co., 1923), pp. 451-510. También en Reid puede reconocerse un tratamiento breve y primitivo pero interesante de estas funciones del lenguaje, en concreto en la parte de los *Essays* dedicada al sentido del gusto (llama la atención que esté situada dentro de los *Essays on the Intellectual Powers of Man*). La expresiva, como no es sorprendente en un autor del s. XVIII, la podemos encontrar en el análisis de las categorías estéticas relacionadas con el poder de la mente, la grandeza y lo sublime: “What we call sublime in description, or in speech of any kind, is a proper expression of the admiration and enthusiasm which the subject produces in the mind of the speaker” *EIP*, VIII, iii, p. 586 (véase también *EIP*, I, v, p. 56). Y hay en Reid también un cierto reconocimiento de la función fática del lenguaje en el análisis de la categoría estética de la novedad: “Curiosity is a capital principle in the human constitution, and its food must be what is in some respect new. [...] Curiosity is commonly strongest in children and in young persons, and accordingly novelty pleases them most. In all ages, in proportion as novelty gratifies curiosity, and occasions a vigorous exertion of any of



Como dice Hintikka en el texto antes citado:

La transición de “yo sé que *p*”, pronunciada por ti, a la misma expresión pronunciada por mí [...] no está justificada meramente por el hecho de que yo te *creo* [believe], yo te tengo que *creer* [trust] en un sentido más fuerte que el de la simple creencia<sup>582</sup>.

Hay una diferencia fundamental para el oyente una vez que la aserción es una aserción testimonial —su uso natural— y contiene el tipo de intencionalidad establecido por parte del hablante, y requerido por este tipo, el tipo paradigmático de la aserción. La diferencia está en que el hablante indica que está siguiendo una regla, ha comprometido su veracidad en lo que dice. La intencionalidad del hablante confiere al oyente una *garantía* de la verdad de lo que él dice, al exponerle intencionadamente lo que él sabe, permite al oyente creerle en el sentido fuerte expuesto por Hintikka, esto es, poder garantizar su creencia.

La justificación de la creencia testimonial se basa en este hecho. La credulidad es racional porque hay en el hablante un acceso a los estados de cosas, a la realidad, acceso que, *por defecto*, el hablante le abre al oyente, permitiéndole aducir al oyente el conocimiento del primero como razones, como criterio de verdad, de su nueva creencia. *Caeteris paribus*, si alguien dice algo al oyente, eso es verdad para el oyente, dado que el hablante sigue la verdad como norma de la aserción. En primer lugar, la credulidad del oyente supone que *la verdad es norma de la aserción para el hablante*.

---

*our mental powers* in attending to the new object, in the same proportion it gives pleasure. In advanced life, the indolent and inactive have the strongest passions for news, as a relief from a painful vacuity of thought” (*EIP*, VIII, ii, p. 581, el énfasis es mío). De la misma forma, y a un nivel más profundo, conversar es para Reid un entretenimiento racional, donde uno descubre y redescubre la racionalidad: “When I consider myself as speaking to men who hear me, and can judge of what I say, I feel that respect which is due to such an audience, I feel an enjoyment in a reciprocal communication of sentiments with candid and ingenious friends, and my soul blesses the Author of my being, who has made me capable of this manly and rational entertainment” (*EIP*, V, iv, p. 477).

<sup>582</sup> *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions*, p. 63.

Ahora bien, sólo se activa la disposición básica de la credulidad si el tipo de acto de habla en el que nos involucra el hablante es del tipo relevante. Si identificamos una aserción no como el tipo de expresión asertórica en la que alguien emite una opinión, por ejemplo, sino como el tipo de aserción estándar en la que alguien quiere que yo pase a creer lo que él ya cree (es decir el tipo de expresión lingüística pública en el que alguien compromete su veracidad, como prescribe Reid), entonces pasamos a creerle. Ante la detección de la intencionalidad del hablante, es decir, una vez que tipificamos la aserción como testimonio, *eo ipso* le prestamos credibilidad. Damos crédito por defecto una vez que el hablante compromete, mediante el acto de habla relevante, su veracidad. La tesis de Reid, de la *regla por defecto*, según la cual sólo suspendemos el asentimiento, es decir la adopción del contenido de la aserción ajena como creencia propia, cuando tenemos evidencia *a contrario*, sólo es posible si se da una taxonomía accesible al oyente y hecha con el criterio del compromiso con la veracidad de lo que se dice: este hablante en estas circunstancias se dirige a mí como oyente en un acto en el que se sigue la verdad como norma. Es decir, en segundo lugar, la credulidad en el oyente supone que *la verdad es norma de la aserción en el propio oyente*<sup>583</sup>.

Grice hace en “Meaning” un apunte epistemológico del mayor interés. Pues dice que “en algún sentido de *razón* el reconocimiento de la intención detrás de una aserción es para la audiencia una razón y no meramente una causa”<sup>584</sup>. Y especifica que esto es así tanto para los casos de creencia como de acción:

Porque, aunque sin duda las cuestiones sobre las razones para creer son cuestiones acerca de la evidencia, y por tanto bastante diferentes de las razones para la acción, no obstante reconocer las intenciones de un hablante al proferir *x* (preferencia descriptiva), tener una creencia para

---

<sup>583</sup> El niño no necesita distinguir, de hecho aprende a distinguir porque el caso paradigmático es el de una aserción estándar por parte del adulto. Si así no fuera, según los términos reidianos expuestos en el *Inquiry*, no podría aprenderse un idioma.

<sup>584</sup> “Meaning”, p. 221.

creer que tal y tal, es al menos bastante parecido a “tener un motivo para” aceptar tal y tal. Las decisiones “qué es el caso” [decisions “that”] parecen implicar decisiones “de que se dé el caso” [decisions “to”] (y esta es la razón por la que podemos “rehusar creer” y también “ser obligados a creer”)<sup>585</sup>.

No basta con que el hablante tenga la intención comunicativa relevante, tampoco que el hablante se emplee en que esta intención comunicativa tenga efecto en la parte del oyente, sino que la intención del hablante debe, en expresión de Grice, caer de alguna manera bajo el control del oyente (“within the control of the audience”), debe ser algo más que una causa, es decir, debe jugar el papel de evidencia. Quizás la expresión de Grice no es del todo afortunada y estaría más claro decir que debe ser captada por el oyente, esto es, que debe caer no tanto bajo su control como dentro de su alcance. Pero en cualquier caso sí queda claro a lo que apunta Grice: no basta que la intención del hablante ayude a constituir el significado no natural ni tampoco con que pretenda que el oyente capte el significado y comprenda lo que se ha dicho, la intención tiene que ser captada como tal por el oyente y constituir no tan solo un elemento que *produzca* en el oyente la creencia de que el hablante ha proferido algo, sino una razón para creer en lo dicho por el hablante.

Es la intención del hablante lo que le permite al oyente decir que tiene una razón para creerle, en el esquema de Grice. Esto mismo es así en el esquema, paralelo al de Grice y visto anteriormente, de Anscombe, pues es la intención del hablante lo que le permite al oyente decir que cree *al* hablante, y entonces podemos hablar de confianza, y no meramente creer lo que el hablante ha dicho sobre la base de una evidencia ajena a la aserción (v. gr. es un mentiroso que se equivoca al decir algo y termina diciendo la verdad). Es por tanto la intención la que proporciona la evidencia en ambos casos. Sin esa intención no tendría sentido decir que creo algo porque me lo ha dicho tal persona, el hablante, o que confío en él para la verdad de lo que me ha dicho.

---

<sup>585</sup> “Meaning”, p. 221.

Y esto mismo es lo que detecta Reid. El oyente necesita distinguir entre testimonio y juicio, porque necesita saberlo para operar epistémicamente de una forma u otra una vez oído algo en forma asertórica, es decir, para detectar qué grado de asentimiento debe prestarle. Esta es la razón por la que aborda el problema de la similitud gramatical entre un juicio expresado asertóricamente y un testimonio. Es por esto por lo que como buen ilustrado exprese una ligera lamentación acerca del hecho de que el lenguaje no separe lo que la razón hace, aunque con el espíritu realista y la metodología empirista que le caracteriza note que lo hacemos contextualmente, a través de “el asunto y las circunstancias”<sup>586</sup>.

Si notamos que el hablante está comprometiendo su veracidad en lo que dice, si percibimos que este es un acto de habla donde si las cosas no son como se nos cuentan podemos decir que el hablante es mendaz (y no que se ha equivocado en sus estimaciones), lo que detectamos es que estamos implicados en un acto de habla cuya norma es la verdad.

---

<sup>586</sup> Aunque Reid, a la vez y de nuevo, se muestra en este punto un precursor de debates contemporáneos. Davidson afronta la cuestión de la conveniencia de indicadores, lo que él llama el “modo [indicativo] reforzado”, para reforzar que el acto de habla es una aserción y no otra cosa. Es famosa su respuesta —muy cercana al tono de Reid al apelar al sentido común y la experiencia cotidiana— que cerró la discusión: cualquier bromista, narrador o actor imitará el nuevo tipo de modo indicativo para simular una aserción, con lo cual estaríamos en las mismas. La práctica de los lenguajes naturales (“natural” en el sentido de Davidson, opuesto a “formal”) tiene su propio repertorio variopinto de formas para distinguir la aserción propiamente dicha de actos de habla con otra fuerza. Cfr. *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 311. Aunque es otra tradición, más que la semántica davidsoniana —y a pesar de la coincidencia de este sorprendente acuerdo entre Reid y Davidson con respecto a la economía de los lenguajes naturales— la que engancha mejor con Reid. Este punto es en el que se puede conectar a Reid con el otro gran desarrollo de Grice, el estudio de las máximas conversacionales. Como dicen Bach y Harnish el contexto, al fin y al cabo, para actos de habla asertivos (ente otros) es muy complejo de determinar, sólo puede hacerse caso por caso, pero al menos se puede determinar, en términos de máximas conversacionales griceanas —que los autores de forma más reidiana llaman “presunciones conversacionales”— cómo es apropiado contribuir e interpretar en determinado contexto (*Linguistic Communication and Speech Acts*, pp. 62-63).

Por tanto, el oyente debe tener además de una disposición a la credulidad, una disposición a tasar un acto como aserción testimonial cuando se dan determinadas circunstancias, a que cuando se den determinadas circunstancias estar dispuesto a interpretar que el hablante sigue la verdad como norma del acto de habla.

Si esto es así el testimonio no es menos una operación social de la mente en el oyente que en el hablante. Lo es porque en el oyente también se daría a la hora de recibir un testimonio una referencia a otro sujeto y no sólo como origen de una preferencia sino como sujeto emisor de una aserción, es decir alguien con determinada intencionalidad comunicativa. Localizar la intencionalidad del otro — hacer que yo contenga entre mi repertorio de creencias una que él sabe que es verdadera, a que me dé cuenta de algo— es precisamente la forma en que primero se da la operación del testimonio en el oyente. Y este no es un acto diferente de tipificar tal acto como un acto de habla específico, la aserción, en el que la norma es la verdad. El grado de compromiso con la veracidad de lo dicho, el hecho de captar que el hablante está usando la verdad como norma de lo que dice, detectado a través de “el asunto y las circunstancias”, le sirve al oyente para distinguir la aserción testimonial de la expresión asertórica —sin carácter testimonial— de un juicio, esto es de un mero juicio al que se ha decidido dar expresión pública mediante una forma asertórica. El oyente sólo puede prestar asentimiento si localiza que el hablante sigue y expone como medida del éxito del acto de comunicación el acceso del oyente a determinado estado de cosas en el mundo. El hablante, por tanto, forma una parte conceptual y necesaria de la operación epistémica del oyente.

El testimonio es una operación social de la mente, un acto de habla específico, la aserción, porque la disposición a seguir la verdad como norma en el acto de la aserción actúa tanto en el hablante como en el oyente, y por tanto es irreductible a una operación individual de cada uno de los participantes en el acto de dar y recibir testimonio. En primer lugar, hay una referencia a la otra persona que entra dentro del concepto de la operación tanto para el hablante como para el oyente.

Aunque, sobre todo, en segundo lugar, porque esta referencia, tiene la forma de la intencionalidad comunicativa del hablante, la que tipifica la operación social de la mente, el acto de habla de la aserción, indicando que la norma que se sigue es la verdad, y esto mismo debe estar en la mente del oyente para pasar a operar, justificadamente, con lo proferido y convertirlo en contenido de una de sus creencias.

## **6.2. El testimonio como operación social de la mente a la luz de las tesis del *Inquiry***

La tesis del testimonio como una operación social de la mente en los *Essays* puede presentarse en continuidad con la descripción del fenómeno del testimonio hecha en la sección xxiv del capítulo VI del *Inquiry* y su interpretación, es decir una suerte de exploración de aspectos que quedaron implícitos en la obra anterior. En primer lugar que lo que Reid tiene en mente como testimonio es la aserción en su uso espontáneo, y por tanto como algo muy parecido a nuestro concepto de la aserción como acto de habla. En segundo lugar que el *principio de veracidad* es uno de los dos co-principios del testimonio porque es uno de los principios del lenguaje, del uso de los *signos artificiales*. En tercer lugar, y de modo consistente con lo anterior, que el *principio de veracidad* tiene que estar operativo tanto en el hablante como en el oyente. Y, en cuarto lugar, que su tesis sobre el testimonio como una operación social de la mente es coherente con las tesis sobre el *principio de credulidad* en el *Inquiry*.

En cuanto a lo primero, se ha visto que en los *Essays* un testimonio se corresponde para Reid con el tipo de acto de habla de la aserción, con el que el hablante expresa en público una creencia que él cree verdadera y con la que intenta completar el repertorio de creencias verdaderas de los demás. Esto no consiste es una serie disposiciones agregadas a una operación del hablante que tuviera una parte mental y otra más social. El testimonio es una operación social de la mente o acto social y esto quiere decir que hay una referencia conceptual y necesaria al oyente, por un lado. Y, por otro, que esta referencia se concreta en la intencionalidad comunicativa por parte del hablante que tipifica el

testimonio frente a otros usos. Esto está ya en el *Inquiry* pues Reid al identificar la expresión testimonial con el uso espontáneo del lenguaje permite interpretar el testimonio como el tipo de acto de habla de la aserción. Cuando Reid dice que lo que enuncia el hablante es signo de su creencia, y “produce el conocimiento en las cosas significadas”<sup>587</sup>, lo que para el hablante es compartir su creencia con el oyente, está apuntando a algo que no es la mera expresión pública de una creencia. Tiene en mente el tipo de acto de habla de la aserción. De ahí que el testimonio esté regulado por el *principio de veracidad*, y no por una mera disposición a ser preciso en lo que uno piensa o ser preciso en cómo lo articula. Si el *principio de veracidad* no es la suma de una tendencia a acertar por parte del sujeto epistémico que es el hablante más una sinceridad espontánea, tal como se ha visto que a la larga parece interpretar Wolterstorff, sino algo que gobierna su lenguaje y sus enunciados dirigidos a los demás es porque el testimonio es un acto específico donde hablante y oyente están involucrados de una forma conceptual y profunda.

En continuidad con esto está el segundo aspecto del *Inquiry* que queda mejor explicado ahora, a la luz de la tesis de los *Essays*: la tesis del *Inquiry* de que el *principio de veracidad* no es un principio que describe una disposición a la sinceridad, sino que tiene raíz lingüística, porque es el que regula el uso de los *signos artificiales*, de modo análogo a cómo el *principio de uniformidad de la naturaleza* regula la aparición de los *signos naturales*.

En el análisis del testimonio como operación social de la mente ha aparecido un aspecto en la formulación de la intencionalidad del hablante que parece extraño a la concepción semántica de Reid: el compromiso con la verdad de lo que se dice por parte del hablante. El *principio de veracidad*, en los términos semánticos con los que Reid lo formula —ser constante en el uso de un signo— y la intencionalidad del hablante —que conlleva el compromiso con la veracidad de lo que se dice— parece que son dos conceptos distintos. Mencionados al

---

<sup>587</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 192.

margen de la epistemología de Reid lo son si se considerara que el compromiso con la verdad de lo que se dice es un componente extra añadido al hecho de decir intencionadamente la verdad, y no digamos si se observa el hecho de que usar de modo constante un signo no tiene mucho que ver, de suyo, con ser veraz. Sin embargo, puede verse que no es así en los estrictos términos reidianos.

En la aserción testimonial, tal como se ha visto, se da un proceso de interpretación análogo al que se da en la percepción. El *principio de veracidad* actúa como un instinto, una disposición, que hace que la mediación de los *signos artificiales* no sea mayor problema, que el lenguaje verdaderamente sea un vehículo, un medio, permitiendo que alguien nos trasmita algo sin romper la conexión que hace que el oyente pase a la cosa significada, a darse cuenta de aquel estado de cosas que el hablante ya percibe<sup>588</sup>. Como se ha visto el *principio de veracidad* es la forma en que, *por defecto*, funciona el lenguaje. Este principio no es más que la formulación de una regularidad, una constancia (interrumpida ocasionalmente por los fenómenos violentos de la mentira y el equívoco, al contrario que la uniformidad de la naturaleza,

---

<sup>588</sup> Se pregunta Anscombe si es una cuestión de mera terminología denominar “creer a alguien” al caso en el que tras un ejercicio de cálculo (que Anscombe aclara que no es ni el caso normal ni desde luego el de los aprendices o los niños) creemos a alguien porque hemos visto que dice algo correcto y es veraz, a diferencia del caso en que tras un ejercicio de cálculo creemos lo que ha dicho alguien porque hemos visto que pretende decirnos algo falso pero él mismo se equivoca y nos dice lo correcto. Y termina el artículo diciendo que le parece que aquí hay algo más que decir sobre la prioridad de la corrección y de la veracidad, aunque todavía no lo tiene claro. Cfr. “What Is It to Believe Someone?”, p. 10. Anscombe parece apuntar, con su característico estilo que gusta dejar soterradas ciertas conclusiones fundamentales, algo que Reid deja explícito. Reid al manejar explícitamente el concepto de finalidad dejaría claro por qué en el primer caso podemos decir que creemos a alguien con una propiedad de la que no disfruta la expresión si la empleamos para el segundo caso. En el primer caso le creemos a él *como hablante*, como usuario competente de una lengua en el sentido de que usa el lenguaje para su finalidad natural: significar lo que tiene en mente y decir lo que es. El hecho de que además sea correcto en lo que piensa (se forma creencias verdaderas) es además otro aspecto de la fiabilidad natural que Reid explora, la que se deriva en los *Essays* de su concepto del sentido común.



que es invariable). Por tanto el *principio de veracidad* y la veracidad comprometida son uno y el mismo aspecto: la significación establecida por el hablante, el hecho de que el hablante use la aserción, el lenguaje, como signo en la forma descrita por Reid en la que,

[N]uestras palabras y nuestros pensamientos, y de esa manera los primeros se hacen adecuados para ser signos de los últimos, como no podría ser de otra manera<sup>589</sup>.

Y en la que las cosas dichas “producen el conocimiento y la creencia en las cosas significadas”<sup>590</sup>. Para mí como hablante, atenerme a la verdad de lo que pienso es hacerte llegar, a ti oyente, los signos que significan lo contenido en mi creencia, y no otros.

Se ha dicho antes que el término “veracidad” tiene un sentido técnico y epistemológico específico en Reid. Así lo recoge la tesis sobre el *principio de veracidad* en el *Inquiry*, que se ha analizado en el capítulo IV. La veracidad en el sentido técnico reidiano es una disposición a poner en relación los signos que usamos con nuestros pensamientos de un modo concreto. Esta forma consiste en que los signos que usamos sean expresión del pensamiento que tenemos y que sean aquellos que permitan al oyente tener el mismo pensamiento que nosotros tenemos. El *principio de veracidad*, como se ha visto en la interpretación del *Inquiry* nos predispone a usar los signos como signos de lo que pensamos, no de lo que *no* pensamos, pues como ha dicho Van Cleve, la veracidad da lugar a la conexión fiable<sup>591</sup>. Es decir, lo que el hablante hace es replicar en el nivel de la *intención comunicativa* lo que ya se da en el nivel de la *competencia lingüística*: que a un significado le siga su signo y no otro. Y esto es transmitir un pensamiento, hacer que lo que uno sabe que es verdad pase a saberlo el otro, porque el significado (en el sentido reidiano) de la proferencia del hablante, en el acto de la aserción, es no la creencia del hablante en cuanto ítem mental, sino un contenido proposicional tal como se ha

---

<sup>589</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 194.

<sup>590</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 192.

<sup>591</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 53.

visto en el análisis del *Inquiry*. Esta intencionalidad comunicativa implica seguir la verdad como norma de la aserción.

Una de las tesis más sorprendentes del *Inquiry* es que Reid enraíza la veracidad en aspectos lingüísticos. Hume en su *Enquiry* capta que debe basar la veracidad en algo que no sea puramente epistémico, pues si no, no puede dar cuenta del fenómeno de la *dependencia de largo alcance*, a menos que dijera que nuestras creencias están infundadas, en un sentido en que está claro que no le interesa a Hume. Hume la termina basando en un aspecto psicológico: su concepto de veracidad es una constante psicológica. Es obvio que una constante psicológica no puede ser un fundamento, ese es el hecho a explicar, y no puede figurar como premisa en un razonamiento cuya conclusión debe ser la descripción de esta misma constante psicológica. Reid en cambio la termina basando en aspectos lingüísticos, en la propia naturaleza del lenguaje, pero sin dejar de conectar estos aspectos a nivel epistemológico. Reid no constata simplemente una propensión a la veracidad, que el niño detecta y que le permite aprender un lenguaje. Reid constata esta disposición y la basa en el hecho de que la verdad es aquello para lo que está hecha la mente humana, y por tanto el lenguaje. Por eso Reid dice que los signos están para significar, no para indicar aquello que no significan.

Reid habla de la conexión entre signo y significado de una forma que para los oídos contemporáneos reúne dos sentidos diferentes: uno semántico, y otro que se mueve en un nivel más epistemológico o pragmático. Los hablantes usan los mismos signos para los mismos significados, por un lado, y, los hablantes usan los signos para indicar lo que piensan. Esta conexión no está clara a menos que, tal como se dijo en el análisis del *Inquiry*, se lea el uso implícito del concepto de intención comunicativa, de tal modo que puede explicarse por qué el *principio de veracidad* es tanto el principio del *lenguaje artificial* como uno de los co-principios del testimonio. El *principio de veracidad* consiste en la disposición a usar los mismos signos para los mismos significados, y esto a todos los niveles: tanto en el de la competencia lingüística como en el de la intención comunicativa. No hace falta ningún supuesto —a la manera de Davidson, como hace Coady— del

tipo de que los hablantes de un lenguaje deben ser veraces la mayor parte del tiempo para conectar los niveles semánticos y epistémicos, significado y verdad. Basta con que el hablante tenga la disposición natural a ser constante y regular en el uso de un signo para un significado en los dos niveles: el uso que hace un hablante competente de un idioma y el uso en el nivel de la intención comunicativa, que lo que exprese sea signo de lo que piensa. Para el oyente, por defecto, no debe haber diferencia entre entender lo que está expresado y conocer lo que está expresado<sup>592</sup>.

Esto queda más claro con la interpretación de la tesis de la veracidad en los *Essays*. La veracidad es un compromiso por parte del hablante. Esto quiere decir que el hablante tiene determinada intención comunicativa, y que por tanto inicia un acto de habla, la aserción, que tiene una norma fundamental, la verdad, con el propósito de que así lo reconozca el oyente.

La verdad es norma de la aserción en dos sentidos. Un primer sentido es que la aserción verdadera es el tipo o paradigma de la aserción, aquel mediante el que aprendemos en qué consiste una aserción. La filosofía del lenguaje, en el nivel pragmático, estudia los diferentes tipos de actos de habla asertóricos y la tipología de intenciones comunicativas a partir del analogado principal: una aserción verdadera expresada con la recta intención de dar a conocer algo al oyente —que típicamente es lo expresado en el propio enunciado del hablante— de un modo muy parecido a cómo la lógica estudia, en el nivel semántico, los diferentes sentidos de la predicación midiendo a

---

<sup>592</sup> Como se ha mostrado en el capítulo IV, Reid es consciente de la diferencia entre entender un lenguaje y conocer mediante lo que está expresado en un lenguaje. Para Reid el *sentido* lo proporciona la simple aprehensión o concepción, la *verdad* la operación que va más allá y que supone la anterior, el juicio. En este punto de la presente investigación se puede decir que es al menos operativamente, en el nivel pragmático, en el acto de habla, cuando para el oyente no debería haber distinción. Más adelante se verá que Reid sostiene que el ser humano tiende a hacer juicios, evita la suspensión del juicio, y que, por tanto, aunque quepa distinguir entre comprensión y conocimiento, también en el nivel epistémico, de modo natural, tienden a ir juntos.

qué distancia están los usos análogos, los casos de falsedad y ficción, de una proposición verdadera, que actúa como principal análogo. Siguiendo el estilo reidiano, podemos decir que esto es así en las ciencias porque en nuestro aprendizaje individual lo es también. Aprendemos el uso de la aserción a partir de su tipo: la aserción verdadera. El resto son complicaciones sobre el mismo.

Hay un segundo sentido en el que la verdad es norma de la aserción, y es que, descriptivamente, la regla que un hablante sigue es usar antes la aserción verdadera que la no verdadera<sup>593</sup>. Esto explica que nos comuniquemos con facilidad y que un lenguaje se tenga en pie. Y esta es la base sobre la que la fiabilidad por defecto del testimonio

---

<sup>593</sup> Este es el sentido que más interesa a la filosofía del lenguaje, la epistemología, etc. El asunto es complejo y la bibliografía al respecto es inmensa y creciente. No hace falta discriminar entre el amplio abanico de posiciones que se ofrece hoy en día sobre en qué sentido la verdad es norma de la aserción. Pues las consideraciones de Reid son muy generales y pueden encajar con una postura u otra. Lo que sí permite Reid es implícitamente desechar las teorías de la aserción más liberales y más restrictivas, las que ponen como norma tan sólo la creencia del hablante y no la verdad, y las que ponen como norma el conocimiento y no la verdad, respectivamente, pues estas alternativas lo son sobre la base de una relación entre creencia, verdad, justificación y conocimiento, heredera del planteamiento *Justified True Belief (JTB)* en el que Reid no encaja. Reid además permite, esta vez explícitamente, desechar automáticamente cualquier teoría de la aserción, que defienda que su norma sea bien la verdad, el conocimiento o cualquier componente epistémico, pero que no vea ningún problema en que los hablantes hagan aserciones a sabiendas de que es falso lo que dicen. Reid es muy claro en este aspecto: “Truth is always uppermost, and is the natural issue of the mind. It requires no art or training, no inducement or temptation, but only that we yield to a natural impulse. Lying, on the contrary, is doing violence to our nature; and is never practised, even by the worst men, without some temptation” (*IHM*, VI, xxiv, p. 193; véase también *EAP*, III (3ª), viii, p. 189). Contra este tipo de teorías cabe esgrimir el argumento reidiano de que su propio proyecto de indagación y exposición teórica queda, en cierto sentido, en entredicho a causa de sus propios postulados. Para un catálogo de las diferentes posiciones con respecto a la norma de la aserción puede verse M. Weiner, “Norms of Assertion”, *Philosophy Compass*, 2:2 (2007), pp. 187-195. Este asunto ha sido puesto en relación al fenómeno del testimonio recientemente por Goldberg, *Assertion: On the Philosophical Significance of Assertoric Speech*, esp. cap. 3 y por R. McKinnon, *The Norms of Assertion: Truth, Lies, and Warrant* (Houndmills: Palgrave MacMillan, 2015).

está asentada. Reid suscribe todo esto, pero, además, lo que hace es conectar profundamente el primer sentido con el segundo. El mismo tipo de regularidad es la regularidad que aprendemos cuando aprendemos un lenguaje, la regularidad en la que nos empleamos cuando hablamos, y la regularidad en la que descansa nuestra credulidad cuando aprendemos cosas de los demás. Reid demuestra tener una concepción semántica del conocimiento y profundamente realista: para él no hay tanta distancia entre conocer el sentido de una proposición y acceder a su referencia, su valor de verdad, pues conocer es interpretar signos. Como se vio en el capítulo V a la hora de medir el alcance del *principio de credulidad* y la tesis de la *regla por defecto*, los oyentes, de hecho, no comprenden lo que oyen y luego examinan si es verdad o no. Los oyentes, si no disponen de rutas alternativas a la referencia (otras evidencias) se creen lo que les cuentan tan pronto lo comprenden.

El oyente está legitimado en hacer esto porque el hablante ha adquirido un compromiso. Reid puede hablar de compromiso (“to pledge”), porque el hablante *indica* al oyente lo que son las cosas, hace que el oyente interprete que lo está involucrando en el acto de la aserción, este tipo de indicación o signo, y por tanto muestra que se atiene como hablante a una norma, la verdad, o, si se quiere que el tipo de acto social, o acto de habla, en que le involucra como oyente es el tipo en el que el uno sigue la verdad como norma de lo que se dice. Por esto si las cosas no son así, si no ha seguido la verdad como norma de la aserción, se le puede reprochar: no ha mediado entre el signo y el significado.

Y esto indica el tercer aspecto del *Inquiry*, en especial de la interpretación que se ofrece en la presente investigación, que queda más perfilado a la luz de los *Essays*: el *principio de veracidad* es uno de los dos co-principios del testimonio tanto para el hablante como para el oyente.

Se vio en la interpretación del *Inquiry* que la aserción debe estar regulada por el *principio de veracidad* tanto en relación al hablante como en relación al oyente. Tanto en relación al que pronuncia la

aserción, que tiende naturalmente a decir lo que piensa, es decir a usar la aserción como signo de lo que tiene en mente, de lo que capta su perspectiva; como en relación al que la recibe, que tiende a interpretar lo que dice el hablante como signo de lo que el hablante tiene al alcance de su perspectiva. Dentro del esquema de la concepción semántica el *principio de veracidad* se corresponde en el oyente con la concepción de lo significado.

Por otro lado, se vio que el *principio de veracidad* no es una inevitable disposición a ser virtuosamente sincero, sino que es el propio principio que regula el lenguaje. El *principio de veracidad* aporta regularidad en el uso de signos para un significado tanto en el nivel de la competencia lingüística como en el de la intención comunicativa. Aspecto que, tal como se acaba de ver, está presente en los *Essays*.

Es esta misma regularidad, el *principio de veracidad*, la que permite al oyente hacer la misma conexión entre signo y significado que el hablante. Las conexiones entre signo y significado son fiables para el oyente porque el hablante es regular en ellas. En el oyente debe operar otro principio junto con el *principio de credulidad*: sólo hay credulidad si previamente hay veracidad, de la misma forma que sólo es posible la inducción si previamente hay uniformidad en el curso de la naturaleza. Dentro del esquema de la concepción semántica: no podemos creer en la existencia de lo significado si no tenemos una concepción de lo significado, si al presentarse el signo (la *preferencia* de un guardia de tráfico que me dice que voy en sentido contrario, las *sensaciones* visuales cuando vemos el sol salir por la mañana) no entendemos qué es lo que captamos. Por esto el *principio de veracidad* no debe estar sólo en el hablante, sino en el oyente, pues si no su credulidad no estaría fundada. De esta forma, y tal como se analizó, el principio hace que el hablante para el oyente no sea un mero centro de emisión de preferencias, sino alguien que le indica cómo es el mundo, indicio que el oyente sigue si no tiene una ruta previa (o que sigue si la que tiene es compatible con la nueva que le proporciona el hablante) a la realidad, otras evidencias. Para el hablante no hay ninguna diferencia entre hacer que los signos que usa, su expresión asertórica, sean signos

de lo que verdaderamente piensa, y contarle la verdad al oyente. Y exactamente igual para el oyente, para el oyente no hay diferencia entre comprender que lo que el hablante dice es lo que de hecho piensa y captar que el hablante le está contando algo (que él hablante cree que) es verdadero.

Si el *principio de veracidad* opera en el oyente sugiriéndole (en el sentido reidiano de *suggestion*) que el tipo de expresión hecha en tales y tales circunstancias es de una creencia que el hablante tiene por verdadera, parece ser entonces que es también el *principio de veracidad* operando *en el oyente* el que ayuda al oyente a *tipificar el acto de habla como una aserción*, y a *localizar la intencionalidad del hablante*.

El signo empleado por el hablante, el enunciado de la aserción, debe ser percibido por el oyente —Grice y Anscombe prescriben en sus tesis respectivas que la intención debe ser percibida por el oyente— de tal manera que “por el asunto y las circunstancias”<sup>594</sup> pueda interpretar que la forma lingüística en indicativo está empleada en el sentido de una aserción testimonial y no en el sentido de un juicio. Así el oyente puede tipificar el acto de habla que inicia el hablante, percibe la indicación de que se atiene (se compromete) a la verdad de lo que afirma, y sigue esta misma norma: no toma por falso lo que dice el hablante. De esta forma se puede ver que en los *Essays* el *principio de veracidad* es también un principio para el oyente. Tomar, por parte del oyente, la verdad como norma de la aserción, o, dicho en términos reidianos, percibir el compromiso de la verdad de lo que se dice por parte del hablante, es percibir que el hablante está conectando un signo con su debido significado, lo que realmente piensa que es verdad.

Pero si la posición de Reid en los *Essays* puede verse como un desarrollo de su posición en el *Inquiry* con respecto al *principio de veracidad*, no lo es menos con respecto al *principio de credulidad*.

---

<sup>594</sup> En sentido estricto esto sólo es necesario una vez avanzado el proceso educativo, pues la aserción, como se ha visto, es para Reid el caso paradigmático de expresión lingüística. La tipificación como aserción se da en el oyente por la ausencia de signos *a contrario*, más bien, es decir por la ausencia de signos que indiquen que la expresión oída por el oyente no es una aserción normal.

Aunque, como se verá más adelante, Reid sitúa el análisis de la credulidad en los *Essays* en su teoría de la evidencia y en su detalle de los principios del sentido común, debe mencionarse, por ahora, cómo su tesis acerca del testimonio como una operación social de la mente es compatible con las tesis del *principio de credulidad* en el *Inquiry*.

El hecho de que el hablante compromete su veracidad significa que también en el contexto de los *Essays* la credulidad no es un fenómeno que corresponda a un automatismo natural, corregible mediante el ejercicio posterior de la racionalidad, sino que es de hecho un ejercicio concreto de mi racionalidad como oyente. Cuando creo de modo inmediato lo que alguien dice o cuando el niño lo hace, lo hace sobre evidencias, y esta es básicamente en el testimonio la intencionalidad comunicativa del hablante. La intencionalidad del hablante captada por parte del oyente marca toda la diferencia para el oyente, pues proporciona la base para la justificación de su creencia, al poder tasar la proferencia del hablante como el tipo signo que debe interpretarse como una expresión que indica que se da un estado de cosas, el que ambos captan. En la parte del oyente el testimonio es una operación mental irreductiblemente social, puesto que consiste en un tipo de obtención y justificación de sus creencias que no se puede hacer de manera individual. Es en este sentido fuerte en el que Reid es un anti-reduccionista con respecto al testimonio. No en el sentido en que la procedencia de nuestras creencias tiene en gran parte un origen social —la *dependencia de largo alcance*, cuyo reconocimiento es mérito de Hume— sino en el sentido de que las garantías racionales para estas creencias no se pueden reducir a ningún tipo de evidencia en el que el hablante sea prescindible. Es por esta razón por la que Reid aclara que tanto para el que proporciona como para el que recibe testimonio, el testimonio es una operación social de la mente.

La posición de Reid en el *Inquiry* acerca de la inclinación natural que tenemos a la creencia (la vigencia operativa del *principio de credulidad*) es clara:

Si no fuera así, ninguna proposición pronunciada en el discurso sería creída, hasta que no fuera examinada y probada [tried] por la razón, y



la mayoría de los hombres serían incapaces de encontrar *razones para creer* la milésima parte de lo que se les ha contado<sup>595</sup>.

Reid está pensando en términos de justificación: estamos justificados en creer por defecto. No es condición necesaria tener una evidencia positiva para creer un testimonio, y sí es condición necesaria tener evidencia negativa para no creerlo. Es preciso encontrar las razones si el principio de credulidad no es sólo un hábito, una inclinación natural por justificar, sino un principio de nuestra racionalidad.

Si la analogía del testimonio con la percepción proporciona a Reid sus rendimientos en el *Inquiry* de modo particular en el aspecto común de ambos canales, es en los aspectos en que difieren lo que proporciona rendimientos en los *Essays*<sup>596</sup>. El componente social irreductible que tiene el testimonio, el hecho de que es una operación social de la mente, que se concreta en el caso del testimonio en la intencionalidad del hablante y su compromiso con la verdad de lo dicho, es el hecho de que la aserción testimonial es un signo concreto. Este elemento es la pista de despegue que proporciona la justificación de las creencias basadas en el testimonio, aquello que permite despegar al *principio de credulidad*, es decir aquello que hace necesario que la justificación de las creencias testimoniales sea *sui generis* e irreductible a una justificación provistas por el propio individuo. Para el oyente el testimonio del hablante es ya un tipo de evidencia para la propia creencia testimoniada, no tiene que buscar otra evidencia por cuenta propia —a menos que ya disponga de evidencia *a contrario*. Es una evidencia *sui generis*.

---

<sup>595</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 194 (el énfasis es mío).

<sup>596</sup> Aunque tampoco falta en los *Essays* atención en aquello en lo que son similares. Dice Reid a la hora de distinguir operaciones como “pensar”, “percibir”, etc.: “In a word, perception is most properly applied to the evidence which we have of external objects by our senses. But as this is a very clear and cogent kind of evidence, the word is often applied by analogy to the evidence of reason or of testimony, when it is clear and cogent”, *EIP*, I, i, p. 23.

El oyente no localiza un supuesto compromiso especial con lo dicho por parte del hablante, de tal manera que una vez localizado el compromiso, una evidencia especial, fuera racional proceder a la generación, justificada, de la creencia propia. Para el oyente basta comprender que lo que se ha dicho no es un juicio (o una consideración o una cita, o cualquier expresión asertórica, dentro de un acto de habla o no, que no sea la aserción en su caso estándar) sino una aserción para proceder completamente del signo a lo significado, de la preferencia ajena a la captación de la realidad. Para mí como oyente aceptar que lo que tú dices es verdad es pasar del signo al significado, de lo que tú expresas a lo expresado. Reid habla de compromiso del hablante porque lo que quiere decir es que ambos, hablante y oyente, saben que lo que se ha puesto en juego es la verdad, que están implicados en un acto social cuyo criterio para medir su éxito es la verdad de lo dicho. En términos contemporáneos, y tal como devuelve la comparación con las tesis de Grice y Anscombe, Reid piensa que el testimonio es de suyo fiable porque la verdad es norma de la aserción.

El *principio de credulidad* es racional porque los hablantes cuando hacen una aserción se comprometen con la verdad de lo dicho, así lo perciben los oyentes y ellos mismos siguen la norma del hablante. El *principio de credulidad* es racional porque la verdad es norma de la aserción. Es esta la principal aportación de Reid a la epistemología del testimonio, no tanto que encaje o no en una etiqueta contemporánea como anti-reduccionista, ni que haya localizado los problemas que suscita el reduccionismo humeano, sino el descubrimiento de que la verdad es la norma de la aserción, y que por tanto *la búsqueda de un fundamento para la creencia del oyente no tiene por qué buscarse original y necesariamente en elementos ajenos al propio acto de habla.*

De esta forma se puede decir que el compromiso de veracidad del hablante, el hecho de que inicia un acto de habla en el que la verdad es norma, funciona para el oyente de una manera muy parecida a cómo funciona para un sujeto epistémico la evidencia. Se puede establecer un paralelismo entre el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad* tal como se dan en el oyente. En ambos hace falta un signo positivo que

indique que no se trata del caso estándar, o por decirlo en términos reidianos, naturales. Por defecto, y en ausencia de un signo concreto en el contexto, si alguien me dice algo, es una aserción, y está diciendo algo que él cree que es verdadero; y, por defecto, y en ausencia de un signo concreto —una evidencia *a contrario*— si alguien me dice algo, eso es verdad. Uno capta lo que dice el hablante y, *eo ipso* si no dispone de ningún indicio que le señale que el hablante no está siguiendo la verdad como norma, captará que él cree que lo que dice es verdad, y si uno no dispone, además, de ningún indicio que le señale que lo que comprende que cree el hablante no es verdad, captará que lo que dice es verdad.

Antes de pasar a analizar este último aspecto, la condición única y específica de la evidencia testimonial, es importante señalar dos aspectos que se derivan del carácter inherente y conceptualmente social del fenómeno del testimonio, tal como se ha estudiado en la presente investigación. Estos dos aspectos son los siguientes. El primero es que en Reid no se reduce tampoco el testimonio a ningún tipo de otra operación social de la mente, en concreto a una pseudo-promesa o declaración garantizada o asegurada (“assurance”). Esto es importante para perfilar con claridad que en Reid el compromiso de verdad no es extraño a la intención comunicativa, sino que está contenido en ella, se deriva de la naturaleza del lenguaje. El segundo consiste en lo siguiente. Hay un aspecto inherente a las operaciones sociales de la mente y esta es la confianza (“trust”), que como señala Hintikka, en el pasaje citado arriba, es esencial para comprender el fenómeno de la transmisión testimonial. Esta confianza que se da en las operaciones sociales de la mente, específicamente en el caso del testimonio como una disposición del oyente a formarse una creencia con fundamento, es en Reid básica y no derivada.

Aunque ya se ha indicado que el compromiso con la veracidad por parte del hablante no es un componente añadido al acto de testimoniar, sino la expresión de su regla básica, un análisis más detallado puede contribuir a ver la ventaja de Reid sobre la actual corriente, dentro de la epistemología del testimonio, denominada la

*visión de la declaración garantizada* (“Assurance View”). Aunque el testimonio tiene afinidades con otro acto de habla, la promesa — también para Reid una operación social de la mente— en el esquema de Reid no se puede reconducir la fiabilidad del testimonio a otro tipo de acto diferente del testimonial<sup>597</sup>. En el esquema de Reid no puede procurarse que la legitimación venga por parte de un compromiso, en el sentido fuerte arriba señalado de un componente extra, tácito o implícito entre hablante y oyente. Reid lo deja claro ya en el *Inquiry*, y a la hora de definir el principio de veracidad:

Hay, por lo tanto, en la mente humana, una anticipación temprana, ni derivada de la experiencia, ni de la razón, *ni de ningún pacto o promesa*, de que nuestros semejantes usarán los mismos signos en el lenguaje cuando tienen los mismos sentimientos<sup>598</sup>.

---

<sup>597</sup> La *visión de la declaración garantizada*, sostiene, a la postre que credulidad del oyente no se basa en ningún tipo de evidencia, es por esto que se analizará en el capítulo siguiente, el VII, en el que se trata del concepto reidiano de evidencia testimonial. Basta señalar aquí que no se puede reducir el testimonio a otra operación social de la mente. Véase *infra*, cap. VII, n. 38, para ejemplos de defensas contemporáneas de la justificación testimonial en términos de la *visión de la declaración garantizada*.

<sup>598</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193 (el énfasis es mío). Aunque resulta plausible su argumento de que no pueden existir pactos o promesas antes de tener un lenguaje, su afirmación de que “ningún hombre de sentido común pensó alguna vez en tomar la propia palabra de alguien a favor de su propia honradez, y, sin embargo, damos por garantizada su veracidad cuando nos apoyamos en su palabra o promesa” (p. 192), no es un argumento válido. En primer lugar porque lo primero no es verdad. Parte del juego de lenguaje de hacer promesas es utilizar expresiones como “¿de verdad, me lo prometes?”, “no me la jugarás ¿no?”, “¡es una vergüenza que Vds. pidan conformidad de mis cheques al banco!”, que hacen precisamente eso, prometer que uno se comportará honradamente y, por tanto, que uno cumplirá la otra promesa, la básica (asunto distinto es el beneficio que pueda generar, más allá del persuasivo, o de si se corresponde con una promesa real o no). Y, en segundo lugar, porque del hecho de que alguien pueda prometer sin que le hagamos dar testimonio verbal de su honradez no se sigue, de esto mismo, que tenga que haber una confianza instintiva. Reid parece querer apelar en este pasaje a un hecho que ya ha expuesto en relación al testimonio y que parece que para él tiene un aspecto análogo con la promesa. Antes de que

Como se ha visto Reid no deja en el aire el vínculo epistémico que debe haber entre el hecho de que la forma de tasar un acto de habla como la aserción es localizar si el criterio del éxito de este acto de habla es la verdad y el compromiso por parte del hablante en el caso del testimonio: ambos son uno y el mismo aspecto a la luz de la concepción semántica de Reid.

---

aprendamos a pedir pruebas de un testimonio al testigo, o de que aprendamos a pedirle garantías de su compromiso a alguien que realiza una promesa, damos crédito intuitivo a los testimonios y a las promesas. No tenemos pues, al principio de nuestra educación, la necesidad ocasional que luego tenemos de pedir testimonio formal o promesa formal a nuestros congéneres. Reid parece confundir esto último con algo que en el segundo episodio de nuestra formación de creencias no tiene lugar en verdad: alguien que diera el aval del propio contrato que él mismo firma, que firmara él mismo el certificado de autenticidad de la antigüedad que él vende o que prometiera cumplir una promesa como garantía de la misma. Su contrapartida en el ámbito del testimonio sería algo así como decir a continuación de atestiguar algo “y créetelo, porque es verdad” como prueba de la verdad del testimonio. Esto no tiene que ver con los casos anteriores, que en el caso del testimonio componen el acto de habla de la *aseveración*, un acto de habla de la familia de la aserción, y que tiene su contrapartida en el caso de la promesa. Y aun así decir que lo que decimos es verdad y que nos comprometemos con ello también puede tener su función. Puede tenerla como fuerza expresiva o retórica. Así es por ejemplo el caso de los códigos de comunicación publicitarios y comerciales (“confíe en nosotros”) o informativo (como en los nombres de los periódicos: “Pravda”, “El Herald”, “The Guardian”).

Geach ha estudiado este fenómeno desde el otro punto de vista, el de alguien que afirmara que *no* es infalible: “Again, if an authority admits to be fallible, it is fallible; one that claims to be infallible *may* be so. But a claim to infallibility carries commitments. An authority must, for one thing, insist on veracity if it would claim infallibility. [...] Only if the teaching is that a witness of the truth must *never* betray the truth, whatever the consequences, can we think that the issue of the teacher being infallible is judicable at all”, *The Virtues*, p. 36. Por tanto se podría decir que *no comprometerse* con la verdad de lo dicho por parte del testigo es *condición suficiente*, para cualquier testimonio, de que el propio testimonio *no* es una evidencia inmediata de la verdad de lo que se dice. Mientras que comprometerse con la verdad de lo dicho es *condición necesaria* para el caso especial en que uno quiera calificar el propio testimonio como procedente de una fuente de una autoridad infalible o incluso (yendo más allá de Geach) especial o generalmente fiable.

Sin embargo, Reid sí emplea la expresión compromiso, al decir que “[e]n el testimonio un hombre compromete [pledges] su veracidad por lo que afirma”<sup>599</sup>, para así diferenciar testimonio y juicio, lo que justifica el fenómeno sobre el que Anscombe quiere llamar nuestra atención: los reproches que hablante y oyente se pueden hacer si uno no ha sido veraz o el otro ha sido incrédulo, obstinado, obcecado o contumaz<sup>600</sup>. Para que esté justificado el reproche debe haber un tipo de acuerdo, pacto o convenio, tácito, al menos, si no, no tiene sentido que pueda haber reproches. Pues bien, se puede decir que Reid no necesita postular ningún pacto, convenio o promesa de veracidad por parte del hablante en el acto de aserción porque este ya hay uno establecido: la convención a la que deben su ser los signos artificiales. Reid deja claro en el *Inquiry* que los signos naturales significan por naturaleza, los artificiales por una convención. Y dado que la veracidad es para Reid la regularidad entre signo y significado, lo que Reid entiende por compromiso es que el hablante por naturaleza respeta la convención que origina los signos artificiales, la que asigna un significado a un signo. Esto sería poco en términos contemporáneos, pues se podría decir que esto es pedir simplemente que los hablantes no profieran sinsentidos y respete la sintaxis y la semántica del idioma que hablan, sin embargo, Reid parece tener en mente que lo que los hablantes hacen al seguir la verdad como norma de la aserción es respetar la institución pública del lenguaje. Los hablantes, salvo en el caso violento de la mentira, hacen uso del lenguaje para aquello para lo que el lenguaje se establece, indicar, señalar, la realidad, lo que son las cosas.

Es verdad que a veces los reproches pueden estar justificados no si se ha establecido un convenio entre hablante y oyente, sino también en los casos en los que se da el fenómeno de la confianza mutua. La

---

<sup>599</sup> *EIP*, VI, i, p. 407.

<sup>600</sup> Como se ha señalado, Reid también llama la atención sobre este fenómeno en los *Essays on the Active Powers of Man*, donde sí lo estudia en términos de derechos y obligaciones, y emplea la expresión “buena fe” en el sentido tanto testimonial como relativo a la promesa o contractual. En el contexto del estudio del fenómeno de la promesa es comprensible que acerque los dos fenómenos. Véase *supra*, n. 36.

mentira puede ser objeto de reproche no sólo si se ha pactado que no se va a decir nada falso, sino también en el caso de que hablante y oyente hayan desarrollado una *actitud* de confianza. La actitud de confianza tiene aspectos que caen del lado epistémico, los contenidos doxásticos de los individuos, y otras que caen más del lado práctico, pues no es un fenómeno ajeno a la promesa o a estar en disposición de prometer. No obstante, está claro que es un fenómeno diferente de tener ciertas creencias y diferente de haber realizado un pacto. El ejemplo de Reid del niño que se fía de su niñera deja claro esto<sup>601</sup>. Este es el segundo aspecto que resta por señalar tras el estudio del testimonio como una operación social de la mente. Más adelante en la presente investigación, se diferenciará claramente a Reid de las *epistemologías de la autoconfianza* (“self-trust”), una corriente epistemológica que incluye también una postura concreta sobre el testimonio, pero que, sobre todo, ha sido impulsada por intérpretes muy autorizados de Reid. Para esta corriente es posible reducir la racionalidad de la disposición a confiar en los demás a la ineludible confianza en las capacidades propias. Con este fin se profundizará en el concepto de confianza antes mencionado, pues si las operaciones sociales de la mente no son una aplicación de las operaciones solitarias de la mente, sino que son de suyo y naturalmente sociales, entonces en las operaciones sociales de la mente están involucradas disposiciones que son inherentemente sociales, una de ellas la confianza, cuya racionalidad no puede reducirse a la racionalidad de alguna disposición individual.

---

<sup>601</sup> Aunque se ha señalado la importancia de que el niño capte que los adultos son seres inteligentes, Reid no prescinde de la noción de confianza o la reduce a esta creencia. Justo antes del ejemplo de la niñera que se ha comentado en este capítulo dice: “Our social intellectual operations, as well as our *social affections*, appear very early in life, before we are capable of reasoning; yet both suppose a conviction of the existence of other intelligent beings” (*EIP*, I, viii, p. 69, el énfasis es mío). La confianza contiene un componente doxástico, pero no coincide con él, es un “afecto social” específico. Véase, también con el ejemplo de la niñera, *EIP*, VI, v, p. 482.





## Capítulo VII

### La irreductibilidad de la evidencia testimonial

El primer aspecto relevante de la epistemología de Reid en los *Essays* para el estudio del fenómeno del testimonio es la clasificación de la actividad de dar y recibir testimonio como una operación social de la mente. El segundo aspecto de los *Essays* relevante para caracterizar la postura reidiana es un desarrollo de una tesis también sostenida en el *Inquiry*: hay diferentes tipos de evidencia y un tipo no se puede reducir a otro.

El testimonio ajeno no es sólo un procedimiento por el que uno obtiene muchas de sus creencias, que potencialmente pueden estar justificadas y ser racionales, y, por tanto, aumentar el conocimiento de cada uno. En este aspecto del testimonio, que es fuente muy principal de creencias, pueden estar de acuerdo tanto reduccionistas como anti-reduccionistas, pues basta con prestar atención al fenómeno que se denomina en la presente investigación *dependencia de largo alcance*, y que ya Hume reconoce con su característico sentido de la observación. Reid en el *Inquiry* no sólo se muestra anti-reduccionista con respecto a la generación de creencias sino con respecto a la justificación<sup>602</sup>. Con

---

<sup>602</sup> De los tres componentes del análisis contemporáneo para el conocimiento, dentro del esquema *Justified True Belief (JTB)*: creencia verdadera justificada, es posible adoptar una postura reduccionista para casi todos sus componentes. Con respecto a la justificación, para el caso testimonial, en la presente investigación se estudia el caso paradigmático, el humeano. El reduccionismo general con respecto a la verdad —la postura de Geach descrita en el capítulo II es una reacción contra el intento de reducción de la condición de verdadera de una proposición a la de asertibilidad justificada— tiene su repercusión en el caso de la verdad adquirida testimonialmente. Sin embargo, no es fácil encontrar reduccionismo, para el caso del conocimiento testimonial, con respecto al componente de la creencia. Nadie dice, en sentido estricto, que toda creencia que obtengamos por la vía testimonial, pueda obtenerse por otra vía, pues el procedimiento de generar creencias mediante lo que nos cuentan es en muchos casos insustituible, hay creencias que sólo podemos adquirir testimonialmente. El

respecto a la justificación de las creencias de origen testimonial Reid es anti-reduccionista. Con esto Reid muestra que piensa que el testimonio es fuente de conocimiento en sentido estricto: no sólo es un canal por el que se transmiten creencias, es que además puede servir de fundamento de las mismas.

El testimonio ajeno es, pues, también fuente de evidencia. Lo es en dos sentidos. Hay un sentido secundario —no menos importante— según el cual las creencias que uno tiene, no formadas mediante un procedimiento testimonial, pueden tener como evidencia otra creencia que sí procede de una fuente testimonial como parte necesaria o no de su justificación. De este modo yo puedo tener más garantizado mi *recuerdo* de que la bolsa se desplomó el año pasado por estas fechas si además me lo corrobora un ejemplar del periódico de esas mismas fechas, o los registros de la propia bolsa. De la misma forma, mi *deducción* de que dados los datos de los que dispongo la bolsa se desplomó el año pasado por estas fechas puede estar corroborada por el testimonio de un corredor el año pasado, que vivió el desastre en primera persona. Este sentido es secundario porque supone que la creencia que me sirve como evidencia es de hecho ya racional, si no, toda la labor de garantizar la creencia originada por mi recuerdo o mi razón es vana.

Sin embargo, hay un sentido más primario en el que el testimonio ajeno es fuente de evidencia. El testimonio ajeno es fuente de evidencia, en el caso estándar, para las creencias que proceden de esta vía. El periódico del año pasado, el registro de la bolsa o el testimonio del corredor de bolsa me informan o me cuentan algo, y es racional que yo pase a creerme aquello que me cuentan, pues cada creencia de que  $p$  que he formado a través de ellos tiene como evidencia a su favor el hecho de que son ellos los que me han contado que  $p$ . La tesis de Reid en el *Inquiry* es que esta evidencia funciona en ausencia de evidencia  $a$

---

caso típico es el de las creencias con respecto al pasado, pues, exceptuando a Bruto y a sus secuaces, que César haya sido asesinado en el senado los Idus de marzo sólo se puede saber si nos lo cuenta alguien. Incluso los procedimientos inductivos (o abductivos) del arqueólogo tienen un componente testimonial.

*contrario*, lo que se ha denominado la tesis de la *regla por defecto*. La disposición natural de la mente humana es creerse lo que a uno le cuentan, en ausencia de cualquier evidencia previamente disponible que contradiga lo que a uno le cuentan. Las aserciones de los demás están probadas por la ausencia de evidencia contraria. Si esto es así, entonces hay un tipo de evidencia específica que es la testimonial. Este es uno de los componentes esenciales del anti-reduccionismo reidiano.

Reid en el *Inquiry* deja clara su postura con respecto a los tipos de evidencia, adelantando la conexión entre el concepto de evidencia y el de principio del sentido común que explora en los *Essays*:

La evidencia de los sentidos, la evidencia de la memoria y la evidencia de las relaciones necesarias entre las cosas son clases de evidencia todas distintas y originales, igualmente basadas en nuestra constitución: ninguna de ellas depende de, o puede resolverse en, otra. Razonar contra cualquiera de estas clases de evidencia es absurdo, y, es más, razonar a favor de ellas es absurdo. Son primeros principios y, como tales, no caen bajo la provincia de la razón sino bajo la provincia del sentido común<sup>603</sup>.

Además, en la sección del capítulo VI dedicada al testimonio, deja claro que la evidencia testimonial es irreductible a la inductiva, como se ha visto. Sin embargo, Reid, aunque concibe cada uno de los tipos de evidencia como irreductibles, no proporciona una teoría general de la evidencia en los *Essays*, donde tipifique de modo explícito el testimonio como un tipo de evidencia *sui generis*. Esta es la labor que lleva a cabo en los *Essays*.

Reid deja claro en los *Essays* que sostiene una visión pluralista —o anti-reduccionista también en este contexto— de la evidencia. No tendría sentido hablar de la autonomía con respecto a la percepción y al procedimiento inductivo —u otro procedimiento— de las creencias basadas en el testimonio a la hora de encontrarles una garantía racional

---

<sup>603</sup> *IHM*, II, v, p. 32.

si no se reconociera a la vez que no todos los tipos de evidencia son reductibles a uno.

Como se ha dicho arriba, la racionalidad de una creencia basada en el testimonio reside en la evidencia provista por el propio testimonio: la veracidad natural del hablante tan sólo interrumpida cuando no se da por defecto, es decir, cuando ya disponemos de evidencias propias. Esta tesis, la tesis de la *regla por defecto*, no tendría sentido si la evidencia, como tal, realmente fuera de un solo tipo. Si todas las evidencias pudieran reducirse a un solo tipo entonces sería inconsistente etiquetar a Reid de anti-reduccionista. Es más, tampoco podría etiquetarse de externalista —sosteniendo la tesis de que no es necesario que los procedimientos de justificación estén bajo el control del propio individuo— pues, en definitiva, a cada individuo siempre le quedaría la salida de justificar mejor sus propias creencias mediante la reducción de las evidencias disponibles a evidencias propias, obtenidas mediante procedimientos individuales —típicamente inductivos en el caso de Hume. Si en Reid la racionalidad, como tal, consistiera en que cualquier evidencia puede hacerse depender de aquel tipo de evidencias que caen dentro de la esfera de control del sujeto epistémico, la posición de Reid no distaría de un modo u otro de la humeana. Para que la tesis de Reid fuera consistente habría que mostrar que Reid admite un pluralismo de la evidencia, si se quiere un anti-reduccionismo, también, de la evidencia. Y, en efecto, Reid reconoce la índole diferente del tipo de evidencia provista por el testimonio en los *Essays*.

A continuación se verá la teoría reidiana de la evidencia: el concepto de evidencia de Reid, y a partir de aquí el hecho de que hay diferentes tipos y que estos son irreductibles uno a otro. Reid sostiene que la evidencia es signo de la verdad, y, al igual que los signos son irreductibles entre sí, los son los tipos de evidencia. Luego se verá que la evidencia testimonial pertenece al tipo de evidencia probable, que a su vez tiene diferentes sub-tipos, dos de ellos son la inductiva y la testimonial. Se verá como el segundo es irreductible al primero, en línea con lo expuesto en el *Inquiry*, lo que no significa que no se complementen. Aquí se verá que Reid es no sólo consistente con lo

expuesto en el *Inquiry*, sino que replica el mismo esquema, tanto en lo que respecta a la relación entre la inducción y el testimonio, como a la necesidad de localizar dos disposiciones concomitantes en la operación testimonial: la veracidad y la credulidad. El hecho de que Reid considere que la veracidad es una disposición necesaria para que la aserción testimonial sea un procedimiento fiable de formación de creencias despeja que la postura reidiana pueda clasificarse como precursora de la concepción contemporánea no evidencialista del testimonio, la llamada *visión interpersonal del testimonio*, como se adelantó en el capítulo anterior. Finalmente se hará frente a las objeciones que pueden surgir a la idea de que el testimonio es un tipo de evidencia original.

### 7.1. La teoría reidiana de la evidencia

Reid trata los diferentes tipos de evidencia en “Of the Evidence of Sense, and of Belief in general”, el capítulo xx del ensayo II. En este capítulo Reid quiere mostrar que la evidencia proporcionada por los sentidos no es reductible a otro tipo de evidencia. Para Reid las concepciones que nos hacemos de los objetos externos mediante la percepción es inexplicable (“unaccountable”) en el sentido de que podemos descomponer el fenómeno de la percepción en sus elementos pero no podemos llegar a conocer sus causas últimas<sup>604</sup> y lo mismo pasa con la conciencia, que podemos pasar a definir como la concepción de las operaciones de nuestras propias mentes junto con la creencia en su existencia, pero de la cual no podemos descubrir su causa. No menos inexplicable que estas operaciones de la mente es la creencia que proporcionan:

Creencia, asentimiento, convicción, son palabras que, pienso, no admiten definición lógica, porque la operación de la mente significada

---

<sup>604</sup> Todo lo que podemos decir de sus causas es que los sentidos “nos fueron dados para proporcionarnos la información de los objetos externos que el supremo Ser previó conveniente en nuestro estado presente”, *EIP*, II, xx, p. 226.

por ellas es perfectamente simple, y de su propia clase. Ni tampoco necesitan ser definidas, porque son palabras comunes y bien comprendidas<sup>605</sup>.

A partir de esta tesis Reid proporciona una teoría de la creencia, especificando que las creencias deben tener un objeto; que de este objeto debemos tener una concepción (se puede tener una concepción de algo sin que creamos en su existencia, pero no se puede tener creencia sin concepción, tal como prescribe la concepción semántica de Reid); que la forma lingüística de expresión de una creencia es la proposición, mediante la que se niega o afirma algo (sin creencia no habría ni afirmación ni negación); que las creencias admiten grados “desde la más ligera sospecha hasta la completa seguridad”<sup>606</sup>; que las creencias son un ingrediente esencial en una gran parte de las operaciones de la mente, y no sólo las intelectuales (conciencia, percepción o memoria) sino incluso en los “principios activos de la mente humana” como las emociones o las acciones intencionales<sup>607</sup>:

Tan gran parte tiene la creencia en nuestras operaciones intelectuales, en nuestros principios activos, y en nuestras mismas acciones, que igual que la fe en las cosas divinas es representada como el principal resorte en la vida de un cristiano, de igual modo la creencia en general es el principal resorte en la vida de un hombre<sup>608</sup>.

---

<sup>605</sup> *EIP*, II, xx, p. 227. En este contexto “definición lógica” significa para Reid explicación causal, porque significa, tal como aclara en el capítulo, el descubrimiento de “conexiones necesarias” entre los elementos de cada operación mental o la explicación, más allá de constatar que las tenemos, de por qué tenemos estas y no otras fuentes de conocimiento.

<sup>606</sup> *EIP*, II, xx, p. 228.

<sup>607</sup> Esta es una de las primeras afirmaciones de este tipo en la obra de Reid, que desarrollará en *Essays on the Active Powers of Man*. La ruptura con la visión anti-epistémica de la emoción y la acción propias de Hume y de gran parte de la tradición moderna es radical.

<sup>608</sup> *EIP*, II, xx, p. 228. Nótese el paralelismo fe-creencia. Reid parece tener en mente la distinción entre *fe natural* y *fe sobrenatural* que tuvo sentido hasta hace poco

Los seres humanos a veces creen cosas sin fundamentos para creerlas<sup>609</sup>, pero, por otra parte hay fundamentos legítimos para creer,

---

(desafortunadamente disuelta o trastocada en otras distinciones, mucho más generales y confusas, como *ciencia y fe* o *razón y fe*). Esta misma distinción es, como se ha comentado anteriormente (véase *supra*, cap. VI, n. 47), la recuperada por Anscombe como *fe humana y divina* (“What Is It to Believe Someone?”, p. 2). Hoy resulta difícil encontrar su uso, pero no dejaba de ser frecuente en el contexto de Reid, por ejemplo, en su uso en la tradición cristiana de los Padres de la Iglesia, estudiada en la Iglesia Presbiteriana: “Y tampoco entre nosotros solamente, que nos contamos bajo el nombre de Cristo, se da una gran estima a la fe, en verdad, por tanto, todas las cosas que se hacen en el mundo, y también por parte de aquellos que están lejos de la Iglesia, están transidas por la fe. Por la fe personas, que son extrañas entre sí contraen nupcias legalmente. Personas ajenas se dan en comunión cuerpos y bienes, por esa fe que se halla en el contrato de esponsales. También en la fe se basa la agricultura, pues no comienza su labor quien no cree que va a recibir frutos. Por la fe los hombres recorren el mar y confiando en un delgado madero cambian la tierra firme por la agitación de las olas, entregándose a inciertas esperanzas y circulando con una confianza más firme que cualquier ancla. Y también en la fe se basan casi todos los negocios de los hombres: y esta convicción no sólo se da entre nosotros, sino que verdaderamente también, como se ha dicho, entre aquellos ajenos a nosotros” (San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* V, iii, traducción a partir de PG, 33:507). En un párrafo como este puede comprobarse como se adscribe a la fe humana tanto la posibilidad de prometer como de testimoniar, y, llamativamente, la inducción también. Stevenson hace referencia al concepto pre-moderno de probabilidad y de evidencia inductiva como una especie de testimonio escrito (la noción que resuena en el reidiano “lenguaje de la naturaleza”) en “Why Believe What People Say?”, p. 431. Véase, también, Coady, *Testimony*, p. 16-17 para el concepto tomista de *fe natural* y su conexión con el debate actual entre internalismo y externalismo.

<sup>609</sup> Esta es una parte del fenómeno de la “trola” o las “pamplinas”, estudiado por H. Frankfurt en su popular libro *On Bullshit* (Princeton: Princeton University Press, 2005), que se corresponde con diversos sesgos cognitivos asociados también con la comunicación como la “cascada de la disponibilidad”, mediante el cual mucha gente cree un montón de cosas (v. gr. “trolas” como las de que los esquimales tienen muchas palabras para denominar los que nosotros hacemos con el exclusivo término de “nieve”, que en el Mediterráneo no hay peligro de ataque por tiburones o que los papas del Renacimiento eran todos unos bellacos) sin fundamento, y las transmite irresponsablemente. Este sería un fenómeno parasitario del testimonio, al igual que la mentira. Dada la multiplicación de los canales de información de índole testimonial de los que disponemos hoy en día, una buena epistemología contemporánea debe contemplar un tratamiento de este fenómeno, véase, por ejemplo, Zagzebski, *On*

cosa que no puede dudarse a menos que uno sea un perfecto escéptico. Y con esto Reid pasa a proporcionar, como complemento de su teoría de la creencia, una teoría de la evidencia:

Damos el nombre de evidencia a todo aquello que es fundamento de una creencia. Creer sin evidencia es una debilidad que a todo hombre le incumbe evitar, y que todo hombre desea evitar. Y ni siquiera está en poder de un hombre seguir creyendo una cosa más allá de la evidencia que piensa tener<sup>610</sup>.

Es característico de Reid decir que es más fácil sentir algo que describirlo, y esto mismo dice de la evidencia, y que aquellos que no han reflexionado sobre su naturaleza no dejan de “sentir su influencia en el gobierno de sus creencias”<sup>611</sup>. Es tarea del lógico explicar su naturaleza, tipos y grados, pero cualquier hombre de entendimiento puede realizar un buen juicio disponiendo de la evidencia necesaria. Reid, en cambio, emprende la tarea del lógico y distingue *de dicto* lo que todos los seres humanos distinguen *de re*<sup>612</sup>:

---

*Epistemology* (Belmont: Wadsworth, 2009), pp. 19-22. Reid contempla este fenómeno en su análisis de los prejuicios, que se estudiará más adelante, en el capítulo X.

<sup>610</sup> *EIP*, II, xx, p. 228. La frase “Nor is it in a man’s power to believe anything longer than he thinks he has evidence” es ambigua, puede significar que un hombre no sostiene una creencia más allá de la evidencia en sentido lógico (más allá de lo que la evidencia le permite o soporta), o en sentido psicológico y temporal (mucho más tiempo que lo que la evidencia permanezca en la mente o dure). Sin embargo la intención de Reid está clara: la creencia es sostenible en el grado o durante el tiempo en que la evidencia permanezca como fundamento.

<sup>611</sup> *EIP*, II, xx, p. 229.

<sup>612</sup> La sugerencia de utilizar el par *de dicto/de re* es de E. Sosa, que en un comentario a un artículo de Van Cleve cuestiona si el conocimiento que se le supone a todo hombre de la fiabilidad de las facultades, tal como Reid establece, como se verá, en los *Essays*, es un conocimiento *de dicto* o conocimiento *de re* (cfr. “Lehrer, Reid and the First of All Principles”, en *The Epistemology of Keith Lehrer*, ed. E. J. Olsson (Dordrecht: Kluwer, 2003), p. 171, n. 18). Esta distinción es útil en este contexto, mucho más que el par *explícito/implícito* porque lo que Reid parece decir no es que



Las ocasiones comunes de la vida nos llevan a distinguir la evidencia en varias clases, a las que damos nombres que son bien comprendidos, tales como la evidencia de los sentidos, la evidencia de la memoria, la evidencia de la conciencia, la evidencia del testimonio, la evidencia de los axiomas, la evidencia del razonamiento. Todos los hombres de entendimiento común están de acuerdo en que cada una de estas clases de evidencia puede aportar fundamento adecuado para la creencia, y están de acuerdo de manera muy general en las circunstancias que lo refuerzan o lo debilitan<sup>613</sup>.

Para Reid a diferencia de los hombres de entendimiento común que saben manejar la evidencia, los filósofos se empeñan en embarcarse en el análisis de los distintos tipos de evidencia para encontrar una naturaleza común a todos ellos y reducirlos a un solo tipo. Según Reid así pasó con los escolásticos, Descartes o Locke en su búsqueda de un *criterio de verdad* (“criterion of truth”). Sin embargo concluye diciendo que:

Yo confieso que, aunque tengo, tal como pienso, una noción distinta de las diferentes clases de evidencia arriba mencionadas [...] no soy capaz de encontrar una naturaleza común a la cual todas ellas puedan ser reducidas<sup>614</sup>.

Para Reid los diferentes tipos de evidencia sólo tienen en común la propiedad de que están adecuados por naturaleza para producir creencia en varios grados. Es decir, las evidencias, los tipos de evidencia no pueden reducirse uno a otro, son cada uno *sui generis*, y

---

los seres humanos tengan conocimiento conceptual implícito de los diferentes tipos de evidencia, simplemente es que de hecho manejan diferentes tipos de evidencia y no las confunden en la práctica de aportar una evidencia de lo que se piensa o dice. Es prudente sostener esta tesis mínima con respecto a Reid porque él prescribe una concepción *de la cosa conocida* como parte de la creencia, pero no más, no prescribe una concepción de la índole de la facultad concreta en ejercicio.

<sup>613</sup> *EIP*, II, xx, p. 229.

<sup>614</sup> *EIP*, II, xx, p. 229.

por tanto no hay un criterio al que apelar más allá del que proporciona cada tipo —cada fuente de evidencia: la memoria, los sentidos, etc.— porque cada clase de evidencia *puede ser* suficiente, puede proporcionar fundamentos suficientes para sostener la creencia —aquella creencia a la que da lugar cada fuente. Esta es una idea central de Reid, que está en el trasfondo de toda la investigación del *Inquiry*, y que, como se ha visto, hace explícita al comienzo mismo de esa primera investigación<sup>615</sup>.

La evidencia proporcionada por los sentidos no puede reducirse, por tanto, ni a la del razonamiento, ni a la de la memoria, ni siquiera es la de un tipo de axioma o verdad evidente en sí misma. Es, además, cualitativamente distinta de la evidencia del testimonio, como deja claro Reid retomando la idea del *Inquiry* de la analogía entre percepción y testimonio:

No hay duda de que hay una analogía entre la evidencia de los sentidos y la evidencia del testimonio. De ahí que encontremos en todos los lenguajes las expresiones analógicas de *testimonio de los sentidos*, o dar *crédito* a nuestros sentidos, y similares. Pero hay una diferencia real entre las dos, tanto como una similitud. Al creer sobre la base de un testimonio nosotros nos fiamos de la autoridad de una persona que testifica, pero no tenemos tal autoridad para creer a nuestros sentidos<sup>616</sup>.

---

<sup>615</sup> *IHM*, II, v, p. 32.

<sup>616</sup> *EIP*, II, xx, p. 231. La idea de que no se puede reducir en sentido contrario, los sentidos al testimonio, es recurrente en Reid: “By the laws of all nations, in the most solemn judicial trials wherein mens fortunes and lives are at stake, the sentence passes according to the testimony of eye or ear witnesses of good credit. An upright judge will give a fair hearing to every objection that can be made to the integrity of a witness, and allow it to be possible that he may be corrupted; but no judge will ever suppose, that witnesses may be imposed upon by trusting to their eyes and ears: And if a skeptical counsel should plead against the testimony of the witnesses, that they had no other evidence for what they declared, but the testimony of their eyes and ears, and that we ought not to put so much faith in our senses, as to deprive men of life or fortune upon their testimony; surely no upright judge would admit a plea of this kind. I believe no counsel, however sceptical, ever dared to offer such an argument; and, if it was offered, it would be rejected with disdain” (*EIP*, II, v, pp. 97-98).

Y con esto, y tras analizar una comparación entre la evidencia de los sentidos y la de la memoria, deja claro que la evidencia de los sentidos es una garantía proporcionada por la constitución de nuestra naturaleza, irresoluble en otro tipo. Pero, a la inversa, Reid deja claro con esto que la garantía del testimonio está en la autoridad (la veracidad que porta) la otra persona y esta es irresoluble en otro tipo de evidencia.

Reid establece que, aunque no puedan reducirse a un mismo tipo todas las evidencias disponibles, sí tienen unas características comunes. La primera es, como se ha mencionado, que según Reid es más fácil sentir la evidencia que describirla, la segunda —Reid dice inconsistentemente que es la única que reconoce como común— que están “dispuestas por la Naturaleza para producir creencia en la mente humana”; y la tercera es que la evidencia, tan pronto es suficiente, da paso inmediato a la creencia<sup>617</sup>, pues como dice más adelante en los *Essays*, en la parte dedicada al juicio:

La evidencia es el fundamento del juicio y cuando vemos la evidencia es imposible no juzgar<sup>618</sup>.

Esto da la pista para postular una definición del concepto de evidencia propiamente reidiano: la evidencia es *signo de la verdad*. La evidencia funciona como un signo: un signo de la verdad de una creencia (o un juicio). Tan pronto localiza un signo la mente humana no puede dejar de interpretarlo, de pasar del signo a lo significado y, al igual que los signos, no reparamos en ellos normalmente, sino que pasamos directamente a lo significado. Reid de hecho caracteriza como signo en el *Inquiry* a la evidencia de los sentidos, a la sensación. Y la presente investigación se viene ateniendo al hecho de que Reid explica el fenómeno del testimonio partiendo del hecho básico de que lo que está puesto en juego en la comunicación lingüística son *signos artificiales*. Se puede postular entonces que como hay diferentes tipos de signos, y un signo es irresoluble en otro, los tipos de evidencia son

---

<sup>617</sup> *EIP*, II, xx, pp. 228-229.

<sup>618</sup> *EIP*, VI, i, p. 410.

irresolubles uno en otro. De este modo como la sensación es un signo distinto de la aserción ajena, la evidencia de los sentidos no es la misma que la del testimonio, y esta última no puede reducirse a la primera<sup>619</sup>. De esta forma el pluralismo de la evidencia en Reid estaría fundamentado en su concepción semántica del conocimiento.

## 7.2. El testimonio como tipo irreductible de evidencia probable

Visto que un tipo de evidencia no se puede resolver en otro, ¿qué se puede decir del testimonio como evidencia? Reid, más adelante, en el ensayo VII, “Del razonamiento”, al abordar los tipos de razonamiento tiene que retomar el asunto y completa su teoría de la evidencia. Reid, de modo muy sistemático, trata primero del razonamiento en general conjuntamente con lo que denomina la *demostración*, el razonamiento deductivo. En el capítulo III del mismo ensayo, a continuación, analiza el *razonamiento probable* (“probable reasoning”), cuyo campo no es el de la verdad necesaria, como en el razonamiento deductivo, sino la verdad contingente.

Reid especifica como una de las principales diferencias entre el razonamiento demostrativo y el probable la siguiente. Para una demostración basta un solo argumento, es decir que aunque dispongamos de más demostraciones de una misma conclusión, sin embargo una sola ya “da toda la evidencia que somos capaces de recibir”<sup>620</sup>, y cualquier otra es redundante. Esto, en cambio, no es así en el caso del razonamiento probable. En el caso del razonamiento

---

<sup>619</sup> Esto es importante para poder ver, más adelante, en la presente investigación, cómo se articulan los principios del sentido común y qué tipo de evidencias básicas contienen y cómo se relacionan entre sí, pues los principios del sentido común son los principios de interpretación de los *signos naturales* para cuya detección estamos dotados por nuestra constitución. Los *signos naturales* (la sensación, los recuerdos) interpretan el papel de evidencias para las creencias formadas a partir de nuestras facultades naturales.

<sup>620</sup> *EIP*, VII, iii, p. 556.

probable los argumentos se refuerzan mutuamente, e incluso en algún caso uno solo por sí mismo es insuficiente para convencer,

[P]ero el todo, tomado a la vez puede tener una fuerza que es irresistible, de tal modo que desear más evidencia sería absurdo. ¿Buscaría algún hombre nuevos argumentos para probar que existieron tales personas como el rey Carlos I u Oliver Cromwell?<sup>621</sup>

Los ejemplos de razonamiento probable que Reid proporciona son precisamente de creencias que tenemos a través del testimonio de los demás (hacia más de cuarenta años que ambos personajes habían fallecido cuando Reid nació). Sin embargo una creencia no deductiva tal como que hubo un rey Carlos I es irresistible pues son muchas las evidencias (testimoniales) que tenemos de su existencia. A lo mejor una sola no sería suficiente para tener la convicción de su existencia, pero sí todas ellas. Las evidencias, juntas, forman un todo:

---

<sup>621</sup> *EIP*, VII, iii, p. 556. Reid se refiere al fenómeno conocido hoy como *inducción perezosa*, fenómeno contrario al de *inducción precipitada*. El primer caso es el de la falacia, o falla en el razonamiento, que consiste en no inducir a pesar de que la muestra es ampliamente suficiente. De *inducción precipitada* Reid da un claro ejemplo, ya mencionado (véase *supra*, cap. V, n. 64) en *IHM*, VI, xxiv, p. 199, el del niño que huye del médico porque este le puso una vez una inyección. Aunque desde el punto de vista de la epistemología del testimonio podría decirse de las creencias que Reid aporta como ejemplos que es el tipo de creencias transmitidas testimonialmente de las que ya no tiene sentido siquiera pedir corroboración por parte de otros testigos. Anscombe (“What Is It to Believe Someone?”, p. 4), con un ánimo cercano al de Reid, pone un ejemplo en el que aceptar un tipo de testimonio de este género no es ya contribuir a una falacia inductiva, es simplemente un absurdo: “If you tell me ‘Napoleon lost the battle of Waterloo’ and I say ‘I believe you’ that is a joke”. Por mucho que decir que Napoleón perdió la batalla de Waterloo, que Oliver Cromwell existió (para infortunio del sistema social en el que la autoridad testimonial era una piedra angular, por cierto) o que Julio Cesar fue asesinado en el senado los Idus de marzo —el más conocido ejemplo de Anscombe— sean casos de contar a alguien algo verdadero en condiciones similares a cualquier aseveración cotidiana, no es algo a lo que uno le llamaría un testimonio. Prueba de ello es que, si se hiciera en una forma derivada de la aseveración, la aseveración, sería signo de que el hablante no es competente para determinado tipo de acto de habla, o si se quiere, en el juego de lenguaje de dar a conocer algo: “te aseguro que España linda al norte con Francia, de verdad que sí”.

Tal evidencia puede ser comparada a una cuerda hecha de muchos filamentos finos trenzados. La cuerda tiene fuerza más que suficiente para soportar la carga con la que se tensa, aunque ninguno de los filamentos de los cuales se compone fuera suficiente para tal propósito.

Es una observación común que es irrazonable pedir una demostración para cosas que no la admite, pero no es menos razonable pedir un razonamiento de cualquier clase para cosas que son conocidas sin razonamiento<sup>622</sup>.

Reid especifica también, que, en consecuencia, la evidencia probable difiere de la demostrativa en que tiene grados, desde la evidencia más pequeña hasta la más grande, donde ya no hay mezcla de duda: la certeza<sup>623</sup>. Al contrario que en el sentido cotidiano y no filosófico de evidencia probable, con el que sí se quiere señalar un grado inferior de evidencia, Reid señala en cambio que la evidencia total, la evidencia completa de la certeza, también puede darse en el razonamiento probable. El testimonio, por tanto, como parte del razonamiento probable, como evidencia probable, puede contar con otros testimonios u otras evidencias del mismo tipo —probables— para formar parte —necesaria o no— del mismo fundamento para una

---

<sup>622</sup> *EIP*, VII, iii, p. 556. Reid se refiere a los conocidos casos de falacia socrática o perfeccionista: los casos en los que se pide demasiado al pedir una demostración u otra prueba, bien porque no hace falta, o bien porque no procede. Pedir algún tipo de prueba histórica de la existencia de Carlos I obedecería, por ejemplo, a un tipo irrazonable de incredulidad. Por otra parte, obsérvese la metáfora de la cuerda y los filamentos, que se puede encontrar en Peirce (*CP*, 5.265), Wittgenstein (*The Blue and Brown Books (Preliminary Studies for the Philosophical Investigations)*, 2ª ed., (Oxford: Blackwell, 1969), p. 87) y Putnam (*The Threefold Cord: Mind, Body, and World* (New York: Columbia University Press, 1999)).

<sup>623</sup> Reid retoma la metáfora de la balanza: “The judgment may be in perfect suspense between two contradictory opinions, when there is no evidence for either, or equal evidence for both. The least preponderancy on one side inclines the judgment in proportion. Belief is mixed with doubt, more or less, until we come to the highest degree of evidence, when all doubt vanishes, and the belief is firm and immovable. This degree of evidence, the highest the human faculties can attain, we call certainty”, *EIP*, VII, iii, p. 557.

creencia, tanto como puede ser, en determinadas condiciones, una evidencia suficiente por sí misma.

La idea de que el testimonio se da inserto en lo que se llama razonamiento probable es de Hume. Como se ha visto este es uno de los primeros aspectos que considera en la sección 10 del *Enquiry*, y de hecho un anuncio de su reduccionismo, porque Hume equipara todo razonamiento probable a un determinado tipo de inducción. De hecho es conveniente tener en cuenta, para entender por qué Reid insiste en este capítulo en la naturaleza propia y no reductible de cada uno de los tipos de evidencia, que este capítulo antecede a uno de los últimos y más completos argumentos contra el escepticismo humeano, el del capítulo IV, “Del escepticismo con respecto a la razón del Sr. Hume”, escepticismo que Reid expondrá en términos de reducción de un tipo de conocimiento a otro, precisamente, la reducción de todo tipo de conocimiento a razonamiento probable, y este a razonamiento infundado partiendo de la premisa de que es falible.

Para Reid la evidencia probable no sólo hay que distinguirla de la demostrativa, sino que también, y aquí va más allá de Hume, hay que distinguir varios tipos de evidencia probable. Sin intención de ser exhaustivo, Reid menciona los diferentes tipos de evidencia probable que merece la pena enumerar en el orden expositivo del propio Reid no sólo para observar su aire de familia, sino también para señalar cómo Reid coloca a distancia, en su propia exposición, la evidencia testimonial y la inductiva, la primera y la última, respectivamente: “el testimonio humano”; “la autoridad de los que son buenos jueces de un asunto en cuestión”, es decir el testimonio experto; “aquella por la que reconocemos la identidad de las cosas y personas familiares”, es decir lo que llamaríamos hoy el conocimiento por connaturalidad; “aquella que tenemos de las acciones futuras y la conducta de los hombres” y “aquella por la cual nos hacemos cargo del carácter y la constitución de los hombres”, que Reid dice que es la contraparte de la anterior; “aquella que los matemáticos llaman la probabilidad [probability of

chances]”; y, finalmente, “aquella mediante la cual las leyes conocidas de la naturaleza han sido descubiertas”<sup>624</sup>.

Reid se detiene en la evidencia testimonial, “sobre la cual la mayor parte del conocimiento humano está construido”, un reconocimiento de la *dependencia de largo alcance* que tenemos del testimonio, y señala que la fe histórica así como el juicio de los tribunales depende de este tipo de evidencia<sup>625</sup>. También señala, sin embargo, que ningún hombre puede desenvolverse ordinariamente sin ningún tipo de competencia en saber enjuiciarla, sopesarla. Reid dice, no obstante, que en muchos casos la credulidad que prestamos a un

---

<sup>624</sup> *EIP*, VII, iii, pp. 557-560. En AUL MS 2131/4/I/21, datado en 1768, ya Reid incluye el testimonio y la autoridad como tipos de razonamiento probable. Y al igual que en los *EIP* distingue entre *testimonio* y *testimonio experto*: “Tho’ these are often confounded they are really distinct. When I believe any thing upon the Authority of a Person, I rely upon his Judgment. I rest my belief upon this, that a person of such Judgment & Knowledge must be in the right in a matter of this kind. But when I receive a thing upon the Testimony of a Person my Reliance is upon his Veracity.

In the First part of Life we are disposed to rely entirely upon Authority and through Life it has very considerable Influence especially with the more ignorant. Modest men and those who have not a high opinion of their own Judgment or Learning, yield assent by a kind of Instinct to the Judgment of the Learned where it is unanimous” (*On Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, pp. 179-180). La distinción entre basarse en el juicio ajeno o en la veracidad ajena es importante, puesto que para el primero hace falta información, la creencia de que el juicio del hablante es el de un experto. Basar la creencia de uno en la veracidad ajena, en cambio, no requiere de ningún contenido doxástico, tan solo la disposición del oyente a interpretar lo que el hablante dice siguiendo la verdad como norma de la aserción. Por eso dice Reid en el mismo manuscrito: “If the bulk of men were not naturally disposed to submit to the Authority of {those} whom they Esteem on Account of their Superior Wisdom and Worth. There probably could be no such thing as Government among Mankind” (p. 180, el énfasis es mío). De la misma forma Reid también incluye el testimonio como evidencia *sui generis* en otro manuscrito —probablemente también de la década de los 60— que comienza con una alusión a la noción de Hume de causa y a su objeción contra la evidencia del testimonio en el caso de los milagros con la frase “[t]he Evidence we have by Testimony”, en una enumeración de tipos de evidencia (AUL MS 2131/6/III/3, *On Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, p. 185).

<sup>625</sup> Véase *supra*, cap. V, con respecto a la vigencia del testimonio en la edad adulta.



testimonio está fundada en muchos aspectos —del mismo tipo que los señalados por Hume— que nos ayudan a evaluar la credibilidad que debemos concederle a determinado testimonio: los motivos del testigo, la consistencia tanto interna como con las circunstancias conocidas, y la unanimidad de los testigos<sup>626</sup>. Hay que observar que estos aspectos que se evalúan a la hora de sopesar el testimonio son de naturaleza inductiva, similares a los señalados ya en el *Inquiry*<sup>627</sup>, pues es mediante la experiencia por lo que sabemos que los motivos pueden afectar a la veracidad del testigo, y es una inducción en sí misma la inferencia de que un testimonio unánime es verdadero.

Sin embargo Reid introduce la enumeración de estos aspectos de la siguiente forma:

La creencia que le concedemos al testimonio en muchos casos no está solamente fundada en la *veracidad del testigo*<sup>628</sup>.

Es decir, para Reid la veracidad del testigo sigue siendo el caso estándar y el centro alrededor del que gira la credibilidad que le

---

<sup>626</sup> “When there is an agreement of many witnesses, in a great variety of circumstances, without the possibility of a previous concert, the evidence may be equal to that of demonstration”, *EIP*, VII, iii, p. 558. Hay que señalar que es una tradición de la filosofía escocesa englobar el estudio de la autoridad en términos de razonamiento probable, más allá del uso específico que Hume hace de la identificación entre conocimiento vía testimonial y razonamiento probable. Así lo muestra Broadie, que remonta esta tradición hasta finales de la Edad Media y el círculo de John Mair (*The Tradition of Scottish Philosophy*, pp. 48-49).

<sup>627</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 195.

<sup>628</sup> *EIP*, VII, iii, p. 558 (el énfasis es mío). Reid al manejar una teoría de la evidencia de forma implícita a la hora de definir el *principio de credulidad* en el *Inquiry* y explícita, en los *Essays* no tiene por qué ser tan cauto como Grice o Anscombe. Como se ha visto, Grice no dice que el efecto, la creencia en el oyente, se produzca invariablemente una vez que se cumplen las condiciones por parte del hablante, simplemente, que como hablante debo tener la expectativa de que mi intención, y el hecho de que se reconozca, tendrá su parte en la creencia del oyente. E igualmente se ha visto que Anscombe dice que una vez se cumplen las condiciones lo que resta es una cuestión de confianza. En Reid no resta nada, *caeteris paribus* una vez que se han proporcionado razones al oyente, si el oyente no dispone de otras razones, el oyente no puede dejar de formarse la creencia.

prestamos al testimonio. Parece por tanto que Reid sigue pensando con lo que se ha denominado en la presente investigación como esquema del proceso educativo, en un proceso de *ampliación* de los procedimientos que tenemos para garantizar nuestras creencias a medida que nos hacemos con el uso de la razón, la etapa más reflexiva en nuestra historia personal de formación de creencias. Se ha hablado antes de un segundo tipo nivel de fiabilidad obtenida más allá de la operación del *principio de credulidad*, que consiste en tener evidencia positiva, y no sólo ausencia de evidencia *a contrario* para justificar un testimonio. La razón coopera con el testimonio no sólo por el hecho de que cuando es madura sigue tomando prestada la ayuda del testimonio, sino que además puede ayudar y reforzar la propia autoridad del testimonio, y es en este aspecto donde resulta relevante la inferencia inductiva como complemento a la credibilidad natural u original. No obstante, es el caso estándar, el dar por veraz al testigo, por defecto — el hecho de que en ausencia de evidencias *a contrario* nos formamos una creencia con lo que nos dicen— el que Reid sigue contemplando en su teoría de la evidencia, como explica que insista en que la mayor parte de nuestro conocimiento esté basado en la evidencia testimonial<sup>629</sup>.

La irreductibilidad de un tipo de evidencia a otro es precisamente lo que a Reid le permite ver la riqueza y densidad de nuestros

---

<sup>629</sup> Audi (“Testimony, Credulity and Veracity”, p. 34) presta atención a formulaciones similares de Reid, las que Reid elabora más adelante, en los *Essays*, a la hora de localizar el lugar del testimonio dentro de los principios del sentido común. Al respecto Audi señala que hay dos aspectos diferentes: uno, que es indicar por qué el testimonio es un procedimiento epistémico fiable (“worthy of regard”, en palabras de Reid), y otro que consiste en afirmar que el testimonio tiene un papel central en el desarrollo del conocimiento humano. Las tesis del *Inquiry* dejan claro que sólo si el testimonio es de suyo fiable y de una manera autónoma se puede dar cuenta de su papel esencial en la construcción de la mayor parte de nuestro repertorio de creencias. El reconocimiento de la *dependencia de largo alcance* que tenemos del testimonio en esta parte de los *Essays* da por garantizado que Reid piensa que el caso básico de la credulidad es la credulidad por defecto, tal como opera naturalmente el *principio de credulidad*.

mecanismos epistémicos, y cómo concurren y confluyen en cada una de las operaciones de la mente. Y, de hecho, esto mismo pasa con la inducción. Si la inducción juega un papel ineludible en el funcionamiento del testimonio —ineludible, no definitorio— lo mismo pasa con el testimonio en el funcionamiento de la inducción. Al tratar el último tipo de evidencia probable, aquella mediante la cual formamos las leyes de la naturaleza, y aquella mediante la cual conocemos tanto los efectos producidos por ellas anteriormente y en el futuro, Reid dice:

Las leyes de la Naturaleza son las reglas por la cual el Ser Supremo gobierna el mundo. Las deducimos sólo a partir de los hechos que caen dentro de nuestra propia observación, o son atestiguados con propiedad por aquellos que las han observado<sup>630</sup>.

Y luego, al señalar que los razonamientos inductivos científicos son del mismo tipo que los realizados en la vida cotidiana, y que mediante estos razonamientos esperamos que lo observado haya ocurrido siempre en las mismas circunstancias, dice:

Estas son cuestiones de hecho, atestiguadas por los sentidos, la memoria y el testimonio, tanto como los pocos hechos que el vulgar conoce están atestiguados para ellos<sup>631</sup>.

El razonamiento inductivo también cuenta con el testimonio para poder llevarse a cabo, puesto que no siempre es nuestra experiencia propia la que puede recabar toda la muestra, es ineludible inducir a partir de la experiencia vicaria que poseemos mediante la memoria y el testimonio. La metáfora tan contemporánea de Reid de la cuerda de muchos filamentos resulta muy acertada para captar este fenómeno en el que los diferentes tipos irreductibles de evidencia están entrelazados.

Este mismo hecho, el hecho de que para determinados razonamientos inductivos medianamente complejos el testimonio es ineludible, es el que será utilizado por la crítica que ya se ha

---

<sup>630</sup> *EIP*, VII, iii, p. 560.

<sup>631</sup> *EIP*, VII, iii, p. 561.

mencionado en los capítulos I y II, la de Campbell en *A Dissertation on Miracles*, que Geach y Coady realizan en términos similares<sup>632</sup> y algunos de cuyos aspectos están implícitos en el análisis contra-fáctico que Reid esgrime en el *Inquiry* como argumento anti-reduccionista<sup>633</sup>. Campbell pretende demoler la tesis humeana de que sabemos que el testimonio es fiable por experiencia pues ninguna experiencia *suficiente* de la fiabilidad del testimonio ha podido ser recabada individualmente por nadie, y por tanto supone la propia fiabilidad del testimonio de los demás sobre su propia experiencia.

El testimonio, por tanto, es un tipo de evidencia *sui generis*, irreductible a cualquier otra. Pertenece al tipo de evidencia llamada probable, al admitir grados y al admitir la propiedad de ser acumulable junto con otras evidencias para ser suficiente. El respaldo epistémico que proporciona en cooperación con otros tipos de evidencia probable se puede trazar junto con la biografía epistémica del individuo, porque es justo lo que gradúa el proceso educativo.

### 7.3. El testimonio como evidencia y los dos co-principios

Una vez comprobado que el testimonio queda descrito por Reid como un tipo de evidencia *sui generis*, es importante aclarar que según su teoría de la evidencia no hemos dejado de tener el *principio de credulidad* por un lado y el *principio de veracidad*, por otro.

Como se ha dicho antes, en el análisis de la sección xxiv del capítulo VI del *Inquiry*, cuando pasamos al segundo tipo de fiabilidad no es que los procedimientos inductivos transformen la credulidad, haciendo la creencia el producto de una inferencia, no, seguimos creyendo a los demás, sólo que lo que ahora viene avalado inductivamente es el *principio de veracidad*. De hecho se debería de encontrar, si esto es así, en este mismo contexto, el estudio de la evidencia, no sólo el *principio de credulidad* —implícitamente

---

<sup>632</sup> Véase *supra*, caps. I y II.

<sup>633</sup> Véase *supra*, cap. IV.

mencionado en la inclusión del testimonio como el primer tipo de evidencia probable— sino el mismo *principio de veracidad*, porque si bien la credulidad es la disposición a detectar y operar de determinada manera con la evidencia testimonial (pasar a creer), faltaría el aspecto anterior, la generación de la evidencia (decir la verdad y presentir que el otro dice la verdad), para que el testimonio estuviera plenamente contemplado en la teoría de la evidencia de Reid.

Después de hablar del primer tipo de evidencia, la testimonial; tratar luego el testimonio experto en el segundo tipo de evidencia; y tratar lo que hoy llamaríamos el conocimiento por connaturalidad, en la tercera; Reid define un cuarto tipo de evidencia como,

[A]quella que tenemos de las futuras acciones y conducta de los hombres, a partir de los principios generales de la acción en el hombre, o a partir de nuestro conocimiento de los individuos<sup>634</sup>.

Esta evidencia consiste en la “prudencia y probidad” que esperamos de los demás seres humanos, y describe una condición básica tanto para que se dé una sociedad como para que haya razonamiento político (social, diríamos hoy) y la prudencia básica en la conducta diaria. Lo esencial es que Reid contempla dentro de esta evidencia también la expectativa de la veracidad humana:

Si los hombres estuvieran tan dispuestos a dañar como a hacer el bien, *a mentir como a decir la verdad*, no podrían vivir juntos, se mantendría a tan gran distancia uno de otro como fuera posible y la raza pronto perecería<sup>635</sup>.

Reid, por tanto, al mencionar la evidencia de la veracidad dentro del estudio de la evidencia de la regularidad en las acciones humanas, deja claro que la veracidad humana es un caso de la regularidad de la conducta humana. Y dice que esto se deriva de “los principios generales de la acción en el hombre, o a partir de nuestro conocimiento de los individuos”. Puede verse aquí —dentro de su teoría de la evidencia—

---

<sup>634</sup> *EIP*, VII, iii, p. 559.

<sup>635</sup> *EIP*, VII, iii, p. 559 (el énfasis es mío).

el *principio de veracidad* en sus dos fases, tal como se da naturalmente: una disposición natural del hombre y, complementado con lo que inductivamente se puede recabar del conocimiento de un tipo de hombre o un individuo concreto, una vez avanzado el proceso educativo.

Si lo que Reid denomina, en sentido estricto, “evidencia del testimonio” o “creer sobre la base de un testimonio” puede contener la descripción del *principio de credulidad*; puede pensarse que la evidencia basada en la expectativa de la regularidad humana contiene el otro co-principio, el *principio de veracidad*. Aunque Reid reconoce que en “muchos casos no está solamente fundada en la veracidad del testigo”, sí lo está en otros, y también en estos casos en los que *además* de la veracidad del testigo debe haber otros componentes, los inductivos.

Lo fundamental es que Reid parece estar pensando en que no basta describir la evidencia testimonial por sí sola, sino que debe haber un tipo de evidencia, también probable, que concurra y que proporcione evidencia de la veracidad para que esté completa la descripción de la evidencia testimonial. Porque a menos que pueda aportarse como evidencia que una aserción es un caso de la disposición a la veracidad de los seres humanos, de nada sirve aportar como evidencia que alguien ha dicho algo para fundamentar el juicio. El primer tipo de evidencia dentro de la taxonomía de Reid depende del cuarto tipo, y esta es la expectativa de veracidad, entre otros tipos de expectativa de las acciones humanas (hay que recordar que Reid habla en el *Inquiry* de la veracidad como un “tipo de anticipación”) que Reid sitúa en el cuarto tipo de evidencia.

Reid afirma que hay un quinto tipo de evidencia que es “la contraparte de la última” y que consiste en

[A]quella por la cual colegimos los caracteres y diseños de los hombres a partir de sus acciones, habla, y otros signos externos.

No vemos los corazones de los hombres ni los principios por los cuales ellos son impulsados, pero hay signos externos de sus principios y

disposiciones, los cuales aunque no completamente ciertos, pueden ser más creídos que lo que sostienen públicamente<sup>636</sup>, y es a partir de signos externos de donde debemos seguir todo el conocimiento que podemos obtener de los caracteres de los hombres<sup>637</sup>.

La base para el juicio del carácter de los hombres, por tanto de su sinceridad o mendacidad, no está del todo situada dentro de la evidencia inductiva, sino que es contraparte, o está basada en una evidencia concomitante que es la expectativa de la regularidad humana. La inducción podría complementar esto, procediendo a acumular más signos externos que los que la veracidad natural requiere. Reid reitera en este contexto lo que dice a la hora de tratar el primer tipo de evidencia probable, el testimonio. El *principio de veracidad* debe ayudarse mediante el *principio inductivo* en la fase más avanzada de la racionalidad.

Es importante destacar esto no sólo para ver que no hay ningún tipo de sustitución de los principios en las fases finales del proceso educativo, antes bien, se le añade un complemento, sino también por otra razón. Este tipo de evidencia, la que tenemos de los caracteres de los hombres a través de signos externos, es donde Reid coloca su concepto de confianza (“trust”) en los demás, y será necesario aclarar este concepto vecino de la fiabilidad del testimonio más adelante en la presente investigación, pues tal como se ha avanzado en el capítulo anterior diversas propuestas contemporáneas intentan basar la

---

<sup>636</sup> Literalmente “than their professions”, podría ser “más que su propia pericia/profesión”, dada la cercanía (ocho párrafos atrás) de la evidencia del testimonio experto, donde habla explícitamente de las profesiones. El contexto, en cambio, sugiere, que debería ser interpretado como *profesión* en el sentido de *manifestación pública*, como “profession of scepticism” en *EIP*, I, iii, p. 46; y VII, iv, p. 571, y como cuando en español hablamos de *profesión de fe*, en un sentido netamente testimonial. De todos modos, Reid sostiene un uso muy singular del término, por ejemplo en *EIP*, VI, viii, p. 537, donde habla de “those prejudices which arise from the particular way in which a man has been trained, from his being addicted to some particular profession, or from something particular in the turn of his mind”, en los cuales es difícil distinguir entre práctica, pericia, disposición mental o creencia.

<sup>637</sup> *EIP*, VII, iii, p. 559.

fiabilidad de las facultades epistémicas y de capacidades como la de recibir testimonio precisamente sobre este concepto.

Reid está replicando en este contexto el mismo esquema que defiende en el *Inquiry*: sin quitar que a medida que madure un hombre aprenda a acumular, como una cuerda fuerte con muchos filamentos, evidencias, no por eso todos los tipos de evidencia son reductibles al aprendizaje que proporciona la experiencia. Hay evidencias que funcionan de modo espontáneo y natural en el hombre, entre ellas el testimonio, un tipo de evidencia probable.

El testimonio es por tanto una forma de obtención de creencias tanto como una forma de garantizar nuestras creencias que además de ser irreductiblemente social, es irreductible a otras formas de garantía para nuestras creencias, a otros tipos de evidencia. El testimonio proporciona evidencia, un tipo de evidencia que puede ir acompañada —es más frecuentemente va acompañada— de evidencias del mismo tipo, evidencia probable: recuerdos, inferencias inductivas, etc. La evidencia testimonial, aun así, tiene estatuto propio, de forma consistente con la legitimidad propia que tiene como fuente de creencias.

Esta legitimidad está basada en sus propios principios, los de *veracidad* y *credulidad*, que siguen apareciendo como los fundamentos del testimonio en la teoría de la evidencia de Reid: sólo si hay una suerte de veracidad natural, tiene sentido que el testimonio sea una fuente principal de evidencias, sólo si hay una predisposición a contar la verdad antes que lo que no es verdad, es racional creer a la gente.

En la evidencia testimonial hay que destacar dos aspectos. Por una parte, el hecho de que uno fundamente su juicio en una evidencia —justifique sus creencias siendo capaz de aportar cuál es el criterio por el que cree que algo es verdad— y que consiste en el caso del testimonio en basar una creencia en que alguien en concreto y no otro ha dicho algo. Este aspecto obedece al *principio de credulidad*, y está clasificado como una forma de evidencia por Reid. Y, por otra parte, el hecho de que uno no es irracional en fundamentar así sus creencias, pues sabe localizar cuándo los demás están siendo regulares y contando la verdad



conforme a la expectativa natural<sup>638</sup>. Este aspecto obedece al *principio de veracidad*, y está clasificado como otra forma de evidencia por Reid. La segunda puede crecer, mediante un mejor análisis de los signos naturales, y mediante lo que proporciona otra fuente de evidencia, la inductiva. Cuando crece la segunda, la evidencia sobre la veracidad del hablante, la primera pasa a ser una evidencia que va más allá de la disposición natural. Esto de hecho es lo que cabe esperar, pues en esto último consiste el proceso educativo, ampliar nuestras creencias con procedimientos de justificación que van más allá de las disposiciones naturales. Desde este punto de vista el estudio del testimonio como un tipo de evidencia encaja con lo expuesto por Reid en el *Inquiry*.

Cabe hacer una objeción a esto último. En el *Inquiry* se habla de un canal gobernado mediante dos principios, en los *Essays* se habla de dos formas de evidencia distintas, por un lado, y, por otro, que resulta difícil ver que el hecho de que el hablante haga algo se considere en sentido estricto evidencia, pues una evidencia es algo para un sujeto epistémico: la regularidad *de hecho* de la naturaleza no es ninguna evidencia y, al igual, la veracidad de los seres humanos es un hecho, una disposición que los hablantes tienen, no un tipo de elemento epistémico del sujeto cognoscente.

---

<sup>638</sup> Es importante tener en cuenta que estos dos aspectos son parte de la índole de evidencia del testimonio. Puede pensarse que el primero señala el testimonio como fuente de *creencia*, y el segundo como fuente de *evidencia*. El segundo está claro que es un aspecto evidencial, para el primero es importante señalar que es mucho más que decir que me he enterado de algo porque se lo he oído a alguien. Compárense los siguientes pares de ejemplos: {"Las ventas han bajado esta semana, me lo ha dicho Miguel", "Las ventas han bajado esta semana, no sé, pienso"} y {"Las ventas han bajado esta semana, me lo ha dicho Miguel", "Las ventas han bajado esta semana, lo he visto en el parte de ventas"}. En el segundo par parece claro que estamos comparando los diferentes orígenes de una creencia, las diferentes fuentes de las que puede proceder una misma creencia. En el primer par estamos señalando quién tiene una evidencia y quién no, y eso al margen del segundo aspecto de la evidencia testimonial, la fiabilidad del testigo. Otro ejemplo ilustra también la diferencia entre los dos aspectos que son de suyo evidenciales: "No, no es ninguna ocurrencia mía, no soy hipocondríaco, me lo han dicho, y además alguien que sabe bastante más que tú de Medicina".

El esquema del testimonio como evidencia en los *Essays* no coincidiría con lo dicho en el *Inquiry* si el *principio de veracidad* sólo fuera algo que pasa como una disposición del hablante, sin embargo, como ya se ha visto también actúa como una disposición del oyente. El *principio de veracidad* actúa también con el *principio de credulidad* como un aspecto epistémico del oyente. Sólo se dispara la credulidad del oyente *ante* la evidencia de que el hablante está usando la verdad como norma de la aserción en un acto de habla concreto. Aceptar una creencia ante esta evidencia supone que para mí como oyente la verdad es norma de la aserción, que sé identificar cuando el hablante tiene determinada intención comunicativa y la está siguiendo, esto es, que él ha incoado una aserción y no otra cosa y yo sigo la misma norma de la aserción, puedo creerme lo que contiene la aserción. Puede decirse que hay una evidencia testimonial con dos caras o aspectos, la veracidad y la credulidad, o puede decirse que son dos evidencias concomitantes, pero esto es sólo cuestión de vocabulario, pues en definitiva son dos disposiciones en juego lo que tiene en mente Reid.

Reid es externalista. Reid deja claro que el testimonio es un tipo *sui generis* de evidencia porque el testimonio puede funcionar como evidencia de la verdad de lo testimoniado en los casos básicos. Al niño no le hace falta disponer de evidencias positivas más allá del hecho de darse cuenta de que le están diciendo algo. Esto es un caso de su tesis general de que todo aquello que hace racional a una facultad no es todo aquello que está a disposición del sujeto epistémico, esto es, la concepción externalista de que la manera en que medimos la racionalidad de una práctica, desde el punto de vista de la tercera persona, no es la medida que usamos en cada caso individual de esa práctica, desde el punto de vista de la primera persona. Es este uno de los atractivos de Reid para la epistemología contemporánea, pues proporciona una teoría de por qué la falla entre mis contenidos mentales y su racionalidad no hay que rellenarla a base de sumar condiciones necesarias que debo perseguir para que así todo el conjunto sea suficiente para ser identificado como conocimiento.

Se interpreta mal, en cambio, el externalismo de Reid, si, para el caso del testimonio, se piensa que al oyente sólo le queda la credulidad, que basta con esa disposición, y que la justificación de la creencia es puramente externa pues sólo el hecho —accesible de modo privilegiado al filósofo— de que hay una disposición a la veracidad del lado del hablante explicaría tamaña disposición en el oyente como algo racional. El troquelado cóncavo en un lado, el del oyente, tendría su explicación por corresponderse con su contraparte convexa en el hablante. La racionalidad sólo sería accesible para el *anatomista de la mente*, que es capaz de casar ambas disposiciones. Sin embargo, esto parece que no es así, porque, aunque el niño no sea capaz de *dar, proporcionar*, razones de su creencia no significa que su credulidad se haya disparado sin una pista mínima de despegue. Esta pista mínima consiste en que el oyente toma como base de su credulidad que el hablante tiene una intención comunicativa concreta, que inicia un acto de habla y no otro, que sigue la verdad como norma de la aserción. Es una cuestión de discernimiento en el oyente adulto porque conoce más de un acto de habla del tipo asertórico, no lo es en el caso del niño porque actúa aprendiendo el lenguaje, al menos su uso asertórico, sobre la base de la aserción verdadera.

Por tanto, Reid al clasificar al testimonio ajeno como un tipo de evidencia, no sólo no deja de tener en cuenta el *principio de credulidad* y el *principio de veracidad*, sino que vuelve a detectar dos disposiciones complementarias: una disposición a tomar lo dicho como sostén de la creencia que ha oído el oyente y una disposición a tomar la veracidad del hablante como evidencia de lo dicho. Y esta disposición a tomar la veracidad como evidencia es tanto detectar que el hablante está usando la verdad como norma de la aserción como el uso por parte del oyente de la verdad como norma de la aserción. Finalmente, el uso de la verdad como evidencia se vuelve, conforme transcurre la educación del individuo, más interno con respecto a la perspectiva propia, la de la primera persona, del sujeto epistémico.

#### 7.4. La epistemología del testimonio de Reid: una teoría evidencialista

Al localizar en la teoría de la evidencia de Reid los co-principios del testimonio, queda patente que Reid no acepta el testimonio dentro del conjunto de capacidades epistémicas fuera del esquema de proporcionar y recibir evidencias. Es posible plantear un esquema alternativo al de Hume negando simplemente una de las premisas auxiliares del razonamiento humeano (al menos en lo que respecta a su epistemología del testimonio): la fiabilidad del testimonio se construye a base de evidencias. No es esta, pese a ser una tentación a la hora de huir del reduccionismo humeano, la alternativa de Reid.

Es importante señalar esto porque Reid puede asociarse a una corriente de posturas dentro de la epistemología del testimonio que consideran que la racionalidad del testimonio es no evidencial por naturaleza. Una de ellas es la *visión de la declaración garantizada*, tal como se vio en el capítulo anterior. Otra, muy asociada a esta última, es la *visión interpersonal del testimonio*<sup>639</sup>, defendida por notables

---

<sup>639</sup> Es sostenida principalmente por Ross, en “Why Do We Believe What We Are Told?”, esp. 77 y ss., aunque de una forma que puede ser afín a Reid, pues basa su postura en reacción al evidencialismo reduccionista de Hume y en una teoría sobre lo que distingue a los *signos naturales* de los signos lingüísticos: “la regularidades de las que depende el oyente son más que regularidades *de facto*” (p. 77); E. S. Hinchman, en “Telling as Inviting to Trust”, *Philosophy and Phenomenological Research* 70:3 (2005), pp. 562-587, que, aunque se reconoce dentro de la tradición anti-reduccionista inaugurada por Reid, toma elementos de Austin y Grice para clasificar el testimonio como perteneciente a un acto de habla más específico que la mera aserción; R. Moran, en “Getting Told and Being Believed”, en *The Epistemology of Testimony*, pp. 272-306, que sigue a Anscombe y su idea de que lo fundamental es creer *a alguien*, y que sigue a Ross para poner en cuestión la idea griceana de que la intención del hablante es ya un tipo de evidencia, base para la presente interpretación de Reid; Faulkner, en “On Telling and Trusting”, *Mind*, 116:464 (2007), pp. 875-902. Faulkner, indirectamente, deja claro cuál es el origen de estas posturas: pensar que lo que le queda al epistemólogo ante la Escila del evidencialismo humeano y la Caribdis de los argumentos de corte trascendental de Coady (inspirado en Davidson) y Burge, es la noción de “confianza en las personas” (cfr. pp. 875-876). Para una crítica de esta visión, basada además, con cierto espíritu reidiano, en el fenómeno del testimonio en

autoridades en el campo de la epistemología del testimonio. Según esta visión —como tesis que defienden todas las posturas de una forma u otra— la racionalidad de la práctica epistémica reside en la naturaleza de las relaciones personales entre hablante y oyente, que aportarían la medida para el grado de asentimiento que es racional para el oyente adoptar ante la aserción del hablante.

Reid, por su énfasis en “padres y tutores” benevolentes, colegas científicos, etc., por su tesis de que distinguimos por “el asunto y las circunstancias” cuándo estamos ante un compromiso del hablante y cuándo no, y finalmente, por su tesis de que es relevante, de modo progresivo en nuestra biografía epistémica, el conocimiento de la conducta humana, podría ser un candidato a predecesor de las tesis de la *visión interpersonal del testimonio*. Sin embargo, su insistencia en los aspectos evidenciales del testimonio parece impedirlo.

El oyente no actúa sin evidencia. Según el *principio de credulidad* el oyente pasa a creer lo testimoniado en ausencia de evidencias disponibles *a contrario*. Pero creer sobre la base de no tener evidencias negativas, no es creer sobre la base de *ninguna* evidencia<sup>640</sup>.

---

las personas con cierto nivel de dependencia como los niños pequeños y las personas que padecen autismo, puede verse N. Leonard, “Testimony, Evidence and Interpersonal Reasons”, *Philosophical Studies* 173:9, 2016, pp. 2333-2352. Esta visión también ha sido criticada por J. Lackey en *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge* (pp. 221-250) que además la asocia a la *visión de la declaración garantizada* (véase esp., pp. 222-230) de la cual la presente investigación pretende distanciar a Reid.

<sup>640</sup> No detectar esta diferencia parece ser el origen del falso dilema que presenta Faulkner y que le lleva a proporcionar su versión de la *visión interpersonal del testimonio*: “The debate over what makes it reasonable to reach belief through accepting testimony is thereby understood as the debate over whether an audience needs to possess empirical evidence for the truth of testimony or need merely lack empirical evidence for its falsity. The problem with this understanding is that it ignores the fact that the testimonial relationship is often embedded in an established relationship, or can initiate a presumption of relationship” (“On Telling and Trusting”, p. 876). Es decir que como sólo hay dos posibilidades epistemológicas: o presuponer que siempre se tiene evidencia extra-testimonial o presuponer que no se tiene

La evidencia tiene un aspecto inicial que consiste en localizar la intención comunicativa del hablante, tasar el acto de habla como aserción y seguir su norma, darla por verdadera. Y tiene otro aspecto, el definitivo, que consiste en no ir más allá de esta evidencia, en tomarla como signo definitivo de la verdad de lo dicho, si uno no dispone de otros signos en paralelo, de evidencias *a contrario*.

Se estudió en el capítulo II de la presente investigación que Geach sostiene contra ciertas posturas antirrealistas que no es que la verdad sea signo de otra cosa, un tipo de aserción (una aserción justificada, por ejemplo), sino que es al contrario, la aserción es *signo de la verdad*, porque de suyo la aserción apunta, indica la referencia. La aserción es signo de la verdad porque la norma que se sigue para la aserción es la verdad, porque por norma la aprendemos y la realizamos para indicar la ruta a la referencia. En este punto podemos ver la profunda sintonía entre el anti-reduccionismo de ambos en lo que respecta a la justificación testimonial. Reid piensa que la evidencia es *signo de la verdad*, y que la aserción del hablante es una evidencia de la verdad de lo dicho, porque la aserción es un signo —tanto como la percepción, para el caso de los sentidos—, para Reid también la aserción es un *signo de la verdad*, e interpretarla así es la disposición básica tanto del hablante *como del oyente*. Y si el oyente no dispone de todas las evidencias que justifican una creencia, no por esto actúa sin un criterio mínimo, cuenta con un signo, una indicación, a saber, la aserción del hablante incoada como tal acto de habla, en el que se sigue una norma básica, la verdad. El externalismo de Reid hay que matizarlo, por tanto, a la luz de cómo los dos co-principios, el de *veracidad* y el de

---

evidencia alguna, entonces hay que buscar un elemento no epistémico en que basar la racionalidad del testimonio. El fino análisis de Reid le lleva a la tesis de que hay un elemento que una vez que se inicia un testimonio, y *no un juicio*, este elemento hace surgir el compromiso del hablante. Este elemento es la intención comunicativa del hablante, el hecho de que se está siguiendo la verdad como norma de la aserción. Esta tesis le permite seguir siendo evidencialista: la veracidad es una disposición natural que acontece en el lenguaje. La credulidad del oyente descansa sobre esta disposición.

*credulidad*, actúan en el oyente, aspecto que está presente en su teoría de la evidencia.

### 7.5. El testimonio como tipo original de evidencia

Visto que para Reid el testimonio es un tipo de evidencia, que es un tipo de evidencia probable, que es un tipo de evidencia irreductible, que es una evidencia para la que cooperan los principios de *veracidad* y *credulidad* y que su índole epistémica no es reductible a ningún tipo de conocimiento no evidencial, resta por ver si es parte necesaria de la naturaleza humana.

Un último aspecto que debe aclararse es si el testimonio es un tipo original de evidencia, si pertenece al tipo de formas de justificar nuestro conocimiento que tenemos por naturaleza. Si el testimonio es fundamental para nuestro conocimiento no debe estar muy alejado, como capacidad, de nuestra dotación original. Reid deja claro que fuentes de evidencia como los sentidos y la memoria son originales, pero en cambio no dice esto último del testimonio. No parece que en los *Essays* el testimonio tenga un rango tan fundamental como prescribió en el *Inquiry*.

Los diferentes tipos de evidencia que estudia en los *Essays*, en particular en su teoría de la evidencia, están catalogados por Reid con el término de “originales”, es decir para él tienen el tipo de fiabilidad que tienen los poderes y capacidades de la constitución humana. Reid deja claro esto para la evidencia de los sentidos y la memoria en el capítulo xx del ensayo II, donde comienza su teoría de la evidencia, y sin embargo no parece decir lo mismo para la evidencia testimonial.

Es más, hay dos razones por las que podría pensarse que Reid piensa que el testimonio, aunque una fuente de conocimiento y evidencia básica para la supervivencia humana, es algo menos constitutivo que otras fuentes. La primera y más patente es que debido a la complementariedad señalada entre los tipos de evidencia y la necesidad señalada por Reid de que el testimonio en el caso del adulto vaya complementado con la competencia en saber evaluarlo, sea menos

constitutivo —en cierto grado— que otros tipos de evidencia, y, por ende, que otras fuentes de conocimiento. La segunda, y que se deriva de la concepción semántica de Reid, se basa en el hecho de que los *signos naturales* (la sensación, los recuerdos) interpretan el papel de evidencias para las creencias formadas a partir de nuestras facultades naturales. Sin embargo, la aserción ajena no es un *signo natural*, sino un *signo artificial*, y en este sentido la capacidad de obtener una creencia a través del testimonio parece ser menos original en el sentido de constitutiva. Ambas razones parecen estar presentes implícitamente en el comentario de Reid a la hora de comparar la evidencia de los sentidos y la evidencia testimonial, cuando especifica en qué no son análogos:

Al creer sobre la base de un testimonio nosotros nos fiamos de la autoridad de una persona que testifica, pero no tenemos tal autoridad para creer a nuestros sentidos<sup>641</sup>.

La primera razón es la que ha sopesado Audi. Al hilo del comentario sobre las similitudes y diferencias entre el testimonio y otras fuentes epistémicas que Reid establece, y específicamente en la comparación entre el tipo de evidencia que proporciona la memoria y el tipo de evidencia en que consiste el testimonio, Audi pone de manifiesto que, aunque irreductible, el testimonio no tendría el carácter constitutivo de la memoria o de los sentidos:

La visión de Reid aquí parece ser que mientras que nuestra confianza en el testimonio es instintiva inicialmente y regulada a medida que maduramos, nuestra confianza en la percepción es *constitutiva*. (Lo que es constitutivo puede ser también instintivo, y el contraste de Reid entre el testimonio, por una parte, y la percepción y la memoria, por otra, es

---

<sup>641</sup> *EIP*, II, xx, p. 231. Dilucidar este aspecto es importante para poder ver, más adelante, en la presente investigación, cómo se articulan los principios del sentido común y qué tipo de evidencias básicas contienen y cómo se relacionan entre sí, pues los principios del sentido común, tal como Reid deja claro desde el *Inquiry*, son los principios de interpretación de los *signos naturales* para cuya detección estamos dotados por nuestra *constitución*.



consistente con nuestro tener que fiarnos del diseño de Dios en estos últimos casos, en el sentido de que —como Reid parece pensar— la fiabilidad de todas nuestras facultades es dependiente del “Autor de la Naturaleza”<sup>642</sup>.

A lo que añade que, puesto que nuestra dependencia de la percepción se vincula con el carácter que tiene de *irresistible*, es decir con el hecho —que para Audi no está del todo claro en el caso de la memoria— de que la percepción entraña, implica, por un efecto inmediato de la constitución humana, la creencia en lo percibido, nuestra dependencia es más constitutiva que la que tenemos del testimonio. Prueba de ello es que la capacidad de formar percepciones no *adquiridas* —básicas, dice Audi— no es regulada ulteriormente, a diferencia del testimonio. El testimonio y la percepción (y posiblemente la memoria) diferirían así en su estatuto: según Audi, Reid considera que el testimonio es instintivo pero no constitutivo, mientras que la percepción es instintiva y constitutiva, puesto que Audi identifica el carácter de irresistible y el carácter de constitutivo.

Sin embargo, si el testimonio es tan fundamental para la vida humana, dada la dependencia que tenemos de esta fuente de creencias, y si, por otra parte, es un tipo de evidencia irreductible, el testimonio puede ser un buen candidato en el esquema de Reid para ser una capacidad natural del hombre, un poder original en el léxico de Reid.

Contra las posibles razones en defensa de la falta de originalidad o naturalidad del testimonio se pueden aducir los siguientes argumentos. El primero con respecto a la relación entre constitutivo e instintivo, el segundo con respecto a la naturaleza de las operaciones sociales de la mente.

En primer lugar, no parece que la relación entre constitutivo e instintivo en Reid sea la que tiene Audi en mente. La posición de Audi depende de considerar que algo constitutivo no puede ser regulado a través del tiempo, mientras que algo meramente instintivo pero no

---

<sup>642</sup> “Testimony, Credulity and Veracity”, pp. 33-34.

constitutivo, en cambio, sí. Como la confianza en el testimonio se regula con el tiempo, pero no la confianza en la percepción, la percepción es constitutiva, y el testimonio no. Y aunque para Audi esto no es problema para el carácter esencial del testimonio como fuente de conocimiento<sup>643</sup>, sin embargo, esto no deja de desconectar de alguna manera el testimonio de la constitución humana, a diferencia de lo defendido en la presente investigación, y no dejaría de ser inconsistente con que la fiabilidad del testimonio sea un tipo de evidencia con el que originalmente cuenta la racionalidad humana, como se ha visto, y, por tanto, como se verá, uno de los principios del sentido común, es decir, una de las formas irreducibles en que pasamos de un signo a un significado.

Ahora bien, Audi podría tener razón, y entonces habría una inconsistencia en Reid. Es preciso mostrar, por tanto, que en Reid algo que se regule con el tiempo en el mismo sentido en que se regula la confianza en el testimonio, puede ser indudablemente constitutivo. Se pueden buscar varios elementos originales que tengan esas características, un ejemplo puede ser el juicio, pues Reid no tiene claro que el hombre tenga la misma capacidad de juicio en todas las fases de su vida —y esto es una evidencia empírica tanto para el *anatomista de la mente* como para cualquiera de sus intérpretes— y llega a decir por tanto que en determinada fase de la evolución del niño no está claro que se le puedan atribuir creencias<sup>644</sup>. Sin embargo, no puede dudarse que Reid considera esta facultad, la del juicio, constitutiva, pues es

---

<sup>643</sup> “Testimony, Credulity and Veracity”, p. 34.

<sup>644</sup> “I restrict this to persons come to the years of understanding, because it may be a question, whether infants, in the first period of life, have any judgment or belief at all. The same question may be put with regard to brutes and some idiots. This question is foreign to the present subject; and I say nothing here about it, but speak only of persons who have the exercise of judgement”, *EIP*, VI, I, p. 409. Idea que reitera en *EIP*, II, v, p. 100; IV, I, pp. 298 y 415, en el mismo sentido según el cual no está claro que el niño, en determinada fase, tenga creencias como tal. Aunque sí la base para las mismas, que es lo que distingue al niño de los “brutos más listos”, pues perciben el “diseño y la regularidad en las obras de los demás”, algo que tan pronto descubren pasan a imitar (cfr. *EIP*, IV, iv, p. 341).

precisamente la que explica por qué facultades tan básicas, como la percepción, están constitutivamente diseñadas para proporcionarnos información del mundo, llevarnos a tener una creencia. Por tanto, que algo necesite aprendizaje o regulación, adiestramiento, no significa que no sea constitutivo. De igual modo, en el terreno no de la generación de creencias, sino de su justificación, de un tipo de evidencia como la inducción —basada en el tipo de *percepción adquirida*, Audi presta atención a la *percepción original*, en cambio— nadie puede negar que no sea constitutiva de la naturaleza humana, y sin embargo el propio Reid muestra cómo se debe aprender a regular con el tiempo, y cómo el niño debe madurar para no cometer errores como pensar que el médico cada vez que se le acerca es para ponerle una inyección.

Sin embargo, puede parecer más interesante comprobar que una de las raíces del testimonio tiene justo esa condición: el *lenguaje natural*, ya que es precisamente el elemento al que el propio Audi acude, de modo inconsistente, para explicar la credibilidad natural que Reid concede a la actividad de testimoniar:

Ahora, supongamos, que Reid trate el testimonio como característicamente acompañado por signos naturales de creencia en lo que se atestigua (de convicción, dicho aproximadamente). Él puede haber pensado en el testimonio como, al menos en casos elementales o, de otra forma, especiales, que naturalmente *indica*, no solamente como *informando*, o expresando lingüísticamente *creencia*. En ese caso, es fácil ver cómo ha podido considerar tan natural el tipo de credulidad que le permite a uno formar creencias basadas en el testimonio de modo no inferencial y o bien sin inquirir si hay insinceridad o bien sin buscar alguna otra premisa que apoye lo que está atestiguado<sup>645</sup>.

Audi tiene razón, lo fundamental para que Reid considere racional el tipo de credulidad que encontramos en el testimonio es que concibe la aserción como la emisión de un indicio, un signo. En lo que parece distanciarse de Reid es que esto es así no porque Reid piense que

---

<sup>645</sup> “Testimony, Credulity and Veracity”, p. 35.

la aserción vaya acompañada de *signos naturales*, pues Reid piensa más bien que la aserción es significativa por sí misma, como *signo artificial*.

Ahora bien, es verdad que en las raíces del testimonio tiene su lugar el *lenguaje natural*. El *lenguaje natural* es la base, para Reid, del *lenguaje artificial*, en el manejo de cuya competencia está basado el *principio de veracidad*, una de los dos co-principios del testimonio. Reid es muy claro y rotundo al afirmar el carácter constitutivo del *lenguaje natural*. Es más, de las tres clases de *signos naturales* que Reid distingue, los signos del *lenguaje natural* ocupan el segundo lugar como clase, junto con los *signos naturales* que se descubren mediante la indagación, y los *signos naturales* que significan “por una especie natural de magia” lo significado<sup>646</sup>. Reid dice de este tipo de *signos naturales*, los gestos humanos, las entonaciones de la voz, etc., precisamente en la sección del *Inquiry* dedicada al *lenguaje natural* que aprendemos con el tiempo a suplir sus deficiencias con el uso de *signos artificiales*, y deja claro que no por ello dejan de ser *naturales*. Es decir que regulamos nuestra confianza en los *signos naturales*, así como ampliamos o reducimos su capacidad de *sugerencia* (de llevarnos a un significado), a medida que crecemos y nos vamos educando (aprendemos *signos artificiales*)<sup>647</sup>. Y si, al igual que pasa con la

---

<sup>646</sup> *IHM*, V, iii, p. 60.

<sup>647</sup> “Mankind having thus a common language by nature, though a one, adapted only to the necessities of nature, there is no great ingenuity required in improving it by the addition of artificial signs, to supply deficiency of the natural. These artificial signs must multiply with the arts of life, and the improvements of knowledge. The articulations of the voice, seem to be, of all signs, the most proper for artificial language; and as mankind have universally used them for that purpose, we may reasonably judge that nature intended them for it. *But nature probably does not intend that we should lay aside the use of the natural signs*; it is enough that we simply supply their defects by artificial ones”, *IHM*, IV, ii, p. 52, el énfasis es mío. Hay que resaltar que en la página anterior dice: “Some brutes are sensible of honour or disgrace; they have resentment and gratitude; but none of them, as far as we know, can make a promise, or plight their faith, having no such notions from their constitution. *And if mankind had not these notions by nature, and natural signs to express them by*, with all their wit and ingenuity they could never have invented language”. Hay que notar

confianza en el testimonio, el manejo y la interpretación de los *signos naturales* se regula con el tiempo sin que desaparezca del todo su vigencia, entonces tenemos un caso de un aspecto de la mente humana que Reid considera que es instintivo, que racionalizamos a medida que crecemos y que no deja de estar vigente en la vida del individuo. Ahora bien, si Reid no deja de considerar constitutivo el *lenguaje natural* pese a considerar también que es regulado a medida que crecemos, entonces, ¿por qué no iba a ser así para el caso del testimonio? Reid puede decir, por tanto, que el hecho de ser susceptible de regulación mediante la razón no es signo de que un componente de la mente humana no sea constitutivo. La capacidad de testimoniar, de recibir testimonio y concederle credibilidad es parte de la constitución humana tanto como es un instinto.

En segundo lugar, cabe esgrimir contra la posición de Audi que el testimonio es una operación social de la mente, y que las operaciones sociales de la mente no son menos constitutivas de la mente humana que las operaciones solitarias, como la percepción y la memoria —con las que Audi compara el testimonio— o la percepción y el juicio —contra las que Reid define la categoría de operación social de la mente. Reid deja claro esto en primer lugar implícitamente, al decir que las operaciones sociales de la mente no pueden reducirse a las solitarias. Si las operaciones sociales no pueden reducirse a las solitarias no hay cooperación entre las solitarias que explique el fenómeno de una operación social, y es por esto que las operaciones sociales —el testimonio de modo paradigmático— tienen sus propias disposiciones, naturales como deja claro Reid. Y, además, en segundo lugar, Reid explícitamente dice que el “Autor de nuestro ser” por su pretensión de

---

en este pasaje que para Reid nociones similares a la del testimonio como “promise” y prácticamente idénticas como “plight their faith” tienen un vínculo profundo con el *lenguaje natural*, es más deben poder expresarse en él para poder dar lugar al *lenguaje artificial*. Sin embargo, nadie diría que no deben regularse con el tiempo más allá de sus expresiones naturales. Son tan constitutivas como el *lenguaje natural*, su vehículo. Obviamente el testimonio requiere algo más que el *lenguaje natural*, pues sólo se puede desarrollar con la aserción, componente básico del *lenguaje artificial*, es decir una vez que alguien puede captar creencias ajenas y expresar creencias.

que fuéramos seres sociales nos concedió “poderes sociales intelectuales tanto como afectos sociales”, tal como se ha visto en el capítulo anterior, y deja claro que son “partes originales de nuestra constitución” y que su ejercicio es tan natural como el ejercicio de cualquier capacidad individual.

Los argumentos de Audi son, por tanto, difíciles de sostener. Es comprensible que parezca que el testimonio es menos original y constitutivo, pero sólo si se sostiene una concepción de original, natural y constitutivo no reidiana como es la —discutible, por otra parte— concepción contemporánea: natural es aquello que un individuo tiene ya de por sí en su dotación biológica, sin necesidad de interacción social, educación o cultura.

Cabe todavía en cambio, argumentar, como se ha señalado arriba, contra el carácter constitutivo del testimonio esgrimiendo la propia concepción semántica de Reid. En primer lugar, dentro de lo sostenido en el propio *Inquiry*, y, en segundo lugar, independientemente de lo que se sostenga en el *Inquiry*, dentro de lo sostenido en los *Essays*. Una sensación o un recuerdo son *signos naturales* e interpretan el papel de evidencias para las creencias formadas a través de nuestras facultades naturales. “¿Por qué piensas que es rojo? Pues porque así me lo parece”, “¿En qué te basas para decir que en Segovia hace frío? En que lo recuerdo perfectamente”. Los signos que constituyen la percepción o la memoria son naturales, no proceden de la inventiva humana. Sin embargo, la aserción ajena no es un *signo natural*, sino un *signo artificial*, y en este sentido la capacidad de obtener una creencia a través del testimonio parece ser menos natural en el sentido de constitutiva. No obstante, esta objeción se disuelve si se aclara el sentido que tiene el término natural para Reid en el contexto de su teoría de los signos, la base de su concepción semántica.

Los *signos naturales* lo son porque de suyo son naturales, no porque estén siendo usados o interpretados por una facultad natural. “Natural” es un término que designa lo *contrario* de “artificial” dentro de la teoría del signo en Reid, y es el término que designa el *contradictorio* del término “adquirido” dentro de su teoría de la

percepción. Lo que distingue a *natural* de *artificial* es cuánta convención es necesaria para establecer el significado de un signo, y lo que distingue a *natural* de *adquirido* es una relación de incompatibilidad estricta de sentido: sólo es posible, en el caso de *adquirido*, llegar al significado tras aprender la conexión entre signo y significado. *Natural* en ambos casos significa que la ruta del signo al significado está establecida por naturaleza, es original. La ruta, la significación, es parte original de nuestra naturaleza o producto original de nuestra naturaleza, en el sentido de que no media el aprendizaje. Desde este punto de vista cuando el sujeto comprende una aserción lo que hace es una conexión que no está dada por naturaleza, pues media el aprendizaje de un idioma.

Sin embargo, como se ha visto en el capítulo anterior, a la hora de analizar las meticolosas analogías que Reid establece entre tipos de percepción, *original* y *adquirida*, y tipos de lenguaje, *natural* y *artificial*, se vio que el par *original* —el par {*percepción original*, *lenguaje natural*}— y el par *adquirido* —el par {*percepción adquirida*, *lenguaje artificial*}— son similares en que uno y otro conjunto par obedecen a *principios de la constitución humana*. Lo que diferencia a estos dos conjuntos es que mientras que en el primero operan principios *particulares*, en el segundo operan principios *generales* de la constitución humana. La disposición humana a interpretar un *signo natural* de la forma establecida por naturaleza es única y diferente en cada caso, como no puede ser de otra manera si debe estar dado por naturaleza, pues la naturaleza no puede dar una regla de interpretación que cubra varios casos particulares, sino dotar de una disposición a interpretar un signo concreto con tal o cual significado concreto. En el fenómeno de la *percepción adquirida* y el *lenguaje artificial*, en cambio lo que se da es una disposición general:

Pero nuestras percepciones adquiridas y la información que recibimos por medio del lenguaje artificial deben resolverse en principios generales de la constitución humana. Porque cuando un pintor percibe que este cuadro es obra de Rafael y aquel la obra de Tiziano, un joyero que este es un diamante verdadero y aquel una falsificación, un

marinero que este un barco de quinientas toneladas y aquel de cuatrocientas, estas diferentes percepciones adquiridas están producidas por los mismos principios generales de la mente humana, los cuales tienen una operación diferente en la misma persona de acuerdo a la variedad de sus aplicaciones, y en diferentes personas de acuerdo a su educación y modo de vida. Del mismo modo cuando ciertos sonidos articulados transmiten a mi mente el conocimiento de la batalla de Farsalia y otros el conocimiento de la batalla de Poltava, y cuando un francés y un inglés reciben la misma información mediante diferentes sonidos articulados, los signos usados en estos diferentes casos producen el conocimiento y la creencia en la cosa significada por medio de los mismos principios generales de la constitución humana<sup>648</sup>.

En este texto queda claro que Reid piensa que tanto la *percepción adquirida* como el uso testimonial del lenguaje —paradigma del *lenguaje artificial* para Reid— están enraizados en la constitución humana. La *percepción adquirida* y el *lenguaje artificial* son constitutivos, tienen sus propios principios originales, y no adquiridos. Lo que es adquirido y no es original es que a tal signo concreto le corresponda tal significado concreto, pero la *disposición* a pasar del signo al significado, del efecto a la causa —en el caso de la percepción— de la aserción a la creencia —en el caso del testimonio— es original y natural<sup>649</sup>.

---

<sup>648</sup> *IHM*, VI, xxiv, 191-192.

<sup>649</sup> Puede entenderse la diferencia de tipo de principio entre el *par original* y el *par adquirido* de la siguiente forma. La naturaleza nos provee de disposiciones a interpretar un signo de una forma. Todas ellas, en cuanto disposiciones son disposiciones particulares. No tiene sentido en el orden natural hablar de una “disposición general”. Ahora bien, usando el concepto de *regla* en sentido amplio —pues en sentido estricto y al menos para el *par original* no tiene sentido del todo hablar de “seguir una regla”— en concreto el concepto de *regla de interpretación*, puede verse fácilmente porqué Reid habla de “principios particulares” y “principios generales” para uno y otro caso. Cada *signo natural* concreto, por ejemplo, la sonrisa, un gesto del *lenguaje natural*, tendría su *propia regla de interpretación*. No hace falta identificar la sonrisa como un signo de un tipo u otro para comprender su significado,



La afirmación de Reid en el *Inquiry* de que los principios de *veracidad* y *credulidad*, han sido implantados en nuestra naturaleza por “el sabio y benévolo Autor de la Naturaleza” no es retórica, y se muestra así en toda su fuerza. La naturaleza humana tiene dispuesta en su constitución tanto un procedimiento de generación de creencias nuevas, el testimonio, como un procedimiento de garantizarlas, un tipo de evidencia *sui generis*, el testimonial. Esta fuente de conocimiento, de creencias justificadas, obedece a dos disposiciones básicas.

Ahora bien, puede decirse que esto en el *Inquiry* es así, pero independientemente de lo que se sostenga en el *Inquiry*, no en los *Essays*, puesto que se puede esgrimir la propia concepción semántica del conocimiento de Reid para, a partir de lo expuesto en los *Essays* sobre el compromiso con la verdad de lo dicho por parte del hablante a la hora de distinguir testimonio de juicio, concluir que el testimonio no puede ser una capacidad constitutiva de fundamentar creencias. En efecto, siempre se puede decir que el testimonio, aunque con una base natural por ser una operación social de la mente y por tanto una capacidad original del ser humano, es sólo constitutivo en aquella parte en la que puede funcionar con *signos naturales*, o si se quiere mientras funciona sólo con *signos naturales*, como es el caso del niño pequeño que está aprendiendo todavía a hablar. El uso más complejo de la capacidad, aunque básico para nuestra interacción social, e instintivo, no tendría por qué ser constitutivo de la naturaleza humana. Es más, si

---

basta con detectar el signo. Ni siquiera hace falta, en un gesto propiamente natural, identificar si es de la clase relevante de *signo natural*, por ejemplo si es una sonrisa o un gesto de burla, pues para que se dé la situación de tener que identificar si es o no es de una clase ya mediaría el aprendizaje. En el caso del *par adquirido*, lo que tendríamos es que lo que nos proporciona la naturaleza no es una regla de interpretación para cada signo, sino reglas de interpretación para *clases* de signo, y lo que aprendemos es que cuenta como un miembro de esa clase o no: esto es, lo que en cada idioma cuenta como una expresión bien formada o no, en el caso del *lenguaje artificial*; o lo que cuenta o no como efecto o causa, en el caso de la *percepción adquirida*. Por eso el primer par es más universal que el segundo, el segundo deja margen para que la educación y la cultura, tal como Reid especifica en el pasaje citado arriba, definan qué cuenta como signo de una clase o no.

Reid en el *Inquiry* dice que debe haber algún tipo de lenguaje —el *natural*— para que pueda generarse el *artificial*<sup>650</sup>, Reid en los *Essays* llega a decir que personas sin lenguaje común adquirido pueden realizar acciones sociales tan complejas como:

[C]omprar y vender, preguntar y rehusar, y mostrar una disposición amistosa u hostil mediante signos naturales<sup>651</sup>.

Podría decirse entonces que para Reid la naturaleza ya proporciona bastante. El complejo desarrollo de la interacción social mediante el testimonio y su despliegue como fuente de conocimiento básica no sería de suyo natural.

Con todo esto parece que no es así. Para Reid el lenguaje, el *lenguaje artificial*, con su gramática y su sintaxis, es constitutivo de lo humano desde su origen. El lenguaje obedece a lo que Elósegui ha señalado como uno de uno de los aspectos claves de la filosofía del lenguaje de Reid, lo que Schuhmann y Smith denominan el *principio de expresión*<sup>652</sup> según el cual el lenguaje es “la imagen expresa y la pintura del pensamiento humano”<sup>653</sup>. Y, de igual modo, Reid sostiene la dummettiana idea de que la finalidad del lenguaje es ser “instrumento de pensamiento tanto como de la comunicación de nuestros pensamientos”<sup>654</sup>. Lo que tiene lugar a través del lenguaje artificial es algo constitutivamente humano:

Hay en todos los lenguajes modos de habla mediante los cuales los hombres significan sus juicios o proporcionan su testimonio, mediante

---

<sup>650</sup> *IHM*, IV, ii, p. 51, véase *supra*, cap. III, nn. 19 y 50.

<sup>651</sup> *EIP*, VI, v, p. 486.

<sup>652</sup> Elósegui, “Pensamiento y lenguaje en Thomas Reid”, p. 88; Schuhmann y Smith “Elements of Speech Act Theory in the work of Thomas Reid”, p. 50.

<sup>653</sup> *EIP*, VI, v, p. 466.

<sup>654</sup> *EIP*, VI, viii, p. 538. Véase el capítulo IV de la presente investigación para el desarrollo de esta idea de Reid y cómo está presente en todo su pensamiento, y de modo eminente en su epistemología del testimonio.

los cuales aceptan o rehúsan, mediante los cuales piden información o consejo, mediante los cuales ordenan, amenazan o suplican, mediante los cuales dan su palabra en promesas o contratos. Si tales operaciones no fueran comunes a toda la humanidad no encontraríamos en todos los lenguajes formas de habla mediante las cuales se expresen<sup>655</sup>.

Por tanto, no puede esgrimirse la concepción semántica de Reid para poner de manifiesto que en los *Essays* la operación de testimoniar sea menos constitutiva de la naturaleza humana por emplear *signos artificiales*.

Uno de los principales rendimientos del análisis del *Inquiry* ha sido en la presente investigación el hallazgo de que las dos disposiciones básicas del testimonio, los co-principios de *veracidad* y *credulidad*, no son disposiciones que se deban atribuir de modo exclusivo al hablante y al oyente, respectivamente. Los principios del testimonio deben verse a la luz del acto de habla concreto en el que participan hablante y oyente. Este acto de habla es la aserción en su uso primario y natural. Como hablante y oyente participan en un mismo acto de habla, los principios operan —aunque de forma distinta— en uno y otro, especialmente el *principio de veracidad*. Tras el análisis de lo expuesto en los *Essays*, puede verse que esto no es sólo una interpretación contemporánea a partir de un instrumento, el de acto de habla, que permite iluminar la teoría reidiana, y ni siquiera sacar a la luz un concepto que Reid debe de manejar implícitamente si es que se pretende dar sentido a su epistemología del testimonio. Esta es una interpretación realizada en términos prácticamente reidianos, al hilo del propio concepto de Reid de operación social de la mente, concepto similar —e idéntico en algunos aspectos— al contemporáneo de acto de habla.

Esto ha permitido desvelar aspectos que estaban implícitos en la epistemología del testimonio del *Inquiry*. El acto de testimoniar tiene un carácter irreductiblemente social como operación social de la mente o acto social. Como tal, el testimonio se corresponde con el concepto

---

<sup>655</sup> *EIP*, I, v, p. 56.

contemporáneo de la aserción como acto de habla. Este carácter irreductiblemente social consiste, en el caso del testimonio, en que se pone en juego determinado tipo de intencionalidad —complementar el repertorio de creencias del oyente— presente en el acto del hablante y captada por el oyente, que se corresponde con el concepto contemporáneo de intención comunicativa. Lo que tanto el hablante como el oyente hacen cuando disponen e interpretan, respectivamente, esta intención comunicativa, es seguir la verdad como norma de la aserción, y es por esto que la veracidad debe actuar como disposición en uno y en otro para el mismo acto de habla.

Este procedimiento epistémico no es sólo un procedimiento de generación de creencias, sino que es un procedimiento de justificación de creencias. El testimonio es un tipo de evidencia, y aporta no sólo creencias sino racionalidad a nuestro conjunto de creencias. Reid se demuestra tan anti-reduccionista en los *Essays* como en el *Inquiry* porque piensa que un procedimiento de justificación, un tipo de evidencia, no puede reducirse a otro. Reid es pluralista o anti-reduccionista con respecto a la evidencia, y esto es consistente con la defensa de la autonomía epistémica del testimonio. El testimonio en cuanto procedimiento generador de evidencias, procedimiento de justificación, no obedece menos a los principios de *veracidad* y *credulidad*, que aparecen reconocidos implícitamente en su teoría de la evidencia. Reid, por otra parte, se muestra en los *Essays* tan realista como en el *Inquiry*: el hecho de que los procedimientos de garantizar una creencia sean irreductibles no significa que no sean complementarios. Reid piensa que la naturaleza humana es rica en procedimientos epistémicos, y estos pueden concurrir a medida que un hombre se educa, repitiendo así en los *Essays* el esquema del proceso educativo del *Inquiry*.

El testimonio es una operación social de la mente y no puede reducirse a ninguna operación individual. La mente humana mantiene por naturaleza operaciones que no son meramente individuales, la racionalidad no se cifra sólo en el propio individuo sin referencia a nadie. En esta operación se generan creencias para el oyente, creencias

que vienen además garantizadas por un procedimiento natural que no se puede reducir a otro. Siendo esto así, las disposiciones que regulan el testimonio deben aparecer como parte de las disposiciones básicas de la mente humana. El *principio de veracidad* y el *principio de credulidad* deben aparecer como parte de los principios del sentido común, que es como Reid denomina desde el *Inquiry* al nivel básico de racionalidad humana.

En la parte de su teoría de la evidencia que cae dentro del capítulo iii, del ensayo VII Reid dice que el razonamiento debe apoyarse, en último lugar, en verdades que no procedan del razonamiento. Debe haber una serie de evidencias últimas. Reid especifica que si el razonamiento demostrativo tiene como evidencias últimas lo que él llama los *primeros principios de las verdades necesarias*, el razonamiento probable tiene como evidencias últimas los *primeros principios de las verdades contingentes*<sup>656</sup>. Estos dos conjuntos de principios forman los *principios del sentido común*. Es aquí donde Reid encuadra de una forma más precisa el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad* en los *Essays*. La evidencia testimonial tiene el tipo de aval que tiene el sentido común, pues sus principios, dentro del conjunto de los *primeros principios de las verdades contingentes*, son *principios del sentido común*. Y este es el tercer gran aspecto que Reid que aborda en los *Essays* que sofistican y precisan su anti-reduccionismo y es la cuestión que se estudia en los dos capítulos siguientes.

---

<sup>656</sup> *EIP*, VII, iii, p. 556. Reid da por hecho la distinción, ya que los principios del sentido común y sus dos grandes conjuntos los trata pormenorizadamente en el ensayo VI, dedicado al juicio.



## Capítulo VIII

### La fiabilidad del testimonio como uno de los principios *sui generis* del sentido común

En este capítulo se profundizará en la idea de que los co-principios del testimonio son *principios originales*, y de manera particular en el hecho de que formen parte del conjunto de principios que Reid etiqueta, en los *Essays*, como los *principios del sentido común*, es decir el lugar que ocupan los principios que explican la fiabilidad del testimonio en el esquema que explica la fiabilidad del resto de facultades u operaciones.

Se procederá como sigue. En primer lugar se estudia la noción de *principios del sentido común*, articulando en profundidad en la idea de que un principio para Reid es algo que interpreta dos papeles en nuestra vida epistémica. En segundo lugar se estudia la inclusión de los principios que describen la fiabilidad del testimonio en un conjunto concreto, el conjunto de los *primeros principios de las verdades contingentes*. Se comprobará que los co-principios del testimonio ocupan un lugar propio dentro del conjunto de los principios del sentido común, y que por tanto son, por sí mismos, parte de la dotación básica de la racionalidad humana. El estudio de la inclusión de la fiabilidad del testimonio en este grupo de principios tiene un retorno considerable, pues se comprobará que no son principios de tipo lógico, a los que cupiera llegar *a priori*. Esto descarta la epistemología del testimonio de Reid como antecedente de los argumentos trascendentales. De la misma forma saca a la luz otros dos aspectos, que la fiabilidad del testimonio es, al ser parte básica de la racionalidad humana, también prueba indirecta de los principios del sentido común, pues es una de esas evidencias que no se pueden despejar de las premisas últimas de cualquier razonamiento, tanto como que para establecer su propia garantía no hay que acudir a ningún elemento fuera de la naturaleza humana.

### 8.1. Los principios del sentido común

Antes de proceder a localizar el lugar de la fiabilidad del testimonio, y los co-principios descritos, en el catálogo que Reid proporciona de los principios del sentido común, se debe considerar antes qué es un *primer principio* o *principio original* para Reid, así como la noción de *sentido común*. Si, como se verá, la fiabilidad del testimonio, es uno de los principios del sentido común y que por esto no necesita aval inductivo, debe perfilarse con precisión los dos conceptos involucrados en el nombre de la clase “principios del sentido común”, para ver si la fiabilidad del testimonio es así por pertenecer a esta clase por derecho propio o por otra razón, como la relación con otros miembros de la clase, otros principios.

En lo que sigue se estudia en primer lugar el concepto de primer principio como tal, profundizando en la distinción realizada de los dos papeles que desempeña un principio en Reid: el disposicional y el proposicional. La conclusión a la que se llegará es que un primer principio o principio original es aquello que es constitutivo y básico para la mente humana, para nuestra vida epistémica. Parte de su descripción es que ya está, también de modo constitutivo, garantizado.

En segundo lugar, se estudiará otro aspecto de los primeros principios, el hecho de que son principios del sentido común, es decir el conjunto de todos ellos es la extensión del primer nivel humano de racionalidad. La conclusión a la que se llegará es que esto es así porque cada principio es a la vez un principio natural y la base necesaria para el ejercicio de la razón. Cada uno de los principios recoge cada uno de los tipos de conexión irreductible entre signo y significado que puede establecer la mente, las disposiciones básicas y naturales que poseemos para ir de un signo a su significado —con los dos grandes requisitos que la concepción semántica de Reid prescribe: la noción de lo significado y la creencia en la existencia de lo significado. Cada uno de los principios articula en su papel proposicional las creencias insoslayables para cualquier ejercicio de la racionalidad, que típicamente son descripciones de cada una de aquellas disposiciones. Estos dos aspectos convergen para señalar el conjunto de los principios como base de la



racionalidad. En ambos papeles la razón no actúa como garante porque la creencia y su garantía se genera de modo inmediato en cada actualización de cada disposición, por un lado, y, por otro, cada creencia básica sobre nuestras facultades disfruta de una evidencia del mismo tipo: inmediata, sin necesidad de la mediación de una inferencia. Sin embargo, el ejercicio de la razón sólo es posible porque poseemos este tipo de disposiciones y somos capaces de sostener este tipo de creencias.

### **8.1.1. Los dos papeles de un primer principio: el disposicional y el proposicional**

Se ha indicado en el capítulo V que los principios para Reid, tal como los concibe en el *Inquiry*, no son meras generalizaciones hechas a partir de la observación, que completen nuestro repertorio de creencias y nos ayuden a explicar algunas de ellas, pues para Reid un principio, y en concreto un primer principio o principio original, tiene un doble papel, uno lógico y otro epistemológico. Es tanto la primera premisa de todos los razonamientos de una clase —y por lo tanto no cabe inferirlos de ninguna premisa antecedente— como una parte de la constitución humana, en concreto de su mecanismo epistémico. Los principios son “principios originales de la creencia” tal como Reid los denomina en el *Inquiry*<sup>657</sup>, y por lo tanto la razón no los puede producir ni hacer nada al margen de ellos. Profundizar en este doble papel —ya señalado— que interpretan los principios arroja una explicación de en qué sentido son primeros u originales. Como se verá esto quiere decir que son *constitutivos* de la naturaleza humana, *básicos* y están también *constitutivamente garantizados*.

En primer lugar, puede seguirse la idea de que los primeros principios son en Reid “principios originales de la creencia”, que forman parte de la constitución humana, en concreto de su mecanismo epistémico. ¿Qué significa que sean una parte de la constitución humana? No son facultades, en el sentido en que lo son la memoria, la

---

<sup>657</sup> *IHM*, II, iii, p. 29.

imaginación o los sentidos externos, ni pertenecen al género más amplio que distingue en los *Essays* de “poderes” o “capacidades”, y tampoco son hábitos adquiridos, como deja claro en el *Inquiry*<sup>658</sup>.

Como dice Reid del *principio de uniformidad*, es una “natural, original e inexplicable propensión [propensity]” de la naturaleza humana<sup>659</sup> y del *principio inductivo* que es una “fuerte propensión [propensity]”<sup>660</sup>. Un principio sería lo que hoy llamamos una *disposición*. Es decir, una tendencia a captar o a hacer las cosas de determinada manera que puede predicarse de nuestras capacidades o facultades o asociarse a las mismas. Son *naturales* u *originales*, en el sentido de que no son tendencias adquiridas mediante el ejercicio, es decir hábitos, sino que las tenemos por el hecho de ser humanos.

Está fuera del esquema de la presente investigación profundizar en todos los aspectos de la tesis de que el sentido de principio que Reid utiliza, el que hereda de la filosofía clásica y medieval, es el de un tipo de disposición, y cómo. Si cabe describir —como se propondrá en el capítulo X— una facultad, una manera de proveernos de evidencias, como una disposición; y cabe decir, por otro, que tenemos disposiciones, los principios, a tratar estas evidencias de una manera y no de otra, entonces puede estudiarse cómo se relacionan ambos tipos de disposición. El estudio de la conexión sistemática de ambos tipos de disposición consistiría en una investigación sobre el sentido común como tal en Reid, de mucho más alcance que la presente investigación, que debe limitarse a señalar en qué forma debe interpretarse el concepto reidiano de sentido común para que la fiabilidad del testimonio tenga

---

<sup>658</sup> Véase *supra*, cap. III, para la tesis reidiana de que los principios de la percepción no son un hábito adquirido, y cap. IV para la tesis reidiana de que la *veracidad* y la *credulidad* no son hábitos adquiridos *después* de aprender a hablar, sino con los que aprendemos a hablar.

<sup>659</sup> *IHM*, II, ix, p. 41.

<sup>660</sup> *IHM*, I, i, p. 11.

un lugar destacado dentro de él<sup>661</sup>. Sin embargo, sí se debe aclarar someramente cómo están relacionados ambos tipos de disposición, es decir, por qué pasamos de una sensación, un recuerdo o la comprensión de una aserción a una creencia.

En segundo lugar, tenemos la idea de que los principios desempeñan un papel lógico. Los principios pueden funcionar como las primeras premisas, más allá de las cuales no cabe argumentar, de un argumento. Se puede llamar a este papel un papel proposicional, porque el papel lógico también puede describirse diciendo que cada principio figura como el contenido de una creencia básica, un supuesto del cuerpo de creencias del sujeto epistémico.

A los oídos contemporáneos puede parecer extraño que un principio pueda ser dos cosas a la vez<sup>662</sup>, es decir tanto una proposición,

---

<sup>661</sup> Una investigación sistemática y general de todos los aspectos del concepto de sentido común es la que ofrece Bayas en *El sentido común y la crítica al escepticismo en la filosofía de Thomas Reid*. Una de las tesis de Bayas es que los primeros principios deben entenderse como un tipo especial de disposición: hábitos, no en el sentido reidiano estricto de destreza adquirida o costumbre, sino en el sentido clásico. Nosotros al activar las disposiciones a generar creencias de determinada forma, las operaciones de nuestras facultades, actuamos con un *conocimiento habitual* de los primeros principios, que gobiernan nuestras propias operaciones —Bayas destaca el uso del verbo “gobernar” por parte de Reid— y que eventualmente puede ser un conocimiento teórico de los mismos, cfr. pp. 364 y ss.

<sup>662</sup> Escapa al ámbito de la presente investigación, pero muchas de las perplejidades en torno a la noción reidiana de principio del sentido común entre los especialistas parece que vienen causadas por pasar por alto este aspecto. Una de las discusiones clásicas en torno a Reid es si un principio es o bien algo que siempre damos por garantizado o bien un principio de razonamiento, o bien un procedimiento compartido de formación de creencias o bien un tipo de creencia generalísima. Wolterstorff es el autor de referencia en torno a este dilema, véase “Reid on Common Sense”, en *Practices of Belief. Selected Essays*, Volume 2, ed. T. Cuneo (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 372-373, que continúa la argumentación que inicia en “Reid on Common Sense with Wittgenstein Assistance”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 74:3, pp. 491-517. Su postura es muy diferente de la de Kaufman, que quiere distanciar el naturalismo reidiano del naturalismo humeano, y por eso termina alejando ligeramente a Reid de Wittgenstein, en lugar de acercarlos, como hace

que puede encabezar, como premisa —explícita o no— un razonamiento o figurar como el contenido de una creencia básica, y, a la vez, una disposición natural. De hecho, lo más frecuente es que se interprete en el primer sentido, y se obvie el segundo aspecto. Esto se puede encontrar en autorizados intérpretes de Reid<sup>663</sup>. Así, por ejemplo, Van Cleve, siguiendo una tradición que proviene de W. P. Alston, interpreta que el resultado de un ejercicio concreto de mis capacidades, una percepción, por ejemplo, puede contar como un primer principio para uno, para el sujeto epistémico<sup>664</sup>.

---

Wolterstorff (que a su vez sigue la tradición iniciada por H. Jensen, de estudiar a Reid a la luz de conceptos wittgensteinianos en “Reid and Wittgenstein on Philosophy and Language”, *Philosophical Studies* 36:4 (1979), pp. 359-376), pues si algo diferencia a Reid de la postura de Hume y de la de Wittgenstein es que para Reid aquellas cosas que no podemos dejar de pensar no son meramente necesarias por naturaleza (Hume) o conceptualmente (Wittgenstein), es que son *verdaderas* (Cfr. Kaufman, “Between Reason and Common Sense: On the Very Idea of Necessary (though Unwarranted) Belief”, p. 154).

<sup>663</sup> E incluso en autores que —aun no siendo especialistas en Reid— se puede esperar de ellos más sensibilidad para detectar los elementos disposicionales del conocimiento que escapan al análisis clásico, véase, por ejemplo, E. Sosa, “Reid’s Common Sense”, en *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Volume II (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 61, donde Sosa detecta en términos de ambigüedad el doble papel de un principio reidiano y se decide por seguir el papel proposicional en su estudio sobre los primeros principios de las verdades contingentes. Afortunadamente da pistas (p. 64 y ss.) sobre el aspecto disposicional. En cualquier caso, Sosa acuña el término “commitment”, compromiso (“avenencia” sería una traducción muy rica en este contexto), para hablar de los principios originales y, aclara, un compromiso puede darse de forma explícita y teórica o implícita y práctica (p. 62).

<sup>664</sup> Van Cleve, “Reid on the First Principles of Contingent Truths”, *Reid Studies*, 3:1 (1999), pp. 3-30. El trasunto de todo esto es que así los primeros principios del sentido común no son tanto principios de verdad, como principios de evidencia, es decir no funcionan para el sujeto epistémico como los primeros principios que garantizan que sus procedimientos para formar creencias generan, normalmente y *prima facie*, creencias verdaderas; sino que son cada una de las evidencias últimas a las que él puede apelar en un razonamiento (“yo lo he visto”). Esta idea es muy diferente de la línea interpretativa principal, como la de W. P. Alston (“Reid on Epistemic

La idea de Van Cleve está basada en una meticulosa desambiguación de la expresión “sostengo que es un primer principio que” —equivalente a las diferentes expresiones usadas por Reid a la hora de formular los primeros principios— donde Van Cleve encuentra que un primer principio puede leerse como una regla general para determinar la verdad de las creencias de un tipo o como la regla que identifica para un tipo de creencias cuándo funciona como principio de razonamiento. De este modo Van Cleve distingue entre la lectura generalista de Reid y la particularista. Según esto un primer principio no es tanto la descripción de la fiabilidad natural de una facultad como el resultado de cada una de las operaciones de esta facultad.

Aparte de las razones aducidas por Van Cleve, lo que motiva una postura así es prestar atención sobre todo al papel proposicional que un principio interpreta, bien como creencia básica, bien como premisa. Como encontramos que una percepción o un recuerdo concreto puede interpretar este papel, el proposicional, es natural atribuir la condición de principio a estos, es decir a los resultados concretos de nuestras operaciones epistémicas básicas.

Sin embargo, el hecho de que la interpretación se ciña a uno de los papeles que puede interpretar un principio, el proposicional, parece estar causado por haber dejado de lado algunos aspectos del contexto conceptual que rodea a la noción reidiana de principio.

---

Principles”, *History of Philosophy Quarterly*, 2:4 (1985), pp. 435-52) o Lehrer (*Thomas Reid*), ambos citados por Van Cleve, que sí conciben los primeros principios como principios de verdad. Sin embargo, le sirve a Van Cleve para descubrir el aparente poder que tienen los primeros principios reidianos para deshacer cualquier circularidad en la argumentación en favor de la fiabilidad de nuestras facultades, pues si lo que una facultad me proporciona inmediatamente son evidencias —principios— no necesito conocer previamente nada acerca de la fiabilidad de nuestras facultades para establecer la fiabilidad de las mismas, como Reid de hecho critica (cfr. *EIP*, VI, v, pp. 480-481). La inspiración de Van Cleve es Alston, que aun difiriendo de Van Cleve en sostener que los primeros principios son principios de verdad, ya señala que Reid a veces parece desviar la discusión de la evidencia de los primeros principios a la evidencia de las creencias particulares que caen bajo su alcance (p. 439).

La noción de principio es una noción que tiene procedencia aristotélica. El mismo Reid hace referencia a esto, pues de hecho piensa que es tan usada por la filosofía aristotélica que esta postula demasiados principios, una actitud que, en opinión de Reid, es tan errada como la de la filosofía cartesiana, que sólo postula uno<sup>665</sup>. La noción aristotélica de principio, tal como la concibe Aristóteles pero también como la hereda la filosofía medieval —de la que procede el tipo de lógica impartida en las universidades escocesas de la Ilustración— es una noción de un tipo muy común en este paradigma, y de un tipo difícil de digerir para la filosofía analítica contemporánea, pues la noción se corresponde con términos que tienen más de un sentido, los diferentes sentidos del término están conectados de modo sistemático y la distinción de sentidos para el término no está cerrada. Esta forma de significar —comúnmente conocida como *analógica*— se resiste al análisis contemporáneo, porque rara vez un conjunto cerrado de condiciones todas ellas necesarias y conjuntamente suficientes cierran la definición de un término así<sup>666</sup>.

---

<sup>665</sup> *EIP*, VI, iv, p. 454.

<sup>666</sup> La propia epistemología contemporánea, y la patente parálisis en torno a la salida del paradigma de creencia verdadera justificada o *Justified True Belief (JTB)* (véase *supra*, cap. II, nn. 127 y 182) la actual generación de incontables posturas cada vez más sofisticadas y alambicadas, la compartimentación del estudio del conocimiento en minúsculos problemas con intentos de solución *ad hoc*, etc. es un prototipo de los problemas que genera el estudio de términos que tanto en su origen filosófico como en su uso cotidiano muestran una riqueza de significado inasible en términos contemporáneos. La sensibilidad de Reid para la pluralidad de significados —véase, por ejemplo, el pormenorizado estudio de los diferentes significados del término “sentido común” en *EIP*, VI, ii, pp. 423-432—, uno de los aspectos más llamativos de su metodología, es uno de los activos que le permiten obtener cuantiosos retornos conceptuales frente al representacionalismo, pero también con respecto a diversas posturas contemporáneas, en concreto todas las que se han ido señalando en la presente investigación con respecto a la índole epistemológica del testimonio. Con respecto a la extrañeza de la noción de principio en la cultura filosófica contemporánea véase MacIntyre, “First Principles, Final Ends, Contemporary Issues”, en *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, Volume 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 144-145.

De este modo un principio, y más específicamente un primer principio, puede ser todo aquello que consiste en “ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce”, tal como Aristóteles lo define<sup>667</sup>. Según esta concepción algo es un principio o un primer principio en relación a una práctica concreta. La interpretación de Van Cleve parece no estar descaminada. De hecho, cualquier resultado de una operación concreta de una facultad puede ser un principio. Si estamos discutiendo si el perro que hemos visto era un galgo o un podenco, para nosotros cuenta como evidencia o supuesto que hemos visto un perro y que los recuerdos del perro que ahora usamos para argüir en favor de una raza u otra lo son de aquel perro y no de otro animal. En la práctica concreta de la discusión esta evidencia cuenta como un primer principio: no la cuestionamos, partimos de ella y cuenta como nuestro común supuesto básico para aquellos de nosotros que participamos en la discusión. Si dejamos de compartir este supuesto la discusión se acaba: ya no hay sobre lo qué discutir.

Sin embargo, siempre se puede preguntar por qué en la discusión sobre si lo que se ha visto son galgos o podencos, cuenta como principio que se ha visto de verdad un perro. La respuesta reidiana es que es un principio (del sentido común) que, si se ha visto algo, lo que se ha visto es de algo que está ahí, no es una ilusión<sup>668</sup>. La creencia de que hemos visto un perro es resultado de una disposición a formarnos creencias a partir de una evidencia, la perceptual en este caso, una de cuyas características consiste en que excluye, por lo general, la ilusión. Esta disposición a formarnos creencias no es reductible a un elemento

---

<sup>667</sup> *Metafísica*, V, 1. Al comienzo de este capítulo Aristóteles distingue los diferentes sentidos de “principio”, entre ellos uno que tiene carácter ontológico, donde algo es principio de una cosa por ser su causa o por ser una propiedad de esta cosa; y también entre ellos principio en el sentido de “aquello primero a partir de lo cual una cosa resulta cognoscible”, de modo eminente una premisa lógica. Esto ha sido analizado en detalle por A. G. Vigo, “La noción de principio desde el punto de vista filosófico. Algunas reflexiones sistemáticas”, *Cuadernos del Sur – Filosofía* 29 (2000) pp. 97-131, al que le agradezco haberme aclarado este tema vía correspondencia personal.

<sup>668</sup> “Another first principle is, That those things do really exist which we distinctly perceive by our senses, and are what we perceive them to be”, *EIP*, VI, v, p. 476.

proposicional, al contenido doxástico de una creencia. Es decir, cabe hablar de principio en otro sentido, y a lo que Van Cleve llama primer principio cabe clasificarlo como instanciación de otra cosa que es también un principio, pero que no juega un papel lógico o que está más allá de ser el contenido proposicional de una creencia.

T. Irwin ha señalado lo siguiente con respecto a la noción aristotélica de principio:

Se comprende que cuando Aristóteles habla de los primeros principios él habla indiferentemente de proposiciones y de las cosas a las que se refieren estas. Y esto porque las relaciones entre las cosas no proposicionales en el mundo, y no las relaciones entre nuestras creencias, hacen que una proposición y no otra sea un primer principio. Captamos primeros principios proposicionales, y así pasan a ser “conocidos para nosotros”, cuando nuestras creencias se corresponden con los principios proposicionales apropiados que se corresponden con los principios no proposicionales apropiados. Una vez que creemos un primer principio proposicional, ciertamente lo conectamos de maneras específicas con el resto de nuestras creencias, pero las creencias y sus conexiones no lo hacen un primer principio. Es un primer principio debido a los hechos externos a nuestras creencias, y nosotros tenemos las creencias correctas en las conexiones correctas en tanto que describimos las relaciones entre los hechos que son independientes de nuestras creencias. Digamos que en tanto que hacemos esto, nosotros captamos primeros principios “objetivos” (proposicionales) que describen primeros principios (no proposicionales) de una realidad objetiva<sup>669</sup>.

Lo que Irwin señala es que, en la concepción aristotélica de principio, específicamente de primer principio, lo que captamos cuando

---

<sup>669</sup> *Aristotle's First Principles* (Oxford: Clarendon Press, 1988) p. 4, donde reproduce a la hora de hablar de los principios y cómo adquirimos principios proposicionales el proceso que se ha denominado en la presente investigación proceso educativo. véase también MacIntyre, “First Principles, Final Ends, Contemporary Issues”, p. 144, para la extensión de esta concepción a la parte de la tradición aristotélica, la tomista, que la ha conservado viva.



captamos un primer principio no es un tipo de creencia fundacional, del tipo que busca comúnmente el fundacionalismo internalista contemporáneo. Lo que captamos es la descripción proposicional de un elemento que está en la realidad y que constituye a esta de modo básico y antes que cualquier otro elemento.

Como ya se ha adelantado, Reid parece seguir desenvolviéndose en la tradición iniciada por Aristóteles en lo que a la noción de principio se refiere, pues es una noción que todavía tenía gran protagonismo en el tipo de Lógica que se impartía en las universidades escocesas durante el s. XVIII<sup>670</sup>. Y si se sigue desenvolviendo en este esquema donde el significado de principio es muy rico en sentidos diferentes conectados sistemáticamente, puede comprenderse que a lo que él se refiere con principio puede ser tanto una creencia —con un contenido doxástico articulado que funcione como supuesto en un razonamiento— como

---

<sup>670</sup> Cfr. Broadie, *A History of Scottish Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), pp. 238-242, para una breve descripción de la carrera académica de Reid, y el tipo de educación superior que recibió e impartió. Un tipo de educación que se inserta además en una tradición, tal como ha mostrado también Broadie en *The Tradition of the Scottish Philosophy*. Para la lógica de Aristóteles, véase también de Broadie, “Reid in Context”, en *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, pp. 40-45. Véase también MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 219-259, esp. pp. 223-224, 248-249 y 252, para la importancia de este concepto de principio no sólo en la filosofía de Reid sino en toda la Ilustración Escocesa como proyecto y en el tipo de comunidad intelectual, moral y religiosa que lo sostiene. MacIntyre muestra cómo esta noción de principio no es una simple labor de *bricolaje* conceptual que a Reid se le hubiera ocurrido, una especie de renacimiento aislado, en un nuevo contexto, de la noción de principio. Al contrario, la continuidad con el sentido aristotélico y medieval de principio —continuidad, no redescubrimiento tal como muestra la obra de Broadie— resulta esencial para el proyecto compartido por los profesores universitarios escoceses del XVIII, y su forma de apelar a los principios en la argumentación (como premisas) y como descubrimiento de los elementos básicos de la naturaleza humana (elementos constituyentes) forma parte del sentido común tanto de la universidad como de la sociedad escocesa. Se puede colegir además a partir del énfasis de MacIntyre en que el concepto de educación es central para este proyecto junto con la noción de principio, la idea de que encontrar primeros principios para la autoridad y la transmisión testimonial son esenciales para el proyecto de la Ilustración Escocesa (véase, al respecto, *infra*, cap. XI).

una tendencia natural (una uniformidad de la naturaleza si hablamos del mundo en general o una disposición si nos referimos a la dotación natural del aparato cognitivo humano)<sup>671</sup>. Un primer principio sí puede ser tanto *el hecho* de que por lo general tendemos a fiarnos de los resultados de una facultad o damos por verdadero lo que nos cuentan, como un determinado contenido doxástico.

Lo que Van Cleve deja de lado es que Reid está hablando en términos disposicionales tanto como en términos lógicos<sup>672</sup>. Un primer principio es tanto la disposición que tenemos a obtener creencias *verdaderas* de determinada manera, es decir la disposición que tenemos de interpretar los *signos naturales* (el propio Van Cleve, tan sensible a este hecho en otros aspectos, no presta especial atención dentro de su interpretación general de Reid a la concepción semántica) como el contenido proposicional de una creencia a la que apelamos en la aclaración de cuál es el supuesto de, por ejemplo, un razonamiento, funcionando así cada principio como evidencia última, más allá de la cual no se puede apelar. Van Cleve se apoya en el segundo papel de un primer principio, el proposicional, y como ignora el disposicional identifica toda evidencia inmediata, aquella que es irreductible a otra —y por tanto más allá de la cual no se puede apelar— con un primer principio. De ese modo cualquier instanciación del principio (como

---

<sup>671</sup> Cuesta trabajo pensar que Reid no fuera consciente de esta forma de usar el término “principio”. Reid dispone de una formación en lógica muy sofisticada, y él mismo avisa cuando pasa a usar el procedimiento analógico, tal como hace con el fenómeno del lenguaje y del testimonio del *Inquiry*, y cuándo son legítimas o no las analogías, véase respecto a esto, *infra*, cap. X, nn. 13 y 14.

<sup>672</sup> Van Cleve, pese a la evidencia del texto —pues no está nada claro que las expresiones de Reid puedan dar pie a su interpretación (el propio Van Cleve lo reconoce, “Reid on the First Principles of Contingent Truths”, p. 3)— y a la del contexto —pues Reid mismo apela a un determinado tipo de tradición para precisar su concepto de principio (véase por ejemplo *EIP*, VI, vii, pp. 512-513, y cfr. *infra*, nn. 14 y 15)— ha reiterado esta interpretación recientemente en “Reid’s Response to the Skeptic”, en *The Oxford Handbook of Skepticism*, ed. J. Greco (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 286-309, esp. pp. 297-303, aun reconociendo el origen aristotélico de la idea de principio de Reid (p. 297).

disposición), por ejemplo, que yo me crea que lo que veo es un perro, como puede ser una evidencia última —ya que en el contexto no filosófico concreto de un razonamiento no tiene sentido apelar a que tal evidencia es la realización concreta de una disposición del aparato epistémico humano— es *eo ipso* un primer principio del sentido común<sup>673</sup>.

Esta interpretación de la noción de principio no hace justicia a la dimensión disposicional que Reid señala y con la que parece guardar consistencia a la hora de hablar de los principios. Para Reid los principios son las disposiciones básicas de la racionalidad humana. No obstante, la economía de Van Cleve tiene su sentido. Cuando un sujeto llega a conocer algo y obtiene una creencia no obtiene por un lado un candidato a ser una creencia particular acerca del perro que ve, un potencial contenido doxástico A, y rescata, por otro, una creencia general, un contenido doxástico B, acerca de las percepciones y su fiabilidad que le permita dar pasaporte al contenido doxástico A como creencia. Cuando se obtiene una creencia se obtiene un contenido doxástico A acerca del perro que uno ve. Lo que sí hay que tener en cuenta —y esto es lo que Van Cleve no contempla como parte de lo que es funcionar con principios— es que esta nueva creencia es un *caso* de

---

<sup>673</sup> Van Cleve presta atención sobre todo al aspecto de inmediatez de la evidencia, al hecho de que no hace falta la mediación de otra creencia para estar justificados en nuestras percepciones o recuerdos. Sin embargo, los primeros principios, como se señalará, es verdad que no necesitan de la mediación de otra creencia para estar justificados, pero en un sentido diferente: las proposiciones en las que ellos consisten —en su papel lógico— son aceptables, sin más, por parte de cualquiera que las comprenda. En cuanto que disposición los principios no cuentan con evidencia, hasta que no estén articulados de forma proposicional, hasta que no hayan sido objeto de reflexión, “conocidos para nosotros”, en la expresión usada por Irwin para describir este fenómeno en el caso de los aristotélicos. Esto no se debe confundir con la evidencia inmediata a la que se puede apelar para sustentar una creencia. Una cosa es la evidencia de una creencia formada bajo el régimen de los primeros principios, “pero, mira, si es un perro”, (que a su vez hay que distinguir del uso de esta creencia como evidencia para otra cosa, “fue un perro lo que vimos, así que no creo que haya gatos allí”) y otra la evidencia de los primeros principios (“por lo general si uno ve una cosa, por ejemplo un perro, esa cosa existe y está ahí”). Véase *infra*, n. 32.

la *disposición* a realizarnos un tipo de creencias de una determinada forma, en este caso mediante la percepción, a creer lo que vemos.

Ahora bien, esta disposición, como otros primeros principios, puede ser descrita y formar un contenido doxástico exactamente del mismo tipo que el mencionado. Se da el caso que un sujeto, al acumular experiencia, puede —de hecho lo hace, en eso consiste el proceso educativo— hacerse cargo de cómo funciona su aparato epistémico, y entonces puede hablarse de los primeros principios como creencias acerca de nuestras facultades. Cuando así lo hace puede apelar a estos contenidos de la misma forma que en la discusión sobre galgos y podencos podemos hacerlo sobre nuestros recuerdos. A medida que nuestras capacidades epistémicas se desarrollan podemos adquirir creencias sobre estas, creencias sobre su fiabilidad.

Estas creencias que se forman acerca de nuestros supuestos disposicionales básicos pueden a su vez funcionar como supuestos básicos de nuestro razonamiento. Estas creencias son descripciones de nuestros supuestos disposicionales básicos y, por tanto, siempre podemos acudir a su contenido como premisa de un razonamiento que nos formemos sobre la base de la evidencia provista por cualquiera de nuestras facultades.

Es de esta manera en la que se relacionan los dos papeles que puede desempeñar un principio. El tipo de disposición en el que consisten estos principios es el de una disposición a creer<sup>674</sup>. Estas disposiciones a creer pasan a estar descritas, es decir pasan a formar parte del contenido de creencias a medida que somos más reflexivos (más conscientes de nuestra propia mente y sus poderes), es decir a medida que nos desarrollamos y nos educamos, a medida en que nos vamos convirtiendo en adultos. Y el contenido de estas creencias es lo que el *anatomista de la mente*, Reid en su proyecto filosófico, hace explícito, ya de forma plena y precisa, mediante la labor de *inquiry*, de

---

<sup>674</sup> Véase *supra*, cap. V, n. 20, acerca de la distinción entre disposiciones a creer y creencias disposicionales.

indagación, con el propósito de inocularnos contra las ideas de lo que Reid llama el “sistema escéptico”, tal como Reid plantea desde el mismo comienzo del *Inquiry*<sup>675</sup>. Como ha dicho Sosa, comentando la postura básica de Reid, y cómo los principios están operando detrás de nuestra vida cognitiva:

Aprender puede seguramente cambiar nuestros hábitos cognitivos o compromisos [implícitos], sin embargo, como pasa cuando disminuye la agudeza [sensorial] uno estrecha los márgenes dentro de los cuales se fía de los sentidos, aceptando lo que proporcionan sólo tal como se presentan. Tal revisión puede ser hecha conforme a principios, a través de los principios mismos, evaluables epistémicamente tal como son las creencias.

El conocimiento de los humanos adultos normales es, de esta forma, meta-perspectivo en algún grado. El conocimiento de los animales inferiores o los niños, e incluso algún conocimiento humano maduro, está investido de poca reflexión. [...] En cualquier caso los humanos adultos sí tienen una perspectiva epistémica rica, incluso si los

---

<sup>675</sup> Cfr. *IHM, Dedication*, p. 4. Hay un notable parecido de familia entre esta idea — la idea reidiana del proceso educativo que va desde funcionar meramente con disposiciones básicas hasta el descubrimiento reflexivo de los principios del sentido común, pasando por estadios crecientemente más reflexivos donde nos ayudamos de la razón— y la idea aristotélica de indagación —y de cómo, al final del proceso, llegamos a los primeros principios. Para esta última véase MacIntyre, “First Principles, Final Ends, Contemporary Issues”, pp. 147-149. Reid compartiría la idea aristotélico-tomista de que es al final del proceso educativo/investigación cuando se pueden formular los primeros principios y la idea de que la investigación no es un proyecto hecho desde la perspectiva de la primera persona. Sin embargo, a diferencia de Aristóteles y santo Tomás, Reid sí entiende la investigación de los primeros principios como una empresa epistemológica —en el sentido de MacIntyre— esto es, producir una epistemología que nos blinde contra el escepticismo al que lleva de modo ineludible *the way of ideas*. Prueba de ello es que mientras que para Reid la labor del *Inquiry* y los *Essays* tiene un carácter básico y primero, para Aristóteles y santo Tomás la labor de indagación de los primeros principios es la última investigación que se puede hacer. Esta cuestión se retoma en el capítulo XI de la presente investigación, con el fin de perfilar la noción reidiana de justificación.

compromisos que contienen permanecen implícitos, la mayor parte más allá de nuestra capacidad para articularlos<sup>676</sup>.

Es importante notar que hablamos de dos sentidos distintos de la noción de principio, no de dos nociones diferentes. Hay tendencias de la naturaleza humana que pueden ser objeto de reflexión y, por tanto, parte del contenido de nuestras creencias. Pueden ponerse como ejemplo alguna de las tendencias psicológicas que Reid analiza con meticulosidad en los *Essays*, en el capítulo titulado “Of the Train of Thought in the Mind”<sup>677</sup>. Tenemos, por ejemplo, la tendencia de los jóvenes a dejar volar su imaginación en escenas románticas, la ensoñación —un fenómeno que llamaba especialmente la atención a finales del s. XVIII— ya que todavía sus mentes no están ocupadas por los asuntos cotidianos<sup>678</sup>. Esta es una tendencia humana lo suficientemente universal como para llamar la atención de Reid y haberla hecho explícita, y, es más, puede ser perfectamente una creencia que forme parte del patrimonio común de creencias de una cultura, del sentido común tal como lo entendemos hoy en día. Con todo, una cosa es la tendencia de la mente adolescente y otra su descripción. En este caso estamos ante dos fenómenos. En este caso no se podría hablar de la tendencia y las creencias sobre la tendencia como diferentes aspectos de un mismo fenómeno. Sería equívoco englobar ambos aspectos bajo una misma noción: la conexión entre la *tendencia* a la ensoñación y la *reflexión* sobre la misma no es conceptual, más allá del hecho de que el contenido proposicional de nuestras creencias y enunciados que componen la última tengan como referente la primera.

Sin embargo, en el caso de las disposiciones epistémicas básicas hay una conexión sistemática con las creencias que se originan sobre

---

<sup>676</sup> “Reid’s Common Sense”, p. 63. Como se verá —al contrario de lo que Sosa piensa, pero no Reid— el niño tampoco carece de cierta perspectiva sobre el propio conocimiento, y de esta forma puede profundizarse en el concepto que Reid tiene implícitamente del fenómeno de la justificación (véase, también, *infra*, n. 79). Esto es objeto de estudio en el capítulo XI de la presente investigación.

<sup>677</sup> *EIP*, IV, iv, pp. 333-353.

<sup>678</sup> *EIP*, IV, iv, p. 337.

ellas. Esta conexión se puede establecer desde dos puntos de vista, uno lógico y otro causal. Desde el punto de vista lógico se puede establecer una similitud entre las evidencias que *proporcionan* las disposiciones epistémicas básicas, y las evidencias *de* los principios —las evidencias que los soportan. Esto es, el tipo de evidencia que *proporciona* un principio como disposición es el mismo tipo de evidencia que *posee* un principio como supuesto o premisa. Desde el punto de vista causal se puede establecer la siguiente conexión: el ejercicio de una facultad, a la que están asociadas unas disposiciones epistémicas básicas, la vista, por ejemplo, termina dando lugar a una creencia sobre su fiabilidad. Los principios como supuestos son resultados de su ejercicio disposicional.

Desde el punto de vista lógico puede verse que las evidencias que proporcionan las disposiciones epistémicas básicas son irreductibles entre sí, tanto como son irreductibles cada una de las evidencias de cada principio como supuesto. Por un lado, las disposiciones epistémicas que pertenecen de suyo a la naturaleza humana proveen tipos de evidencia irreductibles, tal como se ha visto en el análisis de la teoría de la evidencia de Reid, en el capítulo anterior, y lo que cada primer principio, en su aspecto proposicional, describe, es uno de estos tipos de evidencia. En el nivel básico no podemos reducir un recuerdo a un tipo de sensación, ni una sensación a un tipo de razonamiento, ni — como se viene investigando— un testimonio a una evidencia inductiva. Las descripciones de estos tipos de evidencia, y la creencia que originan, está contenida en cada uno de los principios listados por Reid en uno de los dos grandes conjuntos de principios del sentido común, los *principios de las verdades contingentes*.

Por otro lado, cada descripción (principio como supuesto lógico) contenida dentro del conjunto de los *principios de las verdades contingentes* no es susceptible de ser hecha en los términos de otra. No se podría, por ejemplo, decir que los sentidos son fiables *porque* la memoria o el razonamiento lo son. Y, tal como se afirma en los *Essays*, y como se ha estudiado, en el *Inquiry*, no se puede decir que nos hacemos de evidencias fiables a través del testimonio *porque* nos hacemos de evidencias fiables a través de la inducción. Si esto fuera así

podríamos inferir los primeros principios o percibirlos. Reid declara que de hecho no se puede hacer, no se puede argüir en favor de ellos. Y de este modo, cada principio como supuesto lógico disfruta de una evidencia también irreductible, de modo similar al tipo de evidencias que proveen nuestras disposiciones básicas, evidencias de un tipo que son irreductibles a otro.

No obstante, aunque los tipos de evidencia que proporcionan las disposiciones básicas y la evidencia que posee cada principio tienen en común que son irreductibles, son conjuntos diferentes de evidencias. La evidencia de que la manzana es roja no es la evidencia de que si veo algo de un color entonces tiene ese color. Tienen en común que son irreductibles, pues, por un lado, si veo el color rojo, no necesito asegurarme de que es rojo mediante una inferencia; por otro, si tengo la capacidad de ver no necesito haber realizado ningún estudio inductivo acerca de la fiabilidad de mi vista. Cada tipo de evidencia avala cosas distintas, en un caso lo percibido, en otro la fiabilidad de mi capacidad de percibir<sup>679</sup>.

Se puede señalar otra diferencia, mucho más interesante. Los principios, articulados en su papel lógico, pertenecen, según Reid a un tipo de verdad: el de las verdades auto-evidentes, evidentes de suyo, o evidentes en sí mismas<sup>680</sup>. Cada una de las creencias que nos formamos sobre nuestras disposiciones —cada una de las que componen el conjunto articulado de los principios— no tiene necesidad de justificarse sobre la base de otra creencia. La evidencia que sirve como aval para la corrección o justificación de cada creencia de este tipo viene dada por la proposición que contiene es misma creencia. Si se comprende esta proposición, entonces se *sabe* lo que dice la proposición, uno sabe que no puede ser falsa. Los principios responden así a su denominación, no hay justificación más allá de ellos, no hay

---

<sup>679</sup> La relación entre una y otra tampoco es de un caso y su regla. La evidencia *de* las cosas percibidas, recordadas, etc. no son casos de evidencia *de* fiabilidad de la facultad que percibe, recuerda, etc. Lo evidenciado en un tipo y otro pertenece a categorías diferentes.

<sup>680</sup> *EIP*, VI, iv, p. 452.



una creencia posible que —desde el punto de vista epistemológico— deba saberse antes para conocerlos. Esto no es casual, sin embargo. En el esquema reidiano no puede ser de otra manera. Es necesario que cada principio, en su papel proposicional, tenga el mismo nivel de legitimidad que cada principio en su papel disposicional, si no, sí podría hablarse de un “criterio de verdad” —tal como Reid denomina a la evidencia— común. Y como los principios para su uso lógico, como premisas, son proposiciones, su justificación no puede reposar sobre otra proposición, así que no queda alternativa, si no se quiere decir que son infundados, que sostener que la evidencia de cada uno reposa sobre sí mismo<sup>681</sup>.

Resta por ver cuál es la conexión entre el papel disposicional de los principios y el papel lógico, pero esta vez desde el punto de vista causal. Cabe preguntar cómo se originan estas creencias básicas que constituyen los principios. Es entonces cuando se puede encontrar el vínculo necesario entre cada disposición y cada creencia. Cada facultad o capacidad a la que va asociada cada disposición termina originando una creencia disposicional con respecto a la fiabilidad de sí misma<sup>682</sup>.

---

<sup>681</sup> La similitud entre la condición de evidencia irreductible de los resultados de cada una de las disposiciones epistémicas básicas y la evidencia irreductible de los principios articulados puede ser la causa de que Van Cleve no vea ningún problema en identificarlos. Sin embargo, si se repara en este tipo peculiar de evidencia que poseen los principios en su papel lógico, que son auto-evidentes o evidentes en sí mismos, se ve que ambas cosas no pueden ser lo mismo. Por mucho que sea evidente, sin tener que recurrir a una evidencia externa, que lo que uno ve es una manzana roja cuando ve una manzana roja, no deja de ser un uso forzado de la expresión decir que eso es una verdad evidente en sí misma o auto-evidente.

<sup>682</sup> De ahí que Reid pueda referirse a las disposiciones básicas como creencias, desde un principio y no se preocupe en exceso de distinguir los dos sentidos de principio que maneja: “Opinions that appear so early in the minds of men, that they cannot be the effect of education, or of false reasoning, have a good claim to be considered as first principles. Thus the belief we have, that the persons about us are living and intelligent beings, is a belief for which perhaps we can give some reason, when we are able to reason; but we had this belief before we could reason, and before we could learn it by instruction. It seems therefore to be an immediate effect of our constitution”, *EIP*, VI, iv, p. 467. Obviamente Reid no piensa que el niño tenga una

Dice Reid en una parte de la exposición de los primeros principios que se estudiará en detalle, el famoso principio séptimo:

Todo tipo de razonamiento a favor de la veracidad de nuestras facultades no es más que *tomar su mismo testimonio para su propia veracidad*, y esto lo debemos hacer implícitamente hasta que Dios nos dé nuevas facultades para que sienten en el tribunal a las antiguas [...].

Si de alguna [verdad] se puede decir que es prioritaria con respecto a las demás en el orden de la naturaleza, esta parece tener el mejor título, porque en cualquier caso de asentimiento, bien intuitivo, bien demostrativo o de evidencia probable, *la verdad de nuestras facultades se da por garantizada*, y es de alguna manera una de las premisas en las que nuestro asentimiento está fundado.

¿Cómo, si no, podemos asegurarnos de esta verdad fundamental en la que todas las otras descansan? Quizás la evidencia, al igual que en muchos otros aspectos se asemeja a la luz, así lo hace en este caso también, en el que, de manera *similar a la luz, que es la que descubre todos los objetos visibles y se descubre a sí misma al mismo tiempo*, la evidencia, que es el aval [voucher] de toda verdad, *responde por ella* [vouches] *misma al mismo tiempo*.

---

“opinión” acerca de las facultades, se refiere a una disposición. En cualquier caso, lo relevante no es tanto la división en fases: disposición, creencia disposicional, creencia articulada, etc., ni la índole de lo que posee el niño desde el principio o no. Sosa señala lo siguiente: “Whether the operative psychological state is called ‘belief’ is not so important. The crucial question is whether such states are operative in one’s psychology, whatever they may be called, whether states of ‘belief’ or of ‘commitment’ or of ‘adherence’ to principles”, “Reid’s Common Sense”, p. 63. El modo en que actúan se parecen tanto a una creencia ordinaria de las que inconscientemente guían nuestra conducta, que —dice Sosa— llamarlos creencias no es más que una inofensiva simplificación verbal (p. 66).

Esto, como quiera que sea, es cierto, que esta es la constitución de la mente humana: que la evidencia que discernimos fuerza el grado correspondiente de nuestro asentimiento <sup>683</sup>.

La evidencia, como se ha visto en el capítulo anterior, es signo de la verdad y es aquello que fundamenta al juicio. Las facultades, al ofrecernos evidencias en cada operación nos dan testimonio de sí mismas, es decir, nos aportan signos de su propia fiabilidad. Como está en la constitución humana ir del signo a lo significado, del aval a lo avalado, del testimonio a lo atestiguado, no podemos dejar de hacernos un juicio sobre la fiabilidad de nuestras facultades. Es por tanto inevitable, parte de la constitución humana, desarrollar una serie de creencias sobre nuestras aptitudes epistémicas<sup>684</sup>. Es parte de la constitución humana formarse creencias disposicionales sobre la forma en que conocemos, que actúan como supuestos en cada uno de los casos de asentimiento. Hay un tipo de juicios que son constitutivos de la naturaleza humana, como Reid ya había adelantado en el *Inquiry*<sup>685</sup>, y, de este modo, los principios, en su papel proposicional son también parte de la constitución humana, pues son las creencias que no podemos dejar de formarnos a partir de una serie de signos, indicios, evidencias.

Lo relevante es cómo esos principios actúan, en sus dos papeles, tanto como premisas de un razonamiento como supuestos disposicionales de naturaleza epistémica en la vida cotidiana de los

---

<sup>683</sup> *EIP*, VI, v, p. 481 (el énfasis es mío).

<sup>684</sup> Detallar de qué manera se *desarrollan*, se *forman*, cae fuera de la presente investigación. Es posible que Reid *no* tenga en mente un tipo de inducción tal como se entiende contemporáneamente. Aunque admire a Bacon, puede tener cabida un procedimiento que sea más consistente con el hecho de que los primeros principios sean evidentes en sí mismos que el procedimiento de la inducción acumulativa. Cfr. Bayas, *El sentido común y la crítica al escepticismo en la filosofía de Thomas Reid*, pp. 386-387.

<sup>685</sup> *IHM*, VII, p. 215.

seres humanos<sup>686</sup>, y como poseyendo el mismo carácter básico e irreductible:

Si hay ciertos principios, como pienso que los hay, que la constitución de nuestra naturaleza nos lleva a creer, y los cuales estamos en la necesidad de dar por garantizados en los asuntos cotidianos, sin ser capaces de dar razón de ellos, son estos los que llamamos principios del sentido común, y lo que es manifiestamente contrario a ellos es lo que llamamos absurdo<sup>687</sup>.

Estos principios son ya etiquetados como “principios del sentido común” en el propio *Inquiry* precisamente en la sección anterior a este texto, en el pasaje en que Reid establece la tesis de la pluralidad irreductible de tipos de evidencia —que se ha estudiado en el capítulo VII— que ampliará en los *Essays*<sup>688</sup>.

Es decir los principios describen formas de generar creencias o disposiciones a creer a partir de tipos irreductibles de evidencias (signos) a) que tenemos por el hecho de ser humanos, son constitutivas de nuestra naturaleza, es decir no tenerlas es ser defectuoso en algún

---

<sup>686</sup> Wolterstorff (“Reid on Common Sense”, en *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, pp. 77-100), ha criticado esta interpretación de Van Cleve sobre el fundamento de que Van Cleve confunde el concepto de principios del razonamiento y cosas que damos por garantizadas en nuestra vida cotidiana. Lo primero no se correspondería tanto con los principios del sentido común, como lo segundo (pp. 91-95). Pero una vez más esto es fruto de no querer dar por sentado que un principio puede ser ambas cosas.

<sup>687</sup> *IHM*, II, vi, p. 33.

<sup>688</sup> *IHM*, II, v, p. 32 (el énfasis es mío). Reid dice que razonar contra “tipos de evidencia” es absurdo, por lo cual un primer principio es una forma de catalogar la fiabilidad de un tipo de evidencia, y no tanto una evidencia particular sobre algo general, y mucho menos un ejemplar de uno de estos tipos, al contrario de lo que sostiene Van Cleve. Bayas señala el cuidado que se debe tener en el análisis de la propuesta reidiana con qué se le atribuye al objeto de los principios y qué se le atribuye al principio como tal, cfr. *El sentido común y la crítica al escepticismo en la filosofía de Thomas Reid*, pp. 151-152.

sentido<sup>689</sup>; b) sin las cuales la vida humana es inexplicable, pues son los supuestos básicos de cualquier práctica presente en la vida humana; c) y que son conjuntamente aquello para lo que Reid utiliza el término epistemológico fuerte, “damos por garantizado”<sup>690</sup>, es decir no son supuestos que simplemente se dan por sentado y que, en determinado momento, puedan ser problemáticos, o que, también en determinado momento de nuestra vida, *necesiten* garantizarse, sino que están ya de hecho garantizados, por eso no damos razón de ellos. Tanto es así, que intentar probarlos o refutarlos es también un tipo de defecto, pues la garantía es también constitutiva<sup>691</sup>.

Los primeros principios, por tanto, están insertos en la constitución humana. Son tanto las disposiciones naturales de las facultades o capacidades epistémicas, disposiciones a tratar las evidencias proporcionadas de una determinada forma, es decir a pasar de modo inmediato de la evidencia a lo evidenciado, de la evidencia a la verdad, a formarnos creencias sustentadas en evidencias que *significan* la verdad de las mismas. Son disposiciones básicas, su resultado no puede explicarse por el ejercicio de otra disposición, de la misma forma que los tipos de evidencia son irreductibles entre sí. Además, parte de su índole es estar constitutivamente garantizados, no es necesaria ninguna evidencia a favor de la fiabilidad de una facultad para comprobar si cada disposición está justificada o su ejercicio es irracional.

Y estas mismas disposiciones pueden articularse como creencias disposicionales que la naturaleza humana desarrolla acerca de la fiabilidad de las facultades, pues su ejercicio es “testimonio para su

---

<sup>689</sup> Reid etiqueta varios de estos defectos, y no sólo con un propósito informativo, sino argumentativo, como dispositivo retórico contra el escéptico. Así, en *IHM*, II, vii, p. 37 dice que se actúa como un “tonto o un loco” cuando se niegan estos supuestos.

<sup>690</sup> “To take for granted”, *IHM*, II, vi, p. 33.

<sup>691</sup> Reid etiqueta, y también con los mismos propósitos en *IHM*, V, vii, p. 68, de “lunatismo metafísico” a la ruptura con el sentido común que produce la filosofía que trata de probar o pone a prueba las creencias más elementales recibidas por el sentido común, como la existencia del mundo material.

propia veracidad”, signo, evidencia de sí mismas. Estas creencias son las responsables de que los primeros principios también interpreten un papel proposicional. Y, por tanto, pueden ser objeto de estudio, enumeración e identificación como clase. Como en un ser humano adulto y desde el punto de vista de la tercera persona la disposición a creer en algo que ha visto o en algo que le han contado no es de hecho discernible como el resultado de o bien una disposición de sus capacidades o bien una creencia disposicional sobre las mismas, uno puede referirse a los principios del sentido común como creencias básicas<sup>692</sup>.

Ambos papeles interpretados por los principios reúnen las tres características que identifican a un principio, que son *constitutivos*, que son *básicos* y no se pueden descomponer en otros elementos aún más básicos, y *están también constitutivamente garantizados*.

### **8.1.2. Los primeros principios, principios originales o principios del sentido común son principios naturales y parte básica de la racionalidad humana**

El hecho de que los primeros principios sean un tipo de creencia básica, es decir sean constitutivos de la naturaleza humana y estén garantizados constitutivamente, también quiere decir que en un sentido no son racionales y en otro sentido sí son racionales. La peculiaridad del naturalismo reidiano coloca la fiabilidad del testimonio más allá de cualquier hábito meramente natural sólo susceptible de investigación empírica (inductiva), pero también más acá de cualquier *a priori* racional. Es importante aclarar este aspecto, pues la tesis reidiana de que la fiabilidad del procedimiento de generar creencias mediante el testimonio es parte del sentido común, por un lado, y, por otro, su

---

<sup>692</sup> Y esto justifica el uso ambiguo en la presente investigación de las disposiciones básicas o principios como creencias disposicionales o como disposiciones a creer (véase *supra*, n. 18, y cap. V, n. 20), no obstante la observación de Sosa en relación a la irrelevancia de la cuestión, véase *supra*, n. 26.

insistencia en que esto tiene que ver con la naturaleza del lenguaje puede hacerlo susceptible de una interpretación determinada.

Si, por un lado, no se tuviera en cuenta el naturalismo reidiano, y los principios del sentido común se interpretaran como una especie temprana de *a priori* (al modo en que poco después postularía la filosofía kantiana) pero, a la vez por otro lado, sí se tuviera en cuenta que Reid enraíza la índole fiable del testimonio en el lenguaje, las tesis de la epistemología del testimonio de Reid se acercarían a los argumentos de tipo trascendental a favor de la fiabilidad del testimonio elaborados en el s. XX contra el reduccionismo humeano, del tipo de los defendidos por Coady y por Burge y que se han estudiado en el capítulo II de la presente investigación: la tesis de que el lenguaje no es *pensable sin postular* la fiabilidad del testimonio. Sin embargo, Reid no parece pensar que el testimonio es *a priori* fiable, sobre el fundamento de que, si no, de otra forma, no se podría concebir un lenguaje. Mucho menos parece pensar que la fiabilidad del testimonio forme parte de una serie de componentes trascendentales, susceptible de un tipo de deducción primera que fundamentara las ciencias.

Es conveniente aclarar en qué sentido los principios del sentido común son básicos, constitutivos y constitutivamente garantizados, y que esto en el esquema reidiano es decir que son naturales tanto como racionales. Conviene, por tanto, ver cuál es su relación tanto con la naturaleza como con la racionalidad. Como se verá los principios del sentido común son constitutivos, básicos y constitutivamente garantizados según la naturaleza porque cada uno de ellos tipifica conexiones irreductibles e inevitables que el ser humano hace entre un signo y un significado. Esto no implica que sean automatismos irracionales, antes al contrario, implica que son el umbral o el primer estadio de la racionalidad, y por tanto son constitutivos, básicos y constitutivamente garantizados no según un descubrimiento de la razón, pero sí en continuidad con ella.

8.1.2.3. *Los primeros principios son principios naturales.*

Un aspecto que no deja de tener sus complicaciones (y que se tratará más adelante, en el capítulo IX) es que Reid contempla como uno de los primeros principios, como uno concreto dentro del catálogo, una aparente generalización a partir de los propios principios. Reid cataloga como uno de los principios del sentido común el hecho de la fiabilidad constitutiva de los “principios originales de creencia”, de nuestras facultades u “operaciones de la mente” básicas, que dan lugar a creencias y que aportan *evidencia* de las mismas:

[L]a verdad de nuestras facultades se da por garantizada, y es de alguna manera una de las premisas en las que nuestro asentimiento está fundado<sup>693</sup>.

Es por esto por lo que —tal como se ha visto— no se puede reducir ninguno tipo de evidencia a otro. Cada facultad es responsable de aportar, en el nivel básico, la evidencia para las creencias originadas por las operaciones propias. Esta es la razón de que determinadas formas de originar creencias sean constitutivas del equipamiento epistémico de los seres humanos, ya que si ningún tipo de evidencia original puede adquirirse a base del ejercicio de otro tipo de operación de la mente debe, por tanto, venir como parte de la dotación original de los seres humanos.

De modo consistente, un tipo de evidencia como es “la evidencia de las relaciones necesarias entre las cosas”, la razón, no puede tampoco ni proporcionar ni legitimar, y menos deslegitimar, al resto. Por esto no cabe un razonamiento ni a favor ni en contra de la evidencia de los sentidos o la memoria, porque la razón es un tipo de operación de la mente que lo que hace es aportar sus propias evidencias para las creencias que origina. Un razonamiento con el fin de justificar los primeros principios es un sinsentido, es absurdo, porque esto iría en contra de los principios del sentido común, uno de los cuales es la

---

<sup>693</sup> *EIP*, VI, v, p. 481.



originalidad y la índole peculiar e irreductible de cada operación de la mente.

Si la evidencia de la fiabilidad de las fuentes del conocimiento es original en el sentido anteriormente dicho —ya se verá más adelante si es porque está contenida en la generalización a la que corresponde la cita anterior o no— entonces no viene dada por la razón, sino que viene dada por la naturaleza. ¿En qué sentido viene dada por naturaleza? En el sentido de que forma parte fundamental del *common sense*, el sentido común. En este punto es fundamental volver a la concepción semántica de Reid para entender esta noción.

En la distinción reidiana entre *signos naturales* y *signos artificiales*, los *signos naturales* difieren de los *signos artificiales* en que mientras que para los primeros la evocación de lo significado por el signo es efecto de la *naturaleza* de nuestras mentes, para los segundos la conexión con el significado es resultado del *hábito*. Si para estos últimos se requiere de ejercicio, de aprendizaje paulatino de la labor de uso e interpretación, no es así para los primeros.

Se describieron en el capítulo III las tres clases de signos naturales que Reid distingue en el *Inquiry*. La primera clase distinguida es la de los signos en los que la conexión natural es descubierta mediante la experiencia, la segunda clase es la compuesta por los signos en los que la conexión natural se nos descubre por un principio natural, sin que intervenga experiencia o razonamiento alguno; y una tercera clase es la de los signos que sugieren inmediatamente “por una especie natural de magia” la cosa significada, sin haber tenido noción previa de ella, proporcionándonos una noción de la misma y una creencia en su existencia. Reid aclara que las sensaciones son de esta clase, pero también dice que estos signos son el “fundamento del sentido común”<sup>694</sup>.

Las conexiones naturales descubiertas mediante la experiencia son el fundamento de la ciencia y la filosofía. Luego, están las

---

<sup>694</sup> *IHM*, V, iii, p. 61.

conexiones naturales que pronto aparecen cubiertas y mezcladas con las conexiones establecidas por hábito mediante el lenguaje, que son el *lenguaje natural* de los gestos humanos, entrelazado con y cubierto por el *lenguaje artificial*, tipos de conexiones que fundamentan las bellas artes y el gusto. Y, finalmente, hay un tipo de conexión natural, que es inexplicable, en el sentido de que no se puede dar razón de ella, pero que persiste como parte básica e insoslayable de la vida humana. Este tipo de conexión natural es la que fundamenta el sentido común.

Según esto se puede decir que los principios del sentido común, por tanto, son los *tipos irreductibles de conexiones entre un signo y su significado que hacemos por defecto y que no podemos dejar de hacer*. Son conexiones que hacemos necesariamente, y por defecto. Con más precisión son las disposiciones que tenemos a hacer este tipo de conexión. Cualquier tipo de razonamiento, cualquier inferencia, supone ya el conocimiento de estos signos. Esta tesis se hace más patente si se tiene en cuenta lo dicho en el capítulo anterior sobre la evidencia. La evidencia es un signo de la verdad, localizar una evidencia nos lleva irresistiblemente a generar una creencia. Es por esto que Reid también puede llamar a los principios del sentido común, como se ha visto en la sección anterior, *tipos de evidencia*. La llamativa expresión “por una especie natural de magia” le sirve a Reid para indicar la índole irreductible de cada tipo de evidencia proporcionada por cada facultad: lo que veo me lleva a conocer lo visto, no se puede ir más allá en busca de un principio científico o filosófico que lo justifique, las evidencias básicas generan creencias verdaderas sin necesidad de ningún tipo de inferencia.

Por eso en una argumentación explícita contra los filósofos y muy especialmente contra Hume dice Reid más adelante:

[P]orque aunque la razón se fatigue y se inquiete tanto con esta carga, no puede deshacerse de ella, si no quiere ser la sirviente del Sentido Común, deberá ser su esclava<sup>695</sup>.

---

<sup>695</sup> *IHM*, V, vii, p. 69.

Los principios del sentido común son la provincia donde habitan los supuestos básicos del razonamiento. Por eso dice Reid, retomando una idea de la tradición clásica, que:

Todo razonamiento debe ser a partir de primeros principios, y de los primeros principios no se puede dar otra razón que la siguiente, que por la constitución de la naturaleza estamos bajo la necesidad de asentir a ellos. Tales principios son parte de nuestra constitución, no menos que el poder de pensar, la razón no los puede producir ni destruir, ni puede hacer nada sin ellos: es como un telescopio que puede ayudar a un hombre que tenga ojos a ver más lejos, pero sin los ojos un telescopio no muestra nada<sup>696</sup>.

Idea que repite precisamente en la sección xx del capítulo VI, dedicado a la vista y tras anunciar la similitud entre “testimonio de la naturaleza dado por nuestros sentidos, y el testimonio de los hombres dado por el lenguaje”. Reid compara de hecho estos principios con los axiomas matemáticos en el sentido de que no necesitan demostración y están supuestos en cualquier cadena inferencial, haciendo énfasis en su papel proposicional.

Reid señala en el *Inquiry* que los signos que son fundamento (“foundation”) del sentido común son los de la tercera clase, al cual pertenecen las sensaciones. Sin embargo, Reid es muy restrictivo en el *Inquiry*, pues en su investigación posterior descubre que también las conexiones que hacemos entre signos de la primera y segunda clase de *signos naturales* pertenecen al conjunto de disposiciones básicas de los seres humanos, y, es más, también, la disposición a interpretar los *signos artificiales* de una manera forma parte de estas disposiciones básicas<sup>697</sup>. Puede decirse que Reid amplía la noción del *Inquiry* de que

---

<sup>696</sup> *IHM*, V, vii, p. 71.

<sup>697</sup> En este punto surge un problema interpretativo importante que consiste en el reto de cómo casar bien la noción de sentido común que Reid expone en el *Inquiry* y la noción de sentido común de los *Essays*. Aparentemente Reid en el *Inquiry* sugiere un esquema muy general que luego Reid parece explorar de forma consistente en los *Essays*, pero no por esto dejan de surgir problemas importantes. Si en el *Inquiry* dice

los signos que significan “por una especie natural de magia” son el fundamento del sentido común, y la re-describe como la noción de que signos como las sensaciones son más bien *tipo* o paradigma del sentido común, puesto que en esa clase de signos se da de modo eminente todos los requisitos de la concepción semántica. Es la índole semántica del conocimiento la que hace que los principios, las disposiciones básicas, sean naturales. Tenemos estas disposiciones en nuestra constitución y asentimos de manera original a unos tipos de evidencia, sin la intervención de inferencia alguna: Por constitución natural, tan pronto se nos presentan una serie de signos no podemos dejar de concebir lo significado y pasar del signo a lo significado. La naturaleza nos ha dotado de un primer nivel de conocimiento que nos provee de creencias verdaderas y justificadas porque nos provee de evidencias que no son inferenciales. Este nivel básico no es inferencial, es semántico, y por tanto la razón no da cuenta de este nivel, el del sentido común.

La noción completa de sentido común no está explorada en el *Inquiry*, y por eso dice Reid al final de esta obra que una explicación y una enumeración de todos los principios del sentido común debe ser un “*desiderata* principal de la Lógica”<sup>698</sup>, y efectivamente pasa a hacerlo

---

que el fundamento del sentido común son los *signos naturales* de la tercera clase, ¿cómo es que forman parte del sentido común —según lo establecido en los *Essays*— disposiciones que se activan con *signos naturales* de la primera clase, de la segunda clase o no ya con *signos naturales*, sino *artificiales*? Puede decirse, no obstante, que los *signos naturales* de la tercera clase son el *paradigma* de la teoría reidiana del signo, pues el principal problema epistémico que afronta Reid es con respecto a los sentidos. La concepción semántica de Reid es más ancha y comprende diversas tesis que afectan a un conjunto de signos que funcionan de manera *análoga*. Sería más bien la índole semántica del conocimiento —el hecho de que todo conocimiento no es inferencial— lo que sustentaría al sentido común, y, por tanto, la noción más ancha de la evidencia como signo que es la que está operativa en los *Essays*. Y es este aspecto se ven las ventajas de sostener el concepto amplio de concepción semántica, y seguir la idea reidiana de una analogía, en la presente investigación, que atenerse como es común entre los críticos contemporáneos al asunto de la percepción en sentido estricto para dilucidar el concepto de sentido común de Reid. Con respecto a las dificultades en las clasificaciones de los tipos de signo en Reid véase *supra*, cap. III, nn. 20 y 23.

<sup>698</sup> *IHM*, VII, §4, p. 216.

en los *Essays*, donde la credibilidad original del testimonio tiene un lugar muy destacado en esta enumeración.

Es importante ver el lugar que ocupa la credibilidad original del testimonio dentro de los principios del sentido común en los *Essays* no sólo por reforzar la condición de originales e irreductibles que deben tener los principios que rigen el testimonio, sino porque también, junto con la visión general del sentido común que Reid proporciona en los *Essays*, se evita una interpretación de qué significa que son principios del sentido común. Esto se hará en la siguiente sección.

#### 8.1.2.4. *Los primeros principios son el umbral de la racionalidad.*

Visto que los primeros principios o principios del sentido común son los tipos irreductibles de hacer conexiones entre un signo y su significado, tipos de evidencia básica, debido a nuestra constitución natural, hay que señalar que no por esto son automatismos irracionales.

Por lo que Reid nos indica de las diferencias entre el sentido común y la razón, al acentuar tanto la índole no inferencial de los contenidos del sentido común, podría parecer que las creencias que se contienen en el sentido común son, más que creencias racionales, una especie de mecanismo de reacción o automatismo irracional. Al ser instintivos, y al no necesitar ningún procedimiento inferencial de garantía, se parecerían más bien a una especie de dotación biológica inexplicable que a una parte de lo que llamamos racionalidad humana —entendiendo ambos términos, biología y racionalidad, en el sentido contemporáneo, en un caso en el desafortunado sentido de dotación de capacidades susceptible de ser descrita en términos ajenos al ejercicio de la racionalidad; y, en el otro, en el sentido más genérico de todo el conjunto de capacidades que nos distinguen de los animales<sup>699</sup>.

---

<sup>699</sup> Sosa a la hora de describir el concepto reidiano de principio se vacuna contra cualquier interpretación en este sentido: “Adherence to a principle can be explicit and

Esta impresión que se puede tener de que los principios sean una suerte de dispositivo biológico, más que de disposición racional, todavía se acentúa más con la índole inexplicable del tipo de *signos naturales* que componen el fundamento del sentido común. Por ejemplo, con respecto al más destacado, la sensación, Reid dice que no hay nada en la sensación que nos lleve a inferir lo sentido, y a *explicar* lo sentido (de ahí que obedezca a un principio original e irreductible de la naturaleza humana)<sup>700</sup>. Para los oídos contemporáneos estaríamos por tanto ante “hechos brutos”.

Las disposiciones básicas del sentido común serían principios en un sentido muy limitado, simplemente porque pueden jugar el papel lógico de premisas básicas una vez que se han hecho objeto de creencias, pero nada más. Si prescindimos de este papel representado en cualquier razonamiento concreto parece que no hay mucho en ellos que invite a clasificarlos como algo racional. Podría pensarse que los principios sí son algo racional en su papel proposicional, pero no desde

---

theoretical or implicit and practical: either through conscious acceptance or through subconscious commitment. In either case one is required to believe instances of the consequent when aware of instances of the antecedent, and to do so in virtue of some psychological state of one's own. For example, it will not suffice that some external agency make one believe instances of the consequent upon one's becoming aware of instances of the antecedent, an agency that acts haphazardly, instance by separate instance, only *its* agency enabling our continued conformity to the principle. This would not show one's own implicit and practical commitment to the principle: mere conformity owed to such external agency does not manifest true commitment, not even implicit commitment". "Reid's Common Sense", p. 62. La noción humeana de hábito podría ser un ejemplo de este tipo de voluntad/acción externa, a pesar de la visión del propio Sosa acerca de esta noción (cfr. p. 63).

<sup>700</sup> Cfr. *IHM*, V, iii, p. 61. Como ya se ha comentado Reid usa la expresión “una especie natural de magia” (*IHM*, V, iii, p. 60) para los signos en los que consisten las sensaciones. Y del caso concreto de la concepción de una mente, de que tenemos una mente, y la relación con sus propias operaciones, otro caso de significación natural básica, dice que ni siquiera sabemos cómo surge. El *principio de veracidad* es definido por Reid, como se ha visto en el capítulo III y estudiado en el capítulo IV, una “anticipación temprana” (no derivada de nada) y una “especie de presciencia de las acciones humanas”.

luego en su papel disposicional. El contenido de cada una de esas creencias (la credulidad natural de los seres humanos o la creencia en lo percibido que acompaña la sensación en la percepción), que describe una disposición natural en forma de una regla, no admite el análisis contemporáneo en el que mediante el desglose de un *analysans* no trivial, que no contenga al propio *analysandum*, se provea de condiciones necesarias y suficientes para poder aplicar la regla, y, por tanto, la tentación es de clasificar la disposición natural como un “hecho bruto”.

Sin embargo, ya Reid en las conclusiones del *Inquiry* matiza la impresión que ha podido dar en la investigación previa, pues dice que:

Tales juicios originales y naturales son por tanto parte del mobiliario que la naturaleza ha dado al entendimiento humano<sup>701</sup>.

Es decir, los concibe como una parte del entendimiento. Aspecto que hace más consistente el hecho de que los etiquete como creencias<sup>702</sup>.

---

<sup>701</sup> *IHM*, VII, §4, p. 215.

<sup>702</sup> Y más consistente tanto con la crítica a la ruptura con el sentido común por parte de los filósofos, como con la continuidad que Reid declara que hay entre el sentido común y la filosofía o, la paralela, entre nuestra experiencia cotidiana y la ciencia. Cfr. *IHM*, I, i, p. 12; iv, p. 19; v, p. 21; II, vi, p. 33; V, vii, pp. 67-69; y VI, xx, p. 173, entre otros pasajes donde hace referencia a esta continuidad. El escepticismo es la ruptura de esta continuidad en varios niveles, al menos dos, el del lenguaje y el de las creencias. Cfr. *IHM*, I, ii, p. 14; II, viii, p. 39; y VI, v, pp. 87-88, con respecto al lenguaje; con respecto a las creencias está señalado de modo consistente en todos los capítulos del *Inquiry*, desde la *Dedication* hasta el capítulo VII dedicado a las conclusiones, pero especialmente en *IHM*, II, iii-vii donde Reid hace el primer recuento histórico de *the way of ideas*. La subversión del lenguaje común y la subversión de las creencias del sentido común, son dos niveles de un solo fenómeno, no obstante, dada la concepción que Reid tiene del lenguaje como *expresión* del pensamiento. Cfr. *IHM*, IV, ii, pp. 51-52; VI, xxiv, pp. 190-192, concepción que amplía en los *Essays*, precisamente en el capítulo dedicado a “Los primeros principios en general”: “Language is the express image and picture of human thoughts; and from the picture we may draw some certain conclusions concerning the original”, *EIP*, VI, iv, p. 45. Esta concepción explica tanto parte de su metodología (el análisis del

Este matiz, en cambio, se desarrolla y es parte fundamental de las tesis de los *Essays*. En los *Essays* está explicado en qué sentido los principios del sentido común forman parte del entendimiento. Como ya se ha adelantado es fundamental para comprender esto ver que los principios, en cuanto creencias básicas, son producto de la facultad del juicio.

Reid trata del sentido común como tal en la parte de los *Essays* dedicada al juicio, el ensayo VI. En este ensayo, tras distinguir con precisión entre juicio y testimonio, Reid aclara tres puntos importantes. El primero es que el juicio es distinto de la “simple aprehensión”, haciendo uso de una fina distinción entre proposición y juicio. Un juicio está expresado en una proposición tanto como una simple aprehensión está expresada en una palabra. Sin embargo, comprender una proposición es un tipo de simple aprehensión, pues es llegar a saber qué significa, sin pronunciarse si es verdadera o falsa. Sólo cuando vinculamos la verdad o la falsedad a la proposición se da el juicio<sup>703</sup>.

El segundo punto es que la facultad del juicio origina nociones como la propia operación del juicio, pero también las nociones de la proposición y sus partes:

---

lenguaje y de la gramática), como el hecho de que para Reid los *signos artificiales*, el *lenguaje artificial*, esté en continuidad con los *signos naturales*, el *lenguaje natural* —de un modo análogo, por cierto, a cómo la razón está en continuidad con el sentido común. El sentido común es condición necesaria de la cultura en general (véase *IHM*, I, ii, pp. 13-14; II, vii, pp. 36-37, cómo determinados principios están supuestos en la cultura) pero no es una condición suficiente para crearla, pues se necesita tanto de la experiencia, como de la transmisión testimonial y la razón. Aun así, esta última es la que un menor papel juega, pues la mayoría de los hombres son lo que la educación de la naturaleza y la educación humana —la instrucción y el hábito— han hecho de ellos, y no se paran a emplear la razón ni para confirmar “los documentos de la naturaleza” ni para analizar críticamente “los documentos de la educación humana” (*IHM*, VI, xxiv, p. 202).

<sup>703</sup> Véase *supra*, cap. VI, en relación a la diferencia entre juicio y testimonio.



[D]e la negación y la afirmación, de lo verdadero y falso, del conocimiento, creencia, descreencia, opinión, asentimiento, evidencia<sup>704</sup>.

El tercer punto es que el juicio acompaña necesariamente a:

[T]oda sensación, percepción mediante los sentidos, la conciencia y la memoria, pero no la concepción...<sup>705</sup>

Estos tres puntos están en línea con lo que ha dicho tanto en el *Inquiry* como en los *Essays* acerca de la simple aprehensión (y todas sus variantes incluida la imaginación). En el juicio encontramos la creencia concomitante que acompaña a toda operación de la mente que sea, tal como ha definido en el *Inquiry*, “principio original de creencia”. De hecho, consiste, en parte, en la creencia originada por estos principios:

[T]odos ellos van acompañados por una determinación de que algo es verdadero o falso, y la creencia consecuente. Si esta determinación no es un juicio, es una operación que no tiene nombre, pues no es ni simple aprehensión ni razonamiento, es una afirmación o negación mental, puede ser expresada por una proposición afirmativa o negativa, y está acompañada por la más firme creencia<sup>706</sup>.

Los juicios se dividen en dos tipos: los que son de cosas necesarias y los que son de cosas contingentes. El asentimiento que

---

<sup>704</sup> *EIP*, VI, i, p. 408.

<sup>705</sup> *EIP*, VI, i, p. 409.

<sup>706</sup> *EIP*, VI, i, p. 409. Lo es en parte porque en este pasaje Reid parece hacer la distinción entre juicio y creencia, como si la creencia no fuera el juicio que en cuanto tal se hace sino un consecuente. Reid tampoco se preocupa de hacer una distinción entre ambos y los vuelve a usar de modo indistinto en los *Essays*, pero no sería incoherente con la epistemología de Reid que estuviera distinguiendo aquí entre el acto propiamente de juzgar, como originante de la creencia en cuanto tal creencia (a diferencia de la creencia en cuanto que lo percibido o lo recordado, donde el principio es la operación de la mente relevante) y la disposición adquirida, la creencia como consecuencia.

damos a una proposición del primer tipo depende sólo de la concepción o simple aprehensión, (por eso es un “juicio puro” dice Reid), el que damos a los otros depende, en cambio, de otra operación de la mente:

[T]ales como los sentidos, o la memoria, o la consciencia, o el crédito del testimonio, que a su vez se fundamenta en los sentidos<sup>707</sup>.

Y, a partir de aquí desarrolla la teoría de la evidencia que ya había apuntado en el *Inquiry* y que se ha expuesto arriba: la evidencia es el fundamento del juicio, y tan pronto la tenemos —la “vemos” dice Reid<sup>708</sup>— procedemos a juzgar.

Ahora bien, para Reid hay una serie de evidencias que son comunes y se dan por igual en todos los seres humanos, las evidencias inmediatas que nos proporcionan nuestras facultades, a las que de modo instintivo damos crédito. Es este crédito por el que tenemos la creencia en la fiabilidad de nuestras facultades por la constitución de nuestra naturaleza:

Estos juicios pueden ser llamados, en el sentido estricto, *juicios por naturaleza* [judgments of nature]. La Naturaleza nos ha sujetado a ellos tanto si queremos como si no. Ellos no se adquieren ni se pueden perder mediante el uso o el abuso de nuestras facultades. Y es evidentemente necesario para nuestra preservación que así sea. Porque si la creencia en nuestros sentidos y en nuestra memoria tuvieran que ser aprendidas por cultura, la raza de los hombres perecería antes de que hubiera aprendido la lección. Es necesario para todos los hombres para

---

<sup>707</sup> *EIP*, VI, i, p. 409. La expresión “which is itself grounded upon sense” en referencia al testimonio, indica la dependencia procedimental del testimonio, no tiene sentido epistemológico estricto, pues Reid está trazando de modo preliminar los vínculos de cada tipo de juicio con el resto de operaciones mentales, antes de pasar a la teoría de la evidencia, donde sí especifica la trama de relaciones epistemológicas entre las operaciones mentales. Con respecto a esta cuestión en Geach y Anscombe, véase *supra*, cap. II, n. 19.

<sup>708</sup> *EIP*, VI, i, p. 410. Para la relevancia filosófica del verbo “ver” en este contexto, como “insight” o “seeing as”, véase *infra*, n. 87.

su ser y preservación, y por lo tanto se les da incondicionalmente a todos los hombres por el Autor de la Naturaleza<sup>709</sup>.

La creencia en la fiabilidad de nuestras facultades es insoslayable, y es un tipo de juicio que no aprendemos, ni hacemos a medida que aprendemos, sino que es inevitable, es un tipo de juicio natural, un tipo de creencia que tenemos en cuanto seres humanos. Tanto que todo el edificio del conocimiento depende de que tengamos este tipo de creencias:

Reconozco, que, si tuviéramos que descansar en esos juicios de la Naturaleza de los cuales ahora hablamos, sin construir otros encima de ellos, ellos no nos investirían con la denominación de seres razonables. Pero sin embargo ellos no deben ser menospreciados, porque ellos son los cimientos [foundation] sobre la cual la gran superestructura del conocimiento humano debe levantarse<sup>710</sup>.

Es decir, entre los juicios hay que destacar una clase de juicios que no son aprendidos, ni son producto o son originados por el ejercicio de las propias facultades u operaciones de la mente, sino que los tenemos por ejercer esas mismas operaciones de la mente, ya que ellas aportan la evidencia de su propia fiabilidad. Como la evidencia de la fiabilidad de cada fuente o principio de creencias es la propia —la que aporta de modo natural, pues es irreductible a otras fuentes— y su legitimidad no está apalancada en otros principios, tenemos ya, constitutivamente, una serie de juicios que no podemos dejar de hacer, o sea una serie de creencias que tenemos en cuanto seres humanos<sup>711</sup>.

Y esta serie de creencias insoslayables, nos convierte en “seres razonables”, porque precisamente sobre ellas se levanta todo el edificio

---

<sup>709</sup> *EIP*, VI, i, p. 412.

<sup>710</sup> *EIP*, VI, i, pp. 412-413.

<sup>711</sup> Como se ha apuntado antes (véase *supra*, nn. 18, 25 y 36) parece que estas creencias antes de ser un contenido doxástico, de contener un juicio, es decir de ser creencias en sentido estricto, son más bien disposiciones a creer, antes que creencias disposicionales.

del conocimiento humano. Esto es lo que con detalle y con gran profusión de citas, matices y observaciones va a definir como “sentido común” en el ensayo VI. De hecho Reid llega a decir que “sentido común” es otro nombre para “juicio común”, el conjunto de juicios/creencias comunes a todos los hombres que consideramos sensatos, con los cuales “podemos conversar y hacer transacciones”<sup>712</sup>, es decir a los que adscribimos racionalidad<sup>713</sup>. Por esto el sentido común es el primer grado de racionalidad, su primer estadio. Como más adelante dice:

Adscribimos a la razón dos oficios, o dos grados. La primera es juzgar acerca de cosas evidentes en sí mismas, la segunda es extraer conclusiones que no son evidentes en sí mismas de aquellas que lo son. La primera de estas es la provincia, la sola provincia, del sentido común, y, por tanto, coincide con la razón en toda su extensión, y es sólo otro nombre para una de las ramas o grados de la razón. [...] en la mayor parte del género humano no se encuentra otro grado de razón. Es este grado el que les da títulos suficientes para la denominación de criaturas razonables. Es este grado de razón, y este sólo, el que hace a un hombre capaz de gestionar sus propios asuntos, y responsable [answerable] de su conducta frente a otros<sup>714</sup>.

Los principios del sentido común, no son disposiciones irracionales, mecánicas, hechos brutos de la biología humana, sino una parte de la racionalidad humana, de hecho *la parte más extendida*, y es justo el criterio de racionalidad básico, común también en el sentido de más frecuente, que hacemos de los demás: que son capaces de conversar, de gestionar su conducta y de tener un mínimo de responsabilidad. En las expresiones “seres razonables” y “criaturas razonables” usadas por Reid en los dos pasajes citados, el adjetivo puede ser traducido perfectamente como “racionales”. La posesión de

---

<sup>712</sup> Reid le da importancia al fenómeno de la conversación (véase *supra*, cap. VI, n. 58).

<sup>713</sup> *EIP*, VI, ii, p. 426.

<sup>714</sup> *EIP*, VI, ii, p. 433.

estas disposiciones es, de hecho, el criterio de racionalidad básico que usamos.

Los principios de sentido común son por tanto el conjunto de creencias, básico e inevitable, que tenemos por constitución, la respuesta natural a las evidencias propias que nos presenta cada operación de la mente, las creencias que se nos originan por defecto, por tener tales operaciones. Y son, por tanto, el comienzo de la racionalidad, pues todo lo que consigamos conocer supone estas creencias básicas, como la premisa última que no se hace explícita.

Es conveniente, no obstante, estudiar las diferencias entre ambos grados de la razón. La diferencia entre este umbral de la racionalidad y el resto de la racionalidad, de la razón en su segundo grado, el de la capacidad de hacer inferencias a partir de verdades evidentes en sí mismas, es el siguiente. El primer grado no puede enseñarse, y el segundo sí:

El primero es puramente un don del Cielo. Y si el Cielo no lo hubiera concedido ninguna educación podría suplir su carencia. El segundo es aprendido mediante prácticas y reglas, cuando el primero no está ausente. A un hombre que tenga sentido común se le puede enseñar a razonar. Si no tiene ese don, en cambio, ninguna enseñanza lo hará capaz o bien de juzgar acerca de los primeros principios o bien de razonar a partir de ellos<sup>715</sup>.

Mientras que el primer grado de racionalidad no necesita un ejercicio para su aparición, pues los seres humanos lo tienen por defecto, el segundo grado, la provincia de la razón (en el sentido del *Inquiry*) necesita de práctica y ejercicio y es educable, por tanto. Los principios del sentido común no son hábitos adquiridos, como no lo es

---

<sup>715</sup> *EIP*, VI, ii, p. 433.

la capacidad de interpretar los signos<sup>716</sup>, mientras que la razón requiere de un ejercicio mínimo para su desarrollo<sup>717</sup>.

El aprendizaje del razonamiento, el necesario para ejercerlo, funciona así:

De sus primeros ejercicios no somos capaces de recordarlos dentro de nosotros, o discernirlos claramente en otros. Ellos son débiles, y necesitan ser guiados por el ejemplo, *apoyados por la autoridad*. Mediante grados adquiere fuerza, principalmente por medio de la imitación y el ejercicio<sup>718</sup>.

Donde Reid vuelve a repetir su idea de dos etapas en la formación de creencias —el esquema del proceso educativo— una en la que recibimos la ayuda de lo demás, la guía de la autoridad de la razón ajena

---

<sup>716</sup> Veáse *supra*, cap. III, n. 15, para la idea reidiana de que, independientemente de la necesidad del hábito o la costumbre para descubrir un significado (*signos naturales* de la primera clase) o no (*signos naturales* de la segunda y tercera clase) o establecer un significado (*signos artificiales*), la capacidad de pasar del signo al significado es natural y original, no habitual.

<sup>717</sup> Esto no quiere decir tampoco que los poderes de razonamiento, la facultad o potestad de razonar —la capacidad de hacer juicios *discursivos* en lugar de *intuitivos*, o sea juicios basados en otros juicios— sea como tal sólo un hábito. Reid deja claro esto en el ensayo posterior dedicado al razonamiento: “It is Nature undoubtedly that gives us the capacity of reasoning. When this is wanting, no art nor education can supply it. But this capacity may be dormant through life, like the seed of a plant, which, for want of heat and moisture, never vegetates”, *EIP*, VII, i, p. 543. Parece que el concepto de razón está más cercano a un tipo de *capacidad*, en el sentido estricto de *ser apto para*, y que puede no ejercerse o no ejercerse del todo, que al tipo de disposición con la que funcionamos por defecto con otras operaciones de la mente, entre ellas el conjunto de juicios/creencias que componen el sentido común. El poder efectivo, de razonar parece que sí hay que aprenderlo, dentro del esquema de proceso educativo que Reid tiene en mente: “Although the capacity be purely the gift of Nature, and probably given in very different degrees to different persons; yet the power of reasoning seems to be got by habit, as much as the power of walking or running”, *EIP*, VII, i, p. 543. Esto es consistente con el hecho de que en el *Inquiry*, a la capacidad de hacer inferencias (“la evidencia de las relaciones necesarias entre las cosas”) se la etiqueta como un tipo de evidencia original. Cfr. *IHM*, II, v, p. 32.

<sup>718</sup> *EIP*, VII, i, pp. 543-544 (el énfasis es mío).

principalmente, y otra que tiene lugar a medida que, gradualmente, vamos siendo capaces de dar nosotros razón de nuestros juicios. Pero en cualquier caso de lo que no podemos dar razón es de los juicios básicos, las creencias básicas, que componen el sentido común, ni en una etapa ni en otra, precisamente porque estos juicios son el umbral de la racionalidad.

Y esta incapacidad tiene otra manifestación que diferencia ambos oficios o grados de la razón. El papel que tiene el conjunto de juicios básicos es el de permitir el razonamiento al aportar sus premisas más generales, pero no el de confirmar las inferencias que se hagan más allá del sentido común:

Sólo tengo que añadir una observación, y es que la provincia del sentido común es más amplia en refutar que en confirmar. Una conclusión hecha mediante una cadena de justos razonamientos a partir de principios verdaderos posiblemente no puede contradecir ninguna decisión del sentido común, porque la verdad siempre es consistente consigo misma. Pero tampoco puede tal conclusión recibir confirmación alguna del sentido común, porque no está en su jurisdicción.

Pero es posible que partiendo de principios falsos o por un error de razonamiento un hombre pueda ser llevado a una conclusión que contradiga las decisiones del sentido común. En este caso la conclusión está dentro de la jurisdicción del sentido común, aunque el razonamiento en el que está basada no lo esté, y un hombre de sentido común puede rechazar justamente la conclusión, sin ser capaz de señalar el error de razonamiento que condujo a ella<sup>719</sup>.

Los juicios del sentido común prueban muy poco, son sólo *prueba* de ellos mismos, por eso Reid los llama auto-evidentes, evidentes en sí mismos, contienen su propia evidencia, o, por decirlo de otra forma, no hay que recurrir a nada más, a ninguna otra fuente, para justificarlos. Sin embargo, son amplios en aquello que refutan, esto es, en cada

---

<sup>719</sup> *EIP*, VI, ii, pp. 433-434.

ocasión en que, por un fallo del razonamiento, la conclusión se aleja de los juicios que comparten todos los seres humanos y que, en consecuencia, es irracional. De esta forma actúan más tanto como un límite del saber —que no debe traspasarse— como una fuente del conocimiento, en el sentido que permiten que realicemos las operaciones de la mente, pero no como proveedores de nuestro depósito de creencias<sup>720</sup>.

Reid dice que son evidentes en sí mismos o auto-evidentes. Es importante aclarar qué significa esto. Reid dice que para ellos no se necesita indagar su evidencia, no “se basan en un argumento”<sup>721</sup>. Un tipo de juicio, la gran mayoría de los que hacemos, requiere una evidencia externa al propio juicio que sirva como su criterio de verdad, una base para su justificación: bien la proporcionada por operaciones de la mente como los sentidos o la memoria, bien una proposición de la que se ha inferido aquella que se afirma en el juicio. Otro tipo de juicio no necesita de esto, sino que tan pronto, por la simple aprehensión, se comprende la proposición, uno pasa a generarse una creencia cuyo contenido es esta proposición. Los juicios del sentido común son de este tipo, los primeros principios<sup>722</sup>.

---

<sup>720</sup> Parece adecuada recuperar para interpretar a Reid la metáfora que popularizara E. Trías en *La filosofía y su sombra* (Barcelona: Seix Barral, 1969) del “semáforo del saber”. La metáfora del semáforo —que podría haber estado al alcance de Reid, si hubiera prestado atención al sistema de señales portuarias en los estuarios del Clyde y del Forth (Glasgow y Edimburgo, respectivamente)— puede ser una metáfora adecuada, dado el carácter semántico, de signo inmediato, que tienen las señales de los semáforos, así como la propia etimología de “semáforo”. Al contrario que para Trías, para Reid la filosofía no sería el semáforo del saber, sino que sería el sentido común. El sentido común es el que puede no permitir la circulación de algo como si fuera conocimiento, el que permite que circule o el que señala que depende del momento. Para Reid la filosofía no podría serlo porque, argumentaría típicamente, no todos los hombres son filósofos y sí saben distinguir lo absurdo de lo que no lo es.

<sup>721</sup> *EIP*, VI, iv, p. 452.

<sup>722</sup> Es importante calificar el componente de inmediatez en la frase reidiana “there are other propositions which are no sooner understood than they are believed” (*EIP*, VI, iv, p. 452). Esto significa que para un principio no es racional comprender la



Este catálogo de diferencias ente los dos oficios de la razón puede dar lugar a la impresión de que Reid piensa más en el papel proposicional de los primeros principios que en su papel disposicional. Los primeros principios podrían ser naturales en cuanto que disposiciones de nuestra mente, racionales en cuanto que contenido de una clase de creencias básicas. Sin embargo, Reid es claro en esto: por un lado, los juicios del sentido común los tenemos por naturaleza, no por el ejercicio de la razón, que obedece a un principio original de creencia concreto. Por otro, son las disposiciones —que nos permiten “juzgar de cosas evidentes en sí mismas”— aquello que compone este primer nivel de racionalidad. Es más, estas disposiciones son aquello que además ayuda —a través del proceso educativo— a que se genere la capacidad de razonar, el segundo nivel, haciéndose susceptibles de ser el contenido de creencias, principios, más estructuradas.

Los primeros principios son, de este modo, constitutivos, básicos y constitutivamente garantizados, tanto natural como racionalmente, sin que por ello sean ni automatismos irracionales ni ningún tipo de supuestos *a priori*. Están enraizados en la índole semántica de nuestra

---

proposición por la que se expresa y, a la vez, no asentir a su verdad. La inmediatez, el hecho de que para creerse un principio no haga falta nada más allá de la comprensión del mismo, no significa que sea ni un tipo de intuición especial, ni que esté a la par de otras creencias que tampoco necesiten de una evidencia externa, una percepción, por ejemplo. Desde este punto de vista la posición de Van Cleve (y la de Alston, su antecedente) adolece de falta de sofisticación a la hora de comprender el fenómeno de la evidencia en todas sus variantes. Bayas (*El sentido común y la crítica al escepticismo en la filosofía de Thomas Reid*, pp. 154-155) recurre precisamente a la rica tradición aristotélico-tomista (una de las tradiciones que generaron gran parte del vocabulario usado en las clases de lógica en las universidades escocesas) para distinguir entre “evidente por sí” (equivalente al reidiano “evidente en sí mismo”) y “evidente para nosotros”. No es necesario compartir la definición de los términos proporcionada por la autora para compartir su uso con el fin de evitar el solapamiento de Van Cleve: lo que yo veo o recuerdo es evidente para mí, pero no lo es en sí mismo. Que recordemos haber visto un perro puede ser una evidencia inmediata, pero no por eso deriva su evidencia de la comprensión de la proposición contenida en el juicio que acompaña a toda creencia en el esquema reidiano. Véase *supra*, n. 25.

forma de conocer, que poseemos por naturaleza, y es por esto mismo por lo que juegan el papel de nivel básico de la racionalidad.

## 8.2. La fiabilidad del testimonio como principio del sentido común

Reid distingue dos grandes tipos o familias de principios. Los *primeros principios de las verdades contingentes* y los *primeros principios de las verdades necesarias*, dependiendo de si el principio es una verdad cuyo contrario es imposible o una verdad contingente que describe algo cuya existencia es ser “efecto de una voluntad o poder, que tuvo un comienzo y puede tener un fin”<sup>723</sup>. La distinción de Reid no deja de ser problemática en muchos aspectos<sup>724</sup>, pero lo interesante

---

<sup>723</sup> *EIP*, VI, v, p. 468.

<sup>724</sup> Van Cleve, por ejemplo, señala que no se debe asumir que los *primeros principios de las verdades contingentes* son ellos mismos verdades contingentes, ellos permiten el conocimiento de verdades contingentes, independientemente de su estatuto modal. Así, por ejemplo, el principio segundo —que un pensamiento lo es de alguien que piensa— está contemplado tanto en el elenco de los *primeros principios de las verdades contingentes* como en el elenco de los *primeros principios de las verdades necesarias*. Sin embargo, este último conjunto, como señala Van Cleve, sí muestra tener el mismo carácter modal que las verdades que nos permiten conocer, cfr. “Reid on the First Principles of Contingent Truths”, p. 21. Los aspectos ambiguos que se pueden señalar son numerosos, por ejemplo, en *EIP*, VI, i, p. 409, Reid proporciona una definición de juicio acerca de cosas necesarias y juicio acerca de cosas contingentes que luego es la misma que emplea para distinguir juicios demostrativos e intuitivos (coincidiendo respectivamente) en *EIP*, VI, iv, pp. 452-453. Sin embargo, los principios del sentido común son del tipo intuitivo y no todos son necesarios. Además, la propia distinción que hace en *EIP*, VI, v, p. 468, mezcla el concepto lógico de necesidad (verdad necesaria es aquella cuyo contradictorio es imposible) con el concepto metafísico de contingencia (es el efecto de una voluntad, Reid no aclara si la “verdad” del juicio o si la realidad descrita en el juicio, es muy ambiguo). Esto no quiere decir que Reid no fuera cuidadoso, pues se preocupa, por ejemplo, de ver en qué coincide y en qué no la distinción anterior con la distinción entre “verdades abstractas” y “cuestiones de hecho” en *EIP*, VI, v, p. 469. Otro problema es qué, en concreto, considera Reid contingente o necesario, pues, por ejemplo, Reid coloca determinadas cuestiones gramaticales bajo el paraguas de los *primeros principios de las verdades necesarias*.

de la distinción es, por un lado, el agrupamiento de determinados principios como *primeros principios de las verdades contingentes* en una familia diferente de principios del tipo de los axiomas matemáticos, principios lógicos, etc.; y, por otro, la característica común de los *primeros principios de las verdades contingentes*: podríamos tener otros principios, pero son justo estos los que tenemos. A continuación, se analizará el lugar de la fiabilidad del testimonio en el conjunto de los primeros principios, como principio *sui generis*, luego el hecho de que está entre los *primeros principios de las verdades contingentes*.

### 8.2.1. La fiabilidad del testimonio es un primer principio *sui generis*

Dentro del catálogo de los *primeros principios de las verdades contingentes* encontramos uno específico dedicado a la fiabilidad del testimonio<sup>725</sup>. Reid establece como primeros principios, por este orden,

---

<sup>725</sup> La continuidad con el proyecto de investigación que emprende con respecto al testimonio queda atestiguada por el hecho de que veinte años antes de la publicación de los *Essays* Reid ya incluía en sus clases de lógica —así está en sus notas de clase— la fiabilidad del testimonio como un principio original de la mente humana, véase el manuscrito AUL MS 2131/4/1/8a, “Logic”, en *On Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, pp. 164-171. El manuscrito, que trata según el editor de las variedades del juicio, está datado en 1765, y los *Essays* empiezan a escribirse en la década de los 80 —aunque como apunta K. Haakonssen con un material que es precisamente el de sus clases, véase “The Genesis of the *Essays on the Intellectual Powers of Man*” en la edición de la Edinburgh University Press de los *Essays*, p. x— y ya en ellos Reid establece una gran división entre “los juicios por naturaleza [“The Judgments of Nature”] que son el resultado necesario de nuestra constitución” y “las opiniones que adquirimos por hábito a través de la educación y el razonamiento” (p. 167). La primera clase la divide entre los que se relacionan con las verdades contingentes y los que se relacionan con “verdades abstractas” (p. 167). En la primera sitúa “principios originales de la mente humana mediante los cuales formamos juicios de existencias presentes internas mediante la conciencia, externas mediante la percepción, y de existencias pasadas mediante la memoria” (p. 166), luego añade un principio más mediante el cual tenemos presciencia de lo que va a venir (pp. 166-167), y a continuación completa con “la consideración que prestamos al testimonio humano o divino” (p. 167) como uno más. Más adelante (pp. 169-170) enumera una serie de “primeros principios en

1) la fiabilidad de la conciencia (“consciousness”); 2) la existencia de un yo, mente o persona que es sujeto de los pensamientos; 3) la fiabilidad de la memoria; 4) la continuidad de nuestra identidad; 5) la fiabilidad de los sentidos; 6) el poder sobre nuestras acciones y nuestra voluntad; 7) la fiabilidad de las facultades naturales mediante las que distinguimos la verdad del error; 8) la existencia de otras mentes; 9) la fiabilidad de ciertos gestos físicos como indicadores de disposiciones y pensamientos; 10) la fiabilidad del testimonio; 11) la fiabilidad de nuestras expectativas de las acciones humanas; 12) la fiabilidad de la regularidad natural y de la inducción. Es importante notar, ya en el mismo orden de la enumeración, la secuencia de los principios noveno y décimo, que tienen como objeto —según la peculiar concepción de Reid estudiada en la parte II de la presente investigación— el *lenguaje natural* y un fenómeno enraizado en la naturaleza del *lenguaje artificial* —el testimonio— respectivamente. Mientras que los principios undécimo y duodécimo hacen referencia a regularidades, la humana y la natural, respectivamente. El *principio inductivo* lo encontramos también diferenciado y separado en el principio duodécimo.

Reid establece así la fiabilidad del testimonio como el décimo de los *primeros principios de las verdades contingentes*:

Me parece que otro primer principio es que se debe una cierta consideración al testimonio humano en cuestiones de hecho, e incluso a la autoridad humana en cuestiones de opinión<sup>726</sup>.

Como ha señalado Audi<sup>727</sup>, de este pasaje se sigue que de lo que está hablando Reid no es que el testimonio deba tener cierta consideración, sino que Reid está indicando el papel fundamental que

---

relación a las verdades contingentes” que para Reid han sido puestos en cuestión por diversos filósofos. El quinto de ellos es acerca del testimonio, y en este punto Reid aborda la tesis de Hume en el *Enquiry*, y proporciona tres argumentos contra el reduccionismo humeano, uno de ellos es el que Reid articula en *el Inquiry* (véase *supra*, cap. IV).

<sup>726</sup> *EIP*, VI, v, p. 487.

<sup>727</sup> “Testimony, Credulity and Veracity”, p. 34.

tiene en el desarrollo del conocimiento humano de una forma que señala a la vez tanto el hecho de que *normalmente* no necesitamos razones para creer en el testimonio ajeno, como que podemos basar en razones la creencia en el testimonio ajeno. En efecto, que Reid coloque juntos en la definición del principio el testimonio como fenómeno general y el testimonio de una autoridad indica que está pensando, de modo consistente con el tratamiento del testimonio en el *Inquiry*, en dos fases en nuestra historia personal de formación de creencias y en dos momentos, por tanto, de dependencia de la fiabilidad natural del testimonio.

Reid, en la sección xxiv del capítulo VI del *Inquiry*, deja claro que la capacidad de percepción y la capacidad de adquirir creencias mediante el testimonio guardan una analogía entre sí y entre sus principios, y deja claro que los dos co-principios que gobiernan el testimonio son principios originales del mismo tipo que los descritos para el resto de tipos de evidencia. Los principios que gobiernan el testimonio son por tanto principios del sentido común. Y no cabe hacer la reducción a la inferencia o a la evidencia de la razón que no cabe hacer con los otros. También se ha visto que no cabe hacer tampoco ninguna reducción a otro tipo, la inductiva, en concreto. Es decir, los principios de *veracidad* y *credulidad* (así como el *principio de uniformidad* e *inductivo*) forman parte del conjunto de principios del sentido común que son irreductibles entre sí, tanto como el tipo de evidencia del que parte cada disposición para formar una creencia, en cada operación de una facultad, una “operación social de la mente” en el caso del testimonio. Y esto no podía ser de otra manera, visto que los principios del sentido común son los tipos irreductibles de conexiones entre un signo y su significado que hacemos por defecto y que no podemos dejar de hacer, entre tipos de evidencia básica y creencias originadas a partir de ellas. Y el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad* son este tipo de conexión, o dicho con más precisión, la disposición natural a hacer estas conexiones: la conexión que el hablante hace, y el oyente percibe, entre lo que dice y lo que piensa que es el caso, al emitir una aserción, y la conexión que el oyente hace entre la aserción del hablante y lo que es el caso.

Lo que Audi señala es que Reid en los *Essays* está sosteniendo también una epistemología del testimonio, más que señalando el hecho insoslayable de que nos formamos creencias a través de este procedimiento, al igual que lo hace en el *Inquiry*. Como se verá a continuación, su epistemología en los *Essays* coincide con la del *Inquiry*.

De una forma análoga a la del *Inquiry*, Reid describe primero en los *Essays* y dentro del elenco de los primeros principios, cómo el principio actúa en el niño, cuando no tiene otra evidencia que la testimonial:

Antes de que seamos capaces de razonar acerca del testimonio o de la autoridad, hay muchas cosas que nos conviene conocer, para las cuales puede que no tengamos otra evidencia. El sabio Autor de la naturaleza ha implantado en la mente humana una propensión a basarnos en esta evidencia [to rely upon this evidence] *antes de que podamos dar una razón para hacerlo*. Esto, desde luego, pone nuestros juicios casi enteramente en poder de aquellos que están a nuestro alrededor en el primer período de vida, pero esto es necesario tanto para nuestra preservación como para nuestro progreso. Si los niños estuvieran constituidos de tal modo que no respetaran ningún testimonio o autoridad, deberían perecer, literalmente, por falta de conocimiento. No es más necesario que se les dé de comer antes de que puedan comer ellos mismos, que se les instruya en muchas cosas antes de que puedan descubrirlas mediante su propio juicio<sup>728</sup>.

---

<sup>728</sup> *EIP*, VI, v, pp. 487-488 (el énfasis es mío). Reid conserva esta idea en toda su obra filosófica, pues en *EAP*, III, I, ii vuelve a repetirla: “We need to be informed of many things before we are capable of discerning the evidence on which they rest. Were our belief to be with-held till we are capable, in any degree, of weighing evidence, we should lose all the benefit of that instruction and information, whithout which we could never attain the use of our rational faculties. Man never acquire the use of reason if he were not brought up in the society of reasonable creatures. The benefit he receives from society, is derived partly from imitation of what he sees others do, partly from the instruction and information they communicate him, without which he could neither be preserved from destruction, nor acquire the use of his rational powers” (p.

Y, al igual que en el *Inquiry*, esta fase no es un mero estadio preparatorio, o irracional, que se deja atrás, sino que desemboca en una segunda fase en la que la capacidad de formarnos creencias a partir del testimonio es encauzada:

Pero cuando nuestras facultades maduran, encontramos razón para comprobar esta propensión de rendirnos al testimonio y a la autoridad, tan necesaria y natural en el primer período de vida. Aprendemos a razonar acerca del valor que se les debe, y a ver que es una debilidad infantil concederle más fuerza de lo que la razón justifica. Y, sin embargo, al final de la vida, la mayoría de los hombres se inclinan más

---

86). Y a continuación vuelve a repetir el argumento, pero articulándolo en términos de fe y evidencia: “Children have a thousand things to learn, and they learn many things every day; more than will be easily believed by those who have never given attention to their progress. *Oportet discentem credere* is a common adage. Children have everything to learn; and, in order to learn, they must believe their instructors. They need a greater stock of faith from infancy to twelve or fourteen, than ever after. But how shall they get this stock so necessary to them? If their faith depend [sic] upon evidence, the stock of evidence, real or apparent, must bear proportion to their faith. But such, in reality, is their situation, that when their faith must be greatest, the evidence is least. They believe a thousand things before they spend a thought upon evidence. Nature supplies the want of evidence, and gives them an instinctive kind of faith without evidence. They believe implicitly whatever they are told, and receive with assurance the testimony of every one, without ever thinking of a reason why they should do so” (pp. 86-87).

Hay que tener en cuenta que en los *EAP*, a diferencia de los *EIP*, Reid quiere acentuar el carácter instintivo, más que racional, y parece ser que por esto habla en los *EAP* de la disposición a creer el testimonio en términos de disposición a creer en ausencia de evidencia no testimonial, en lugar de —el hecho complementario— creer a partir de una evidencia específica, el testimonio, como hace en los *EIP*. Sin embargo, en los *EAP* atribuye al testimonio y a la autoridad una propiedad que se corresponde con la que en *EIP*, II, xx, p. 229 señala que es la única que encuentra en común entre todos los tipos de evidencia, esto es, que son adecuados por la naturaleza para producir creencia: “A parent or a master might command them to believe; but in vain; for belief is not in our power; but in the first part of life, it is governed by testimony in matters of fact, and by mere authority in all other matters, no less than by evidence in riper years” (p. 87).

por este extremo que por el contrario, y la propensión natural todavía retiene alguna fuerza.

Los principios naturales, por los cuales nuestros juicios y opiniones se regulan antes de que llegemos al uso de razón, parecen ser no menos necesarios para tal ser, ya como hombre, que aquellos instintos que el Autor de la naturaleza nos ha dado para regular nuestras acciones durante ese período<sup>729</sup>.

Es decir, la disposición natural es corregida, encauzada por el juicio propio, que, puede suponerse, nos conduce a saber en qué situaciones un testimonio es fiable y en qué situaciones no lo es, tal como ha descrito anteriormente en los *Essays*, en la parte dedicada a la evidencia en el ensayo dedicado al juicio y que se ha estudiado en el capítulo anterior. No obstante, la disposición natural no desaparece, precisamente porque es natural. Tal como dice Reid en este pasaje acerca de todas las facultades, la disposición a creer lo que dicen los demás se hace madura, crece en el sentido de que se perfecciona, y, como también observa —con un sentido realista acerca de la temporalidad humana difícil de encontrar en sus contemporáneos y en gran parte de la epistemología filosófica posterior— vuelve a tomar protagonismo a medida que el ser humano envejece, a medida que va perdiendo el uso de la razón y su juicio empieza a estar de nuevo en poder de otros, o sea a medida en que retorna al estado de dependencia<sup>730</sup>.

---

<sup>729</sup> *EIP*, VI, v, p. 488.

<sup>730</sup> “We learn to reason about the regard due to them, and see it to be a childish weakness to lay more stress upon them than reason justifies. Yet, I believe, to the end of life, most men are more apt to go into this extreme than into the contrary; and the natural propensity still retains some force”, *EIP*, VI, v, p. 488. Reid escribe las líneas citadas arriba cuando ya estaba entrado en los setenta, retirado de la docencia y cuando tenía ya síntomas de sordera (véase la introducción de Haakonsen a la edición crítica de los *Essays*, pp. ix-xi). Considerar y estudiar estados como la ceguera, el estrabismo, la infancia y la vejez, implican que Reid tiene una sensibilidad para el fenómeno de la dependencia —de la que su planteamiento general acerca del testimonio es también una buena prueba— y las condiciones efectivas, reales, en las que se da el fenómeno



Reid incluye la mención a la autoridad en este pasaje de la misma forma que lo hace en el *Inquiry*: una forma de indicar claramente que no pasamos a tener plena independencia epistémica cuando maduramos, pues el fenómeno de la autoridad en “cuestiones de opinión” no deja de ser una forma en que nuestro juicio está en poder de otros, en que dependemos del testimonio ajeno<sup>731</sup>.

Reid describe en este pasaje lo que en el *Inquiry* describe como el *principio de credulidad*. El testimonio es en principio, y por defecto, fiable, es una disposición a creernos lo que nos cuentan en ausencia de otra evidencia que lo califique. El propio testimonio cuenta como signo

---

del conocimiento que le aleja por completo de la forma moderna, estándar, de plantear la epistemología, en la que estas condiciones se suelen relegar al cajón de sastre de las condiciones psicológicas del individuo y la psicología empírica, como si no fueran dignas de reflexión filosófica.

<sup>731</sup> Coady llama la atención sobre el ejemplo que Reid proporciona al respecto en *EIP*, VI, iv, p. 465, en el que un matemático le pide la revisión de un descubrimiento a un colega, lo que hoy llamaríamos revisión por expertos. Es un ejemplo fuerte pues Reid tiene a las matemáticas por la ciencia por excelencia, la menos contaminada por la opinión (véase, por ejemplo, *EIP*, I, i, p. 17) y la que menos depende de testimonio alguno (véase *EIP*, I, iii, p. 47). Sin embargo, incluso en ámbitos tan poco dependientes del juicio ajeno se necesita el tipo de respaldo epistémico que Reid describe con el ejemplo del matemático y que Coady llama corroboración. Incluso en la madurez, como dice Coady, el juicio ajeno sigue constituyendo el procedimiento más importante para comprobar si los juicios de uno reflejan la realidad, cfr. *Testimony*, p. 10. El manuscrito AUL MS 2131/4/1/21 datado en 1768, poco después de la publicación del *Inquiry* pero que pertenece a una serie de notas para la docencia que constituiría material para los *Essays*, contiene notas de tres días, el segundo dice simplemente: “Feb 29 1768 Of Testimony”; pero en el tercero anota:

“March 2 1768. The extent of the Knowledge we have by Testimony

Antiquities, History, Facts in Natural History & all Parts of Physicks

In the Administration of Justice and Punishment of Crimes

Many of the Sciences grounded upon Facts attested by Testimony” (*On Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, p. 180). Esto es una descripción de lo que en la presente investigación se denomina la *dependencia de largo alcance* que tenemos del testimonio, ciencias incluidas. Esto mismo afirma en *EIP*, VII, iii, pp. 557-558, tal como se ha visto en el cap. VII.

de su verdad, y así el niño antes de disponer de otras evidencias, toma el testimonio como evidencia de lo testimoniado. A medida que crecemos, a medida que vamos formándonos juicios propios, y nos hacemos con el uso de la razón, al tener un depósito mayor de evidencias, la propensión queda regulada por la razón. Y, sin embargo, esta tendencia no desaparece, sino que permanece, sólo que en los términos acotados por la razón. Esta propensión, esta disposición, no es un mero instrumento provisional, puesto por el “Autor de la naturaleza”, para que sobrevivamos, sino que es constitutiva de lo humano y por tanto permanece activa dentro de todas las fases de la vida humana. Como se ha visto en los capítulos anteriores, Reid mantiene también en los *Essays*, de modo consistente, que esta tendencia depende y está entrelazada con la naturaleza del lenguaje, y, por tanto, no puede desaparecer.

La fiabilidad del testimonio pertenece, por tanto, al mismo rango que principios como el *inductivo*, dentro de los *primeros principios de las verdades contingentes*, tan poco necesitados de justificación como los *primeros principios de las verdades necesarias*, pues son estos principios los que justifican nuestros juicios. Son disposiciones básicas, en concreto el tipo de disposición que también puede describirse como una *creencia*, las creencias instintivas que soportan todo el edificio del conocimiento, lo hacen posible, y, por ende, de la vida social de los seres racionales. La defensa de esta tesis coincide con lo dicho en el *Inquiry*: deben distinguirse fases, etapas, en el proceso educativo, en las que la dependencia y la justificación del testimonio se da de una forma u otra, pero en cualquier caso nunca está enteramente en manos de la razón para su justificación.

### **8.2.2. La fiabilidad del testimonio es uno de los *primeros principios de las verdades contingentes***

Ahora bien, la fiabilidad del testimonio está bajo la familia de los *primeros principios de las verdades contingentes*. Pertenece a un tipo concreto de primer principio o principio del sentido común. Hay que ver qué supone que la fiabilidad original del testimonio sea principio de

verdades contingentes. Para esto es preciso profundizar más en las características señaladas en la sección primera del presente capítulo, la índole de básica, constitutiva y garantizada constitutivamente de la fiabilidad del testimonio como primer principio, y que esto implica que es un principio tanto natural como racional.

Se verá que, en primer lugar, el hecho de que aparezca entre los *primeros principios de las verdades contingentes* no significa, al menos directamente, que el hecho de que el testimonio sea fiable es una contingencia. Significa que es algo susceptible de ser descubierto — hecho explícito como creencia articulada— mediante nuestra labor de indagación. En segundo lugar, que, si es tan básico y constitutivo, el propio testimonio debe aparecer como prueba indirecta a favor de los principios del sentido común, así se podrá ver con cuánta consistencia aplica Reid su concepción de la fiabilidad del testimonio como irreductible. En tercer lugar, que el testimonio constituye para nuestras creencias una fuente de legitimidad última (última en nuestra argumentación contra el escéptico, primera en nuestro ejercicio epistémico cotidiano) si está constitutivamente, de suyo, garantizado.

Reid dice que el hecho de que haya tiempos y modos en los verbos indica que no todas las verdades son verdades necesarias, refiriéndose en general a todo tipo de verdad<sup>732</sup>, pero establece que un grupo de estas verdades contingentes son primeros principios, y que entre ellos está la fiabilidad del testimonio. Reid hace continuas referencias a lo que ha sido puesto por la naturaleza, o lo que ha sido diseñado o implantando por el Autor de la naturaleza<sup>733</sup>. El carácter contingente de estos

---

<sup>732</sup> *EIP*, VI, v, p. 468.

<sup>733</sup> En general, para la fiabilidad de las facultades o de alguna en particular, las expresiones favoritas de Reid son, con algunas variantes ortográficas o algún adjetivo como “sabio”: “Autor de la Naturaleza”, “Autor de nuestro ser”, “Autor de mi ser”: así en *EIP*, I, viii, p. 69; II, iv, p. 87; II, xvi, p. 198; II, xix, p. 217; II, xxii, pp. 243-244, 249; III, ii, p. 255; IV, iv, p. 337; V, iv, p. 375; en el contexto del análisis del juicio: *EIP*, VI, I, p. 412; y, específicamente en el contexto del análisis de los juicios por naturaleza, esto es del sentido común, el contexto en las que las usa de manera más profusa: *EIP*, VI, v, pp. 477-478, 480, 483-484, 487-488, 494, 502, 527, 528; y

principios hace referencia a esto: son partes de la constitución humana. Es así como ha sido diseñada y así es como no puede dejar de comportarse: siguiendo estos principios. Podría haber sido hecha de otra manera, pero, de hecho, ha sido constituida así.

Esto, sin embargo, en Reid, no constituye una apelación a los “hechos brutos”. Reid no argumenta contra el escéptico apelando a los hechos, cometiendo una especie de falacia *ad lapidem*, y pegándole la patada a la piedra para demostrar que el movimiento no es una ilusión. Tampoco Reid apela a la providencia de un Autor sabio para fundamentar la posición anti-escéptica. Conviene precisar esto. Lo que Reid dice, concretando este asunto en el campo específico del conocimiento, es que dadas las facultades que tenemos, dadas las dotes epistémicas que poseemos, no podemos dejar de pensar que funcionan de tal o cual manera, y por esto los detalles básicos de su funcionamiento no pueden dejar de establecerse como principios. Dado que conocemos y actuamos en la manera en que lo hacemos, no podríamos dejar de tener el tipo de disposiciones naturales y creencias básicas que componen los *primeros principios de las verdades contingentes*. Reid coloca la contingencia en una de las premisas, no en las dos<sup>734</sup>. El argumento de Reid parece ser este:

---

más adelante: *EIP*, VIII, iv, pp. 595, 607. Reid no hace mención al concepto de “providencia” como tal, para este menester, pero sí del término “Dios”, “obra(s) de Dios”, “sabiduría de Dios”, “voluntad de Dios” (al margen de otros usos): así en *EIP*, *Preface*, p. 12, I, iii, pp. 50-51; II, i, p. 72-73; II, ii, p. 75; II, iii, pp. 83 y 86-87; II, iv, p. 95; II, vi, pp. 101 y 103; II, xiv, pp. 171 y 173; II, xxii, pp. 244 y 247; IV, i, p. 310; IV, iii, p. 332; V, iii, p. 369; el contexto del análisis del juicio: *EIP*, VI, iv, pp. 460 y 465; en el contexto del análisis del sentido común: *EIP*, VI, v, pp. 469, 478 y 481; VI, vi, pp. 509 y 512; VI, vii, p. 517; y más adelante: *EIP*, VII, ii, pp. 551 y 553; VII, iv, p. 563. De igual modo Reid usa “Hacedor”: así, en *EIP*, II, i, p. 72; II, ii, p. 75; II, iv, p. 55; II, xxii, p. 244; III, ii, pp. 255 y 257; y en el contexto del análisis del sentido común: *EIP*, VI, v, p. 478; VI, vi, p. 492.

<sup>734</sup> Según Reid los *primeros principios de las verdades contingentes* (“matters of fact”, como era frecuente decir en el XVIII) son así mismo contingentes —aunque Van Cleve señala que esto no es fácil de asumir, véase *supra*, n. 68— y de manera análoga en el caso de las necesarias: «The conclusions deduced by reasoning from first

- (1) Tenemos por naturaleza la facultad o el poder *F*.
- (2) Para que *F* funcione hace falta que *P*.
- (3) *P* es el primer principio de *F*.
- (4) No podemos prescindir de *P*.

∴ *P* es un primer principio del sentido común.

Donde la primera premisa es empírica, de ahí su fuerza. No podemos negar que tenemos sentidos o memoria, y que formamos creencias con ellos, como no podemos negar que creemos muchas cosas mediante el testimonio. La segunda premisa es un análisis de cada facultad hecho en términos ajenos a *the way of ideas*, en la que descubrimos disposiciones básicas que ayudan a explicar lo afirmado en la primera premisa: para que podamos formarnos creencias mediante los sentidos, la percepción debe contener la creencia en lo percibido (y la naturaleza debe ser uniforme), para que podamos formarnos creencias mediante el testimonio la aserción del hablante debe llevar a la credulidad del oyente (y los hablantes ser constantemente veraces). La concepción semántica de Reid está incluida en esta premisa, como disolvente del *tertium quid* propio de *the way of ideas*, el elemento interno, el ítem mental de la idea, en el caso de la percepción; una justificación inductiva disponible para el sujeto, en el caso del testimonio. La tercera premisa es la descripción que se da de la disposición básica: la fiabilidad de los sentidos en cuanto tal, o el *principio inductivo* para la experiencia en general. En el caso del testimonio los dos co-principios de *veracidad* y *credulidad*, o el *principio de credulidad* en un sentido más restrictivo.

La cuarta premisa requiere de una aclaración más extensa. Consiste en el tipo de prueba anti-escéptica que no constituye una fundamentación ni una justificación del principio que fuera

---

principles, will commonly be necessary or contingent, according as the principles are from which they are drawn. On the one hand, I take it to be certain, that whatever can, by just reasoning, be inferred from a principle that is necessary, must be a necessary truth, and that no contingent truth can be inferred from principles that are necessary», *EIP*, VI, v, p. 469.

imprescindible para el ejercicio de la facultad en cuestión. Se trata de una prueba filosófica hecha en determinados términos, tal como describe en el capítulo IV del ensayo VI, “De los primeros principios en general”, que no puede contener prueba directa o, como dice Reid, apodíctica, pues un primer principio, por lógica, no la admitiría.

Como se ha visto anteriormente en el presente capítulo las razones que se pueden aducir en favor de los principios no pueden aportar el tipo de evidencia que proporciona un razonamiento categórico. La prueba anti-escéptica en favor del testimonio es la que realiza en el *Inquiry*, como ya se ha estudiado, pero no deja de ser un ejercicio de la provincia de la razón que un individuo puede emprender una vez llegue a un estadio avanzado dentro del proceso educativo, la etapa reflexiva. La legitimación, en cambio, se da desde el comienzo de la biografía epistémica de cada ser humano, tal como se ha visto. El ejercicio reflexivo acerca de los principios no cuenta como una fundamentación racional, pues esta está contenida dentro de la provincia del sentido común<sup>735</sup>.

Lo que es importante señalar es que en ningún caso hay un elemento de contingencia más allá de la constatación empírica de la primera premisa. El carácter contingente de estos primeros principios, en este sentido, podría quedar más claro si en lugar de emplear los

---

<sup>735</sup> Sosa conceptualiza este ejercicio reflexivo, o, de modo más general, el proceso educativo como el paso de un marco de referencia (“framework”) a otro, cfr. *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, p. 77. La justificación no procede de que pasemos de un marco a otro: “On behalf of Reid I answer: What would make us justified is that we proceed in an epistemically appropriate and desirable way, given the aims of systematic acquisition and retention of truth (especially truth that gives understanding), and that we do not so haphazardly but by our nature and in keeping with the nature of things, which makes us non-accidentally sensitive precisely to the ‘validity’ of the inferential patterns constitutive of those faculties and their bundled implicit commitments”, pp. 78-79. En sentido estricto es así, el niño no sostiene creencias testimoniales de manera irracional, que estén aún por justificar. Sin embargo, y en consistencia con la noción de “conocimiento meta-perspectivo” de Sosa (véase *supra*, n. 20), la tendencia de la mente humana a poner en perspectiva las propias creencias es lo que permite la justificación, como se estudiará más adelante, en el capítulo XI.

términos reidianos, en los que los niveles lógicos, epistemológicos y metafísicos de términos como “probable”, “necesario”, “contingente”, etc. están mezclados, usáramos una distinción más sencilla, aunque consistente con Reid: la fiabilidad del testimonio es del tipo de las verdades que obtenemos mediante la observación de la naturaleza más que de las verdades de tipo lógico.

A partir de la segunda premisa y hasta la conclusión ya no tenemos una mera constatación empírica, a partir de aquí son diversas las fuentes epistémicas para la construcción del argumento, y para construir las pueden utilizarse tanto elementos *a priori* como *a posteriori*. Es fundamental el hecho de que el elenco reidiano, el catálogo de *los primeros principios de las verdades contingentes*, es el descubrimiento último de una actividad científica, filosófica, del *anatomista de la mente*. Este, mediante su indagación, su actividad de *inquiry*, usando todas las fuentes disponibles para una mente que va más allá de la autoridad de “padres y tutores” —esto es, procedimientos deductivos e inductivos, tanto como la memoria o el testimonio, pues como se verá ningún procedimiento epistémico básico puede despejarse en la indagación de estos principios— logra articular de modo consciente las creencias que operan disposicional e inevitablemente en una mente que, *a posteriori*, sabemos que funciona de tal y cual manera: logra descubrir cómo está constituida la naturaleza humana. Articular los principios —proposiciones— es lograr articular aquello a lo que estas proposiciones se refieren —la mente humana— en la estela del concepto clásico de indagación acerca de los principios que Irwin detecta en Aristóteles, como se ha indicado, y que constituye el proceso formativo, y que en última instancia constituye la *anatomía de la mente* y el propio proyecto de Reid.

Es también resultado de la indagación científica la segunda premisa, la concepción semántica del conocimiento. La teoría reidiana del signo es la forma en que Reid sustituye la hipótesis de la mediación de las ideas o términos mentales que intermedien en las operaciones cognitivas, y pertenece a la economía —científica— de la

explicación de otras verdades descubiertas en la indagación sobre nuestros poderes mentales<sup>736</sup>.

En cuanto a la prueba anti-escéptica hay que notar que Reid dice que hay varios tipos<sup>737</sup>. En primer y segundo lugar, los argumentos *ad hominem* y *ad absurdum*; en tercer lugar, una del máximo interés que se analiza a continuación; y en cuarto y quinto lugar, la que se deriva del hecho de que observamos que hay creencias que aparecen tan temprano en los seres humanos que no pueden ser producto de la educación, y la que se deriva del hecho de que hay creencias sin las cuales la conducta humana no es posible. Reid en el *Inquiry*, en su prueba de que el crédito del testimonio no puede ser adquirido, o que el *principio de credulidad* no puede operar inferencialmente, sino que tiene que ser una disposición natural, usa indistintamente todos estos tipos de argumentos. Como se ha visto en el análisis del *Inquiry*, Reid hace un análisis contra-fáctico para el caso estándar de la credulidad espontánea que tenemos con respecto a la aserción ajena, es decir qué pasaría si toda aserción no fuera creída hasta que no hubiera sido

---

<sup>736</sup> Nótese la diferencia con el tipo de argumento trascendental descrito en el capítulo II, el que este rango de premisas es puramente conceptual. Por otra parte, resultaría alambicado y un instrumento en exceso preciso para analizar la tesis de Reid acudir a distinciones contemporáneas y a un instrumental mejor calibrado como las definiciones de los conceptos de necesario y contingente, *a priori* y *a posteriori*, y sus combinaciones, que usamos después de Kripke. Aun así, está por ver hasta qué punto Reid piensa que determinados aspectos del testimonio son contingentes. Está claro que siendo verdades descubiertas mediante la indagación científica y la comprobación empírica, son verdades acerca de la naturaleza y *a posteriori*. Sin embargo, hoy en día es posible sostener que determinadas afirmaciones científicas son, a pesar de ser *a posteriori*, necesarias. El análisis contra-fáctico que Reid proporciona en el *Inquiry*, y estudiado en el capítulo IV de la presente investigación, es una posible pista de despegue para dilucidar esta cuestión: no se puede pensar en un mundo posible donde el testimonio sea un fenómeno lingüístico y el lenguaje deba aprenderse y, *a la vez*, haya que aprender cuándo un testimonio es fiable, siempre teniendo en cuenta que este posible análisis gira en torno a la *necesidad* de su fiabilidad, no a la necesidad de nuestras estructuras lingüísticas ni, mucho menos de que lo primero pueda establecerse *a priori*.

<sup>737</sup> *EIP*, VI, iv, pp. 463-467.



examinada y juzgada por la razón. Esto es una *reductio ad absurdum*, del tipo arriba indicado. Las situaciones paradójicas originadas —las situaciones paradójicas (2) y (3) indicadas en el capítulo IV de la presente investigación— es decir que los niños, incrédulos, serían incapaces de instrucción y que nos encontraríamos con que cuanto más instruidos fuéramos, más crédulos seríamos, se constatan como falsas empíricamente, pero también pueden argumentarse mediante los otros tipos: la conducta de la educación sería imposible sin un mínimo de credulidad espontánea y la credulidad aparece muy temprano en los seres humanos, antes que después. Pero, en tercer lugar, dice:

[E]l consentimiento de las edades y naciones, de los instruidos y los no instruidos, debe tener gran autoridad con respecto a los primeros principios, donde todo hombre es un juez competente<sup>738</sup>.

Reid apela entonces a la autoridad como argumento, distinguiéndolo cuidadosamente del abuso del argumento de autoridad, pues la autoridad, dice, debe ser una “útil sirvienta”, más que un “ama tiránica del juicio privado”. Y proporciona el ejemplo de cómo hasta un riguroso matemático busca el juicio competente de otras autoridades en la materia para validar la opinión propia. Y de aquí saca la siguiente analogía:

En una cuestión de sentido común, todo hombre es no menos un juez competente que un matemático en una demostración matemática, y debe haber una gran presuposición de que el juicio de la humanidad, en tal materia, es el resultado natural de aquellas facultades que Dios les ha dado. [...] Suponer una gran desviación de la verdad en el género humano en cosas evidentes en sí mismas, a las cuales no se les puede asignar una causa, es altamente irrazonable<sup>739</sup>.

¿Pero dónde está expresada la autoridad natural del género humano con respecto a las evidencias en sí mismas? En la historia y en

---

<sup>738</sup> *EIP*, VI, iv, p. 464.

<sup>739</sup> *EIP*, VI, iv, pp. 465-466.

el lenguaje. Nuestro conocimiento de cómo funcionan los hombres y la estructura propia del lenguaje, que es reflejo del pensamiento<sup>740</sup>. Esto significa que Reid no puede despejar el propio fenómeno del testimonio de las pruebas indirectas a favor de los principios del sentido común, de la misma forma que no podría despejar de las pruebas anti-escépticas del sentido común, la fiabilidad de los sentidos, o la identidad de que la persona que argumenta es una y no otra. Eso es lo que caracteriza precisamente a los primeros principios como primeros principios, no se pueden derivar mediante una inferencia de premisas que no los contengan. El peso de la prueba está en los escépticos, que, en sus refutaciones, deberían partir de premisas que no tuvieran ya como supuestos precisamente aquellas verdades que quieren socavar. Que el testimonio esté incluido dentro del conjunto de argumentos indirectos a favor de los principios del sentido común, es parte de lo virtuoso de la prueba, no viciosamente circular, y garantía de su carácter de principio básico irrenunciable. Es esta una muestra de la consistencia de Reid al poner la fiabilidad del testimonio como un primer principio, como un tipo de evidencia irreductible a otros. Si el testimonio de los hombres cuenta como una evidencia *sui generis*, que no puede disolverse en la evidencia de los sentidos o en un tipo complicado de razonamiento, entonces puede aparecer en la propia prueba indirecta, como una evidencia confirmatoria más, a favor de los principios del sentido común.

La legitimación de las creencias no procede, para todo tipo de creencias, de ir más allá y encontrar un razonamiento categórico, una razón en el sentido de evidencia positiva, al margen de las disposiciones naturales. Esto no es ser escéptico con respecto a la labor de la razón, ni supone sustituir la epistemología por la psicología. Significa que no podemos “ser como dioses”<sup>741</sup>, es decir tener una *garantía al margen de la naturaleza*, pues los principios originales de la mente humana garantizan que la mente humana es fiable generalmente en sus procesos cognitivos, lo que no quita que los seres humanos puedan perfeccionar

---

<sup>740</sup> *EIP*, VI, iv, p. 466.

<sup>741</sup> *EIP*, VI, vi, p. 497.

estos procesos. La naturaleza no está al margen de la justificación racional, al contrario, la proporciona. Justificación que puede hacerse explícita, objeto de la *anatomía de la mente* en último lugar, mediante un proceso educativo que lleva al sujeto a hacerse más reflexivo, pero siempre dentro de las lindes del sentido común, no fuera. Como ha dicho Coady:

La descripción de cómo nuestra constitución humana o nuestras facultades naturales operan (la “psicología”) se hace normativa mediante la invocación de la idea de primeros principios, auto-evidencia y naturaleza humana. Los primeros principios auto-evidentes son muy variados (de acuerdo con su anti-reduccionismo) pero nuestro conocimiento y razonamiento dependen de ellos. Ellos articulan como verdades lo que de otra manera serían meramente descripciones de cómo estamos inclinados a comportarnos<sup>742</sup>.

La fiabilidad por defecto del testimonio humano pertenece por tanto a la racionalidad básica de los seres humanos. Hoy diríamos que pertenece a su dotación básica, pero se nos escaparía el peculiar matiz del naturalismo de Reid: pertenece a su dotación básica, la constitución humana, y es, *por eso*, parte de su racionalidad. Fíarnos de lo que nos cuentan está justificado —estamos justificados en fiarnos— porque es un procedimiento básico de la racionalidad humana. No hace falta buscarle una fundamentación, ni *a posteriori* ni *a priori*, porque es el tipo de cosas que no necesitan una fundamentación, sino, al revés, el tipo de procedimiento epistémico o facultad, que está ya garantizado de suyo y que permite a su vez garantizar una parte, considerable, de nuestro conjunto de creencias<sup>743</sup>. Como ha resumido D. D. Todd:

---

<sup>742</sup> Coady, *Testimony*, pp. 125-126. La última afirmación de Coady remite a la conexión sistemática entre los dos papeles que interpreta un principio.

<sup>743</sup> MacIntyre subraya indirectamente cómo a partir de la tradición escocesa de la noción de principio se pueden abrir caminos alternativos, cercanos a los contemporáneos, a la epistemología moderna: “Just because, however, the move from premises asserted in a dialectical mode to a conclusion concerning some particular first principle is not a deductive inference, something other than logical acumen is

La mera posibilidad lógica de que algunas proposiciones contingentes sean falsas (que hay otras mentes, que hay un mundo externo, etc. [que el testimonio es fiable, puede añadirse]) no sólo no es buena evidencia de que tales proposiciones sean falsas, o que incluso pueda serlo, es que no es evidencia para nada. Es esto, en parte, por lo que Reid considera el escepticismo como una duda fingida, irreal<sup>744</sup>.

El estudio de la inclusión de la fiabilidad del testimonio como uno de los *primeros principios de las verdades contingentes* precisa la concepción reidiana de esta fiabilidad. En primer lugar, puede verse que Reid la concibe como el tipo de verdad accesible mediante el estudio de la naturaleza humana, no una verdad de tipo lógico. Aunque sea una creencia que cualquier ser humano maneje disposicionalmente, pues sólo en etapas más reflexivas se articula como una creencia explícita, no por esto es un tipo de verdad *a priori*. Pertenece a la naturaleza humana, es constitutivo de nuestra mente, pero no por ello un *a priori*. Reid está muy lejos de cualquier planteamiento trascendental, del tipo de los de Coady o Burge, puesto que él, para el caso del testimonio, no hace ningún tipo de deducción de las condiciones que hacen a todo lenguaje posible, para llegar a encontrar que la fiabilidad del testimonio es imprescindible si es que debe ser pensable un lenguaje. La fiabilidad del testimonio queda esclarecida a posteriori, a partir de la realidad contingente de cómo aprendemos un lenguaje, cómo hablan los adultos a los niños, los niños a los adultos, cómo testificamos o cómo nos fiamos de los transeúntes.

En segundo lugar, que como es básico el propio ejercicio del testimonio debe aparecer como prueba indirecta a favor de los

---

required to complete that move successfully, something which provides a grasp of the relevant first principle and which is a 'seeing that', something to be named 'intuition' perhaps or 'insight'", *Whose Justice? Which Rationality?* p. 224.

<sup>744</sup> "What's So Good About Reid", comentario al artículo de G. Strawson del mismo título (*London Review of Books*, 12:4 (1990), pp. 14-15), en *London Review of Books*, 12:7 (1990), <https://www.lrb.co.uk/v12/n07/letters>.

principios del sentido común, es del tipo de evidencias que no se puede despejar de nuestras premisas y reducir a otras.

Y, en tercer lugar, parte de esta concepción es que también constitutivamente está garantizado, no hay que acudir a una garantía de la fiabilidad del testimonio al margen de la naturaleza humana. Como dice Reid en el pasaje arriba citado, es irrazonable simplemente suponer que no están conectadas con la verdad “cosas evidentes en sí mismas, a las cuales no se les puede asignar una causa”<sup>745</sup>. Es este aspecto en el que se profundiza en el siguiente capítulo, por qué además de ser *sui generis*, la fiabilidad del testimonio es *sui iuris*, no depende de otros principios para su justificación.

---

<sup>745</sup> *EIP*, VI, iv, p. 466.



## Capítulo IX

### La fiabilidad del testimonio como uno de los principios *sui iuris* del sentido común

La fiabilidad del testimonio es uno de los principios del sentido común, es uno de los *primeros principios de las verdades contingentes*, y como tal es constitutivo de la naturaleza humana, un elemento básico de nuestro equipamiento epistémico porque pertenece al nivel básico de la racionalidad, su umbral, que es el sentido común, y por esto está constitutivamente garantizado. ¿Qué significa que está garantizado de suyo, que es una verdad evidente en sí misma, que el testimonio humano sea fiable? Esto es lo mismo que preguntarse si es un principio que está garantizado de suyo sobre la base de algún aspecto de nuestra constitución, o está garantizado sobre la base de algún otro principio. Puede parecer que no, que, aunque original en cierto sentido — constitutivo y básico— en otro sentido la fiabilidad del testimonio no es tan primera y original como pueda parecer a primera vista, y no es por tanto un principio del sentido común por derecho propio, sino que más bien está a merced de algún otro principio.

Está claro que la evidencia testimonial no es reductible a evidencia inductiva. La evidencia testimonial y el testimonio como fuente de conocimiento son *sui generis*. Ahora bien, el principio último sobre el que descansan, que pertenece a la dotación básica de nuestra racionalidad, puede no ser tan original como otros. No presenta ningún problema para la exégesis el hecho de que Reid rechace una relación de prioridad o de algún tipo de dependencia fundamental entre el principio décimo, el referente a la fiabilidad del testimonio, y el duodécimo, donde Reid sitúa su *principio inductivo* dentro del conjunto de los

principios del sentido común<sup>746</sup>. No es otro el contenido en la sección xxiv del capítulo VI del *Inquiry* y esto mismo está contenido en las menciones al fenómeno del testimonio en los *Essays* anteriormente comentadas. Sin embargo, esto no es así con otros principios, en especial con el principio séptimo, centro de las diferentes interpretaciones sobre la postura epistemológica última de Reid.

Ya se ha hecho referencia a que Reid establece como principio séptimo dentro de los *primeros principios de las verdades contingentes* este hecho, el de la fiabilidad natural y general de nuestras facultades:

Otro primer principio es que las facultades naturales, mediante las que distinguimos la verdad del error, no son falaces. Si un hombre demandara una prueba de esto sería imposible satisfacerle. Porque supóngase que incluso hubiera de esto una demostración matemática, pues bien, esto no significaría nada en este caso, porque para juzgar acerca de una demostración un hombre debe fiarse de sus facultades y tendría que dar por garantizado eso mismo que está en cuestión en este caso<sup>747</sup>.

---

<sup>746</sup> “The last principle of contingent truths I mention is, That, in the phenomena of nature, what is to be, will probably be like to what has been in similar circumstances”, *EIP*, VI, v, p. 489.

<sup>747</sup> *EIP*, VI, v, p. 480. El texto sigue haciendo una comparación retomando el fenómeno de dar uno su palabra como garantía de la propia honradez al que ya había hecho referencia en *IHM*, VI, xxiv, p. 192 (véase *supra*, cap. VI, n. 75). “If a man's honesty were called in question, it would be ridiculous to refer it to the man's own word, whether he be honest or not. The same absurdity there is in attempting to prove, by any kind of reasoning, probable or demonstrative, that our reason is not fallacious, since the very point in question is, whether reasoning may be trusted. If a Sceptic should build his scepticism upon this foundation, that all our reasoning and judging powers are fallacious in their nature, or should resolve at least to withhold assent until it be proved that they are not; it would be impossible by argument to beat him out of this strong hold, and he must even be left to enjoy his scepticism”, p. 480. Es decir, como no hay garantías ajenas en el caso de las facultades, no se debe acometer la tarea de refutar el escepticismo proporcionando una prueba. Sin embargo, igual que la referencia a dar la propia palabra no estaba bien traída a colación en el *Inquiry*, tampoco, por una razón muy diversa, lo está en esta ocasión. Las facultades sí aportan



Aunque Reid parece, desde el comienzo del pasaje dedicado a este principio, hacer referencia a la razón y al juicio —casos obvios en los que cualquier duda escéptica sobre una facultad supone dar por legitimado el ejercicio de esa misma facultad— nombra explícitamente a la memoria y a los sentidos también:

Quando un hombre en el discurrir cotidiano de la vida da crédito al testimonio de sus sentidos, su memoria o su razón, no se cuestiona a sí mismo si estas facultades le pueden estar engañando, sin embargo la confianza que él pone en ellas supone una convicción interna de que al menos en este caso particular no le están engañando<sup>748</sup>.

Por tanto, se puede decir que, al menos aparentemente, este principio es un principio sobre todas las facultades o las facultades en general, y no sólo la razón. Como se refiere a todas las facultades, es decir a toda nuestra vida cognitiva, es lógico que sea de la máxima importancia:

Si de alguna [verdad] se puede decir que es prioritaria con respecto a las demás en el orden de la naturaleza, esta parece tener el mejor título, porque en cualquier caso de asentimiento, bien intuitivo, bien demostrativo o de evidencia probable, la verdad de nuestras facultades se da por garantizada, y es de alguna manera una de las premisas en las que nuestro asentimiento está fundado<sup>749</sup>.

---

una evidencia de sí mismas —tal como el propio Reid defiende— no en la forma de una prueba racional, sino dentro de la provincia del sentido común, de la misma forma en que es de sentido común tomar la palabra de alguien como prueba de su honradez (en cualquier declaración firmada, por ejemplo, en la aduana de un aeropuerto) en la vida cotidiana. De hecho, más adelante, dice Reid: “Every kind of reasoning for the veracity of our faculties, amounts to no more than taking their own testimony for their veracity; and this we must do implicitly, until God give us new faculties to sit in judgment upon the old...”, p. 481.

<sup>748</sup> *EIP*, VI, v, p. 482.

<sup>749</sup> *EIP*, VI, v, p. 481.

Ahora bien, cabría preguntarse lo siguiente. Reid establece la fiabilidad del testimonio en el principio décimo, igual que establece la fiabilidad de la conciencia en el principio primero (“la existencia de toda aquella cosa de la que soy consciente”<sup>750</sup>), y la memoria en el tercero (“[q]ue pasaron en realidad aquellas cosas que recuerdo distintamente”<sup>751</sup>). Sin embargo, Reid vuelve a establecer la fiabilidad de todas las facultades en este principio, el séptimo. Es verdad que Reid avisa al comienzo del capítulo v del ensayo VI, que a algunos la enumeración podría parecerles redundante<sup>752</sup>, pero si se toma en serio el que Reid clasifique algo como primer principio, en un elenco muy cuidado, no debe ser un caso de redundancia: algo o es primer principio indemostrable o no lo es.

Es importante dilucidar esta cuestión por dos razones. En primer lugar, porque sería inconsistente encontrar que Reid distinga con precisión los principios originales del testimonio y la memoria, por ejemplo, y ahora dijera que obedecen a un mismo principio para su fiabilidad, pues o bien no son principios originales, sino casos de un principio aún más original —*sui generis*, sí, pero no *sui iuris*, esto es constitutivos y básicos, pero no constitutivamente garantizados— o bien nuestras facultades se gobiernan por principios redundantes, lo que no es consistente con el espíritu científico de la *anatomía de la mente*. Y, en segundo lugar, porque de la inclusión o no de la evidencia de la fiabilidad en el testimonio en la evidencia de la fiabilidad de las facultades en general, depende que la epistemología de Reid pueda asimilarse o no —como un predecesor, un antecedente remoto o, incluso, como su inspirador directo— a una tendencia contemporánea

---

<sup>750</sup> *EIP*, VI, v, p. 470.

<sup>751</sup> *EIP*, VI, v, p. 474.

<sup>752</sup> Y también, por ejemplo, que dos principios puedan resumirse en uno, como cuando dice que el principio cuarto, relativo a la identidad personal está estrechamente vinculado con el principio tercero, referente a la fiabilidad de la memoria: “This principle, therefore, is so connected with the last mentioned, that it may be doubtful whether both ought not to be included in one”. Let every one judge of this as he sees reason”, *EIP*, VI, v, p. 476.

en epistemología, que guarda ciertos resabios cartesianos, las epistemologías generadas alrededor de la noción de autoconfianza (“self-trust”) o confianza en las propias capacidades, según las cuales, tal como se había adelantado, en último lugar la fiabilidad del testimonio ajeno depende de la confianza que tenemos en formarnos nosotros nuestras creencias propias. Dilucidando estas dos cuestiones quedará claro qué significa que el principio décimo, la fiabilidad por defecto del testimonio, esté garantizado de suyo.

Se abordará en primer lugar la interpretación de los *primeros principios de las verdades contingentes* como un *sistema* de principios concretos acompañados (o sometidos) a un principio más general, el séptimo. La evaluación de esta interpretación nos permitirá ver que el principio décimo no es un sub-principio o un principio sometido de alguna manera o al menos supeditado al principio séptimo, sino que es un auténtico primer principio en el sentido reidiano estricto, *sui iuris*, teniendo en sí su propia justificación. Esto mismo nos permitirá comprender dónde quedan los principios de *veracidad* y *credulidad* en el elenco de los *primeros principios de las verdades contingentes*.

A continuación, se abordará la cuestión derivada de la primera, si fuera verdad que el principio décimo depende del séptimo entonces la confianza en los demás dependería de la confianza en uno mismo y en las capacidades propias. Comprobar si esto es así nos permitirá profundizar en el hecho de que para Reid el ser humano es por naturaleza social y el ser humano tiende por naturaleza a la verdad, y en su idea de que las operaciones *sociales* de la mente son básicas y su legitimidad no se deriva de las operaciones *solitarias* de la mente, idea que proporcionará un apreciable rendimiento.

A continuación, también se recogerá la interpretación alternativa de que la relación fundamental no es del principio décimo en relación al séptimo, sino del principio décimo en relación al noveno, que recoge la teoría de Reid sobre el *lenguaje natural*. Revisar esta interpretación permitirá comprobar que Reid tampoco está pensando en una confianza no doxástica o pre-lingüística generada de modo previo o concomitante a la recepción de un testimonio por parte del oyente. La credulidad que

nuestros actos de habla ponen en juego se basa en la naturaleza del lenguaje no en aspectos pre-lingüísticos.

A través del examen de estas interpretaciones podrá verse que el principio décimo es realmente un principio en sentido reidiano estricto, es decir, es una creencia constitutiva de la naturaleza humana, básica y constitutivamente garantizada por ser natural, y contiene por tanto el tipo de juicio que Reid define con el término “juicios por naturaleza”, que tienen el carácter de evidente en sí mismos, que damos por garantizados porque son el umbral de la racionalidad, y que no se basan, como dice Reid, en “otro argumento”, esto es, que no hay que dar por garantizada ninguna otra cosa para su comprensión y por tanto para su justificación, siendo así principio del sentido común por derecho propio y con su propia legitimidad, *sui iuris*.

Por tanto se defenderán cuatro tesis, a) que la fiabilidad del testimonio no está a merced de la fiabilidad general de las facultades, es decir que su justificación no depende de que un principio más general, el séptimo, esté justificado a su vez; b) que la fiabilidad del testimonio es tan básica como la confianza en los demás, y que no se deriva de fiabilidad general de las facultades propias de la misma forma que la confianza en los demás no se deriva de la confianza en uno mismo; c) que en el elenco de los *primeros principios de las verdades contingentes* vuelve a quedar claro por parte de Reid la idea que defiende en el *Inquiry*, que la credulidad, la fiabilidad que conferimos inmediatamente al testimonio ajeno, tampoco depende de una confianza no doxástica o pre-lingüística sino que se basa en la naturaleza del lenguaje.

### **9.1. La relación del principio séptimo con el resto de principios del sentido común: la fiabilidad del testimonio no está a merced de la fiabilidad general de las facultades**

La primera razón que se ha mencionado por la que es importante dilucidar si los primeros principios obedecen a su vez a un principio aún más original es poder aclarar si Reid está pensando en que la mente

puede gobernarse por principios redundantes o que considere que algunos principios no son tan originales. Dejando aparte que si alguna de estas dos posibilidades fuera el caso el proyecto de Reid necesitaría de una revisión profunda en su interpretación estándar, lo relevante para la presente investigación es que la fiabilidad del testimonio no quedaría en un lugar tan principal como se ha venido defendiendo. La fiabilidad del procedimiento testimonial sería algo natural, y básico para el ejercicio epistémico, pero no vendría garantizada de suyo.

Como se verá el principio décimo —más adelante también se verá que tampoco ninguno de los otros principios del elenco de Reid— no está sometido de esta forma al principio séptimo, y por lo tanto es un principio original en el sentido reidiano estricto, *sui iuris*, con su propia legitimidad. La razón de esto es que el principio décimo, tal como se ha visto en el capítulo anterior, describe sobre todo la fiabilidad del testimonio desde el punto de vista de la credulidad del oyente, es decir contempla sobre todo el *principio de credulidad*, y este principio concuerda, como se ha visto en el análisis del *Inquiry*, con el *principio de veracidad*, aquello que, como co-principio, hace que el oyente sea razonable en creer que lo que el hablante dice es verdadero. No hace falta, por tanto, acudir al principio séptimo y a un supuesto sobre la fiabilidad general de las facultades para que la credulidad lleve a la verdad, tan sólo hace falta, que también esté entre los principios originales que la norma de la aserción sea la verdad, es decir que hallemos entre los primeros principios el *principio de veracidad*. Se comprobará que este está en el principio undécimo, en parte, y en el propio principio séptimo, también en parte, aunque este último interpretado de una forma diferente a la de una supuesta evidencia básica sobre la fiabilidad general del conjunto de facultades.

Caben distintas posibilidades de interpretación en la relación entre el principio séptimo y los demás principios referentes a cada facultad en concreto, que se pueden llamar, en aras de la brevedad, principios particulares. Una interpretación, que despejaría el problema es la de P. de Bary, que propone que, contra la apariencia, el principio séptimo debe interpretarse como un principio particular, esto es

referente a las facultades del juicio y del razonamiento, y no como si se refiriera a todas las facultades<sup>753</sup>. Si las facultades del juicio y el razonamiento han tenido sus *Essays* respectivos (VI y VII) en los *Essays on Intellectual Powers*, así como la percepción y la memoria (I y III), y su tratamiento es simétrico por parte de Reid, es de esperar que a la hora de enumerar los primeros principios las primeras también tengan los suyos, al igual que los tienen las segundas. Este sería el principio séptimo. Tanto su contenido como su título avalarían la interpretación de De Bary, puesto que Reid dice en la explicación del principio séptimo que uno no puede dejar de hacer juicios ni de razonar, aun siendo escéptico, y además porque Reid en la descripción inicial del principio se refiere a las “facultades naturales mediante las cuales distinguimos la verdad del error”, esto es, tanto el juicio como el razonamiento<sup>754</sup>. De Bary reconoce que dentro de la explicación, en el pasaje arriba citado, en el que Reid parece hacer referencia a todas las facultades, Reid es, simplemente, inconsistente<sup>755</sup>.

La interpretación de De Bary señala un aspecto importante. En el resto de principios particulares se encuentran los primeros principios de todas las facultades, excepto un principio correspondiente a las del juicio y el razonamiento. Según De Bary es en el principio séptimo

---

<sup>753</sup> “Thomas Reid’s Metaprinciple”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 74:3 (2000), pp. 373-383. De entrada es una tesis problemática la de De Bary, dado que la razón como tal está en otro nivel que el del sentido común, y el fundamento de este último es el tipo de conocimiento no inferencial que describe la concepción semántica.

<sup>754</sup> De Bary señala, con razón, la prolijidad en el uso de la puntuación, propio de la escritura de la época, de tal modo que en la descripción inicial del principio en *EIP*, VI, v, p. 480, puede leerse “That the natural faculties, by which we distinguish truth from error, are not fallacious” como si “by which we distinguish truth from error” fuera un calificativo que especificara el tipo de facultades naturales, y no una explicación de una cualidad de las mismas (una subordinada adjetiva especificativa, no explicativa, tal como es uso distinguir también en la gramática española). Esto lo avalaría además el hallazgo de De Bary (cfr. p. 380, n. 22) de que la coma inicial no existe en el manuscrito de Reid.

<sup>755</sup> De Bary, p. 382.

donde se encuentran. Sin embargo, puede argumentarse contra De Bary que no por esto el principio séptimo debe interpretarse como otro principio particular. Reid se refiere en el pasaje citado arriba a la generalidad de las facultades, y tachar un pasaje de inconsistente porque no encaja con la interpretación propia, aunque es una práctica hermenéutica legítima (un autor puede ser inconsistente), no lo es antes de agotar todas las posibilidades de interpretación, que el principio de caridad requiere para una interpretación correcta. Desde este punto de vista silenciar referencias a otras facultades distintas del juicio y el razonamiento presentes en los párrafos donde se describe el principio séptimo, tal como hace De Bary, tampoco ayuda a legitimar su interpretación<sup>756</sup>.

De Bary enarbola su lectura del principio séptimo contra la interpretación de Lehrer, que por provenir de un intérprete tan autorizado de Reid es casi la canónica<sup>757</sup>. El primero en detectar la relación problemática del principio séptimo con los demás fue, de hecho, Lehrer, que termina convirtiendo esta relación en prueba de la virtud de la epistemología de Reid. Para Lehrer este principio es el “primer primer principio”<sup>758</sup> y la “piedra angular de los primeros principios”<sup>759</sup>. Según Lehrer el principio séptimo hace referencia a todas las facultades y es un “meta-principio”<sup>760</sup>. Lehrer sostiene la interpretación poco problemática de los primeros principios reidianos de que cada uno es evidente por sí mismo. Cada facultad y su correspondiente principio son responsables tanto de generar creencias

---

<sup>756</sup> En concreto el pasaje citado arriba donde Reid dice que nadie que “en el discurrir cotidiano de la vida da crédito al testimonio de sus *sentidos*, su *memoria* o su *razón*, no se cuestiona a sí mismo si estas *facultades* le pueden estar engañando”, *EIP*, Vi, v, p. 482 (el énfasis es mío).

<sup>757</sup> Cfr. De Bary, p. 373.

<sup>758</sup> Lehrer, “Reid, Hume and Common Sense”, *Reid Studies* 2:1 (1998), p. 15.

<sup>759</sup> Lehrer, “Chisholm, Reid, and the Problem of the Epistemic Surd”, *Philosophical Studies* 60:1-2 (1990), p. 42.

<sup>760</sup> Lehrer, *Thomas Reid*, p. 162.

como de proporcionar el fundamento, la evidencia de las mismas. Como cada principio es evidente en sí mismo, tiene el mismo tipo de evidencia inmediata que tiene cada creencia, de ese modo la naturaleza no falaz de cada facultad está garantizada y, por tanto, de la creencia generada<sup>761</sup>.

El principio séptimo establece como evidente esto mismo, que cada primer principio, cada uno de los principios particulares, es evidente. Esto no significa que la evidencia de cada principio se infiera del principio séptimo, pues cada principio es evidente por sí mismo, sino que una vez que reflexionamos nos damos cuenta de que asumimos este principio cada vez que asentimos a los demás<sup>762</sup>. Este principio, además, cierra la falla que hay entre juicio y verdad, según Lehrer, pues proporciona un fundamento anti-escéptico: es imposible probar que nuestras facultades son fiables porque cualquier prueba supone su ejercicio. Esto sería un fundamento anti-escéptico, o un tipo de evidencia anti-escéptica, pero nunca formalmente una prueba, pues si no, sería una prueba que supone aquello que debe probar<sup>763</sup>. Y, por supuesto, es un principio en el que también queda constatada su propia evidencia, girando sobre sí mismo (“looping”)<sup>764</sup>. Cada facultad es fiable, y cada primer principio que establece la fiabilidad de cada facultad es evidente por sí mismo, pero la fiabilidad de todas las facultades queda además atestada por este principio, que goza del mismo tipo de evidencia.

Puesto así, la objeción lógica a Lehrer es la de De Bary<sup>765</sup>: Lehrer se encuentra ante un dilema, pues o bien el conjunto de los principios particulares es suficiente para el conocimiento, o no lo es. Si lo es, el principio séptimo es superfluo; si no lo es, entonces la inclusión del principio séptimo allana el camino para un *regressus in infinitum*. Si en

---

<sup>761</sup> Lehrer, “Reid, Hume and Common Sense”, pp. 15 y 22.

<sup>762</sup> Lehrer, *Thomas Reid*, p. 163.

<sup>763</sup> Lehrer, “Reid, Hume and Common Sense”, p. 23-24.

<sup>764</sup> Lehrer, “Chisholm, Reid, and the Problem of the Epistemic Surd”, p. 43.

<sup>765</sup> De Bary, “Thomas Reid’s Metaprinciple”, p. 377.



los principios primero, tercero y quinto, tal como especifica De Bary, y décimo tal como se considera en esta investigación, se especifica como evidente en sí misma la fiabilidad de la conciencia, la memoria, los sentidos y el testimonio, resulta redundante añadir un principio que avale la fiabilidad de las facultades. Queda entonces por ver si es que el conjunto de los primeros principios necesita este “primer primer principio” para contar como suficiente para el conocimiento y cerrar así la falla entre juicio y verdad de la que habla Lehrer, es decir para dotar de garantía de verdad a lo que parece —cada primer principio— normas de asentimiento a proposiciones evidentes en sí mismas, juicios inevitables<sup>766</sup>. El argumento de De Bary es que esto no sería más que trasladar de lugar el problema, porque podría describirse el propio principio séptimo como una norma similar a los otros principios para la que se debe cerrar también su conexión con la verdad y para lo cual necesitaríamos otro “meta-principio” y así *ad infinitum*. Con esto De Bary concluye que el problema de Lehrer estriba en no aceptar una interpretación externalista, para la cual no habría necesidad de buscar una garantía también disponible para el propio sujeto de que los principios particulares son verdaderos, y que por tanto es mejor hacer una interpretación del principio séptimo como otro más de los principios particulares<sup>767</sup>.

La crítica de De Bary parece estar justificada. Pues si los principios son suficientes por sí mismos, y además tienen estatuto epistemológico el principio séptimo aportaría una redundancia bastante problemática. No resulta económico desde el punto de vista *epistemológico* tener el siguiente conjunto de principios:

- (1) Principio 1: X es verdad
- (2) Principio 2: Y es verdad

---

<sup>766</sup> De Bary, “Thomas Reid’s Metaprinciple”, p. 374.

<sup>767</sup> De Bary, “Thomas Reid’s Metaprinciple”, p. 378.

(3) Principio 3: los principios arriba indicados son verdad<sup>768</sup>.

Y si los principios no son suficientes por sí mismos, el *regressus* es inevitable, a menos que Reid haya dispuesto que ninguno, ni siquiera el principio séptimo, tenga índole epistemológica, en cuyo caso el séptimo no es nada problemático, pues puede ser un mero caso de mecanismo psicológico de refuerzo. En este caso quedaría entonces por ver cuál es el fundamento epistemológico de los primeros principios del sentido común, y todo el proyecto de Reid se vendría abajo. El propio antagonista de Reid, el escéptico, no tendría problema en aceptar que, de hecho, eso es lo que pasa, tendemos a dar por verdadera cada creencia que formamos, y además nuestro mecanismo psicológico nos refuerza la idea de que nuestras facultades son fiables. Hume mismo podría aceptar esto.

El argumento de De Bary es independiente de que haya interpretado bien a Lehrer o no. Pues Lehrer no dice que la falla que hay entre juicio y verdad es la falla que existe entre el mecanismo psicológico de formación de creencias y su fundamento epistemológico, sino que la falla está en la ausencia de pruebas de que nuestras facultades no están en un error cuando nos llevan a tener determinada creencia, y ese es el argumento propio del escéptico. Esto no significa que Lehrer describa, antes al contrario, el resto de principios —que hacen referencia a la inmediatez con la que formamos una creencia sin prueba alguna que esté formada fuera de la facultad a través de la cual formamos la creencia— como generalizaciones psicológicas. Para Lehrer son principios epistemológicos<sup>769</sup>. Pero se

---

<sup>768</sup> Sí desde el punto de vista lógico, pues la generalización nos permite hacer razonamientos sobre clases. Es de hecho lo que hace Reid cuando habla de los *principios del sentido común*, los *primeros principios de las verdades contingentes*, los *primeros principios de las verdades necesarias*, etc. Lo que pasa es que, entonces, el principio general no puede estar en el mismo nivel de uso que los particulares, sólo podría contar como primer principio no descomponible (viz. irreducible a la conjunción de los otros) en razonamientos sobre clases.

<sup>769</sup> De Bary, “Thomas Reid’s Metaprinciple”, p. 377. De Bary habla de “generalización psicológica”, y por tanto implica que él interpreta que a lo que Lehrer

puede decir que esto mismo no hace más que reforzar el argumento de De Bary, pues si son principios que aunque evidentes en sí mismos necesitan de otra prueba, reflexiva como dice Lehrer<sup>770</sup>, ¿por qué este principio no iba a necesitarlo? Que el principio se fundamente a sí mismo no dista mucho de un supuesto externalista: no hace falta acudir a una evidencia más original, es algo dado, así que ¿por qué iba a ser así en este caso, el del principio séptimo, y no en los otros?<sup>771</sup>

---

se refiere con cerrar la falla entre juicio y verdad es a una fundamentación epistemológica. No es una interpretación ajustada de Lehrer que no habla en ningún momento de los otros principios como generalizaciones psicológicas, y que hace un análisis mucho más fino de los primeros principios como “grounds of belief”. Realmente la estrategia de clasificar el resto de principios como generalizaciones psicológicas, y el principio séptimo como el genuino principio epistemológico, es la que sigue Rysiew en “Reid’s First Principle #7”, *Canadian Journal of Philosophy* 41:S1 (2014), pp. 167-182. Comentar la interpretación de Rysiew cae ya lejos del alcance de la presente investigación, pero puede decirse que su interpretación entonces necesita apoyarse en complicadas reinterpretaciones de la misma noción de sentido común como uno de los “oficios” o “grados” de la razón, tal como Reid establece, amén de dar cuenta de por qué unos principios sí tienen fuerza epistemológica y otros no.

<sup>770</sup> Lehrer, *Thomas Reid*, p. 163.

<sup>771</sup> La explicación de la posible auto-referencia del principio séptimo, o la inclusión de sí mismo como una aplicación de la propia norma epistémica, en términos de auto-fundamentación o de “looping”, como dice Lehrer, no deja de ser una metáfora visual de la cual cuesta dar cuenta fuera de la propia metáfora. En cualquier caso, hay que tener en cuenta también el siguiente aspecto. Reid deja claro que los principios no admiten prueba directa (“apodíctica”, dice Reid, en *EIP*, VI, iv, p. 463) y que por tanto su enumeración no es ni exhaustiva ni sistemática, tal como advierte en la introducción a la exposición de los *primeros principios de las verdades contingentes* (*EIP*, VI, v, pp. 467-470), sino que su enumeración obedece a la siguiente razón: “But, in order that such an enquiry [la indagación estricta sobre los primeros principios] may be actually made, it is necessary that the first principles of knowledge *be distinguished from other truths, and presented to view*, that they may be sifted and examined on all sides. In order to this end, I shall attempt a detail of those I take to be such, and of the reasons why I think them entitled to that character” (*EIP*, VI, v, p. 468, el énfasis es mío). Es decir, la intención es señalarlos, indicar el tipo de verdades que son, más que un “sistema de primeros principios”. Como el propósito es dialéctico, más que apodíctico, no es extraño que nos encontremos con tamaña auto-referencia, la del

En defensa de la interpretación de Lehrer ha salido Van Cleve, que propone su propia interpretación inspirada en la de Lehrer<sup>772</sup>. Debe descontarse de la interpretación de Van Cleve su peculiar concepto de primer principio reidiano<sup>773</sup>, pues puede sostenerse su posición sin suscribirlo. Van Cleve localiza el origen de la posición de Lehrer. Lehrer, según Van Cleve, quiere hacer una lectura *no externalista* de Reid, y sostiene que para que una percepción o un recuerdo sean conocimiento no basta, en Reid, con que sean producto de facultades fiables. El sujeto debe tener idea de que la creencia originada procede de una fuente fiable. Van Cleve se pregunta si esto es simplemente tener la creencia de que es fiable, o conocer —disponer de una creencia verdadera con evidencia— que es fiable.

Van Cleve apunta, de una manera que parece ser correcta a la luz de los textos de Reid, que precisamente lo que Reid descarta es que uno tenga que *creer* en la fiabilidad de las propias facultades para tener conocimiento a partir de esa fuente concreta: los niños no son tan reflexivos como para eso<sup>774</sup>. Van Cleve no apunta al fenómeno del testimonio como ejemplo de esto último, pero bien podría haberlo hecho, pues es precisamente una de las fuentes donde Reid es más

---

principio séptimo, al resto de principios y a sí mismo, si se consigue esa *labor de ilustración* (“ver”, “captar”, es el acceso característico a un primer principio). Esta auto-referencia sólo es problemática cuando se pierde el contexto conversacional, pragmático, de una clasificación, tal como famosamente ha mostrado Jorge Luis Borges, en el «El idioma analítico de John Wilkins» (en *Otras inquisiciones*, 1952), al hablar de cierta enciclopedia china que incluye una clasificación de animales, y en la clasificación una categoría, la “h”, que categoriza dentro de la clasificación a los animales “incluidos en esta clasificación”. La paradoja, y el *regressus in infinitum* surge de no tener el contexto pragmático de la clasificación, de no saber a qué propósito sirve, y pensar que es una taxonomía científica. En relación con el carácter dialéctico de la prueba está la idea reidiana de que los principios se “ven”, véase *supra*, cap. VIII, n. 87.

<sup>772</sup> “Lehrer, Reid and the First of All Principles”, pp. 155-172.

<sup>773</sup> Véase *supra*, cap. VIII, esp. n. 8.

<sup>774</sup> “Lehrer, Reid and the First of All Principles”, p. 160.

explícito con respecto a esta cuestión. Van Cleve señala que aun así Lehrer dice que debe estar operativo en nosotros este principio de la fiabilidad de las facultades, aunque no lo creamos explícitamente. Según Van Cleve esto no es más que tener la *disposición* a creerme aquello que detecto que es un determinado producto de mis facultades. Esto podría ser un sentido plausible de creer en la fiabilidad de las facultades<sup>775</sup>. Por otra parte, no puede ser verdad la afirmación, más fuerte, de que uno tenga que *conocer* que las facultades sean fiables para tomar como *conocimiento* el resultado de su ejercicio. Pues para conocer que una fuente es fiable uno debe tomar por verdaderos ciertos resultados del ejercicio de esa facultad, y así nos movemos en círculo. Es justo esto lo que le abre la puerta al escepticismo<sup>776</sup>.

Para la interpretación de Lehrer, según Van Cleve, esto no es problema, pues Lehrer dice que para Reid cada facultad no sólo facilita el conocimiento de sus objetos primarios sino también de su propia fiabilidad, esto es, el fenómeno al que ya se ha aludido, que aporta evidencia de su propia fiabilidad al modo en que la luz se revela a la vez que permite ver otras cosas, de acuerdo con el propio texto de Reid en el que describe el principio séptimo. Tampoco sería problema, de acuerdo con Van Cleve, el lugar del principio séptimo como un “meta-principio”, que se fundamenta a sí mismo a la vez que da evidencia de los demás, de la misma manera que una facultad aporta evidencia de sí misma, pero también de otras facultades<sup>777</sup>.

---

<sup>775</sup> “Lehrer, Reid and the First of All Principles”, p. 161, y es el sentido que se ha defendido, véase *supra*, en la presente investigación.

<sup>776</sup> “Lehrer, Reid and the First of All Principles”, pp. 162-163. El propio Van Cleve es consciente de que Reid no parece ser muy externalista en algunas ocasiones, como por ejemplo cuando dice en la descripción del principio séptimo que la fiabilidad de las facultades es “una de las premisas sobre las que nuestro asentimiento está fundamentado”, *EIP*, VI, v, p. 481. Este tipo de perplejidades no aparecen si tienen en cuenta los dos papeles que desempeña un principio.

<sup>777</sup> “Lehrer, Reid and the First of All Principles”, pp. 168-169. No está clara la posición de Van Cleve, pues parece pensar que Reid es más externalista de lo que Lehrer piensa.

Para Van Cleve, por tanto, De Bary no tiene razón y Lehrer está más cerca de las intenciones de Reid. Y esto además no sólo por la evidencia textual, sino porque para Reid la percepción y la memoria son casos especiales de juicio, y por tanto si el principio séptimo versa acerca del juicio también versa acerca de la percepción y la memoria. Aunque Van Cleve despliega un elegante esquema conceptual intentando preservar lo esencial de la interpretación de Lehrer, sin embargo, no resulta fácil encontrarlo en los textos de Reid.

Lo fundamental, en cualquier caso, es cómo este tipo de interpretaciones del principio séptimo afectan a la interpretación del principio décimo. Es decir, a las consecuencias de que haya un principio epistémico con algún tipo de prioridad con respecto al primer principio que establece la fiabilidad de la operación social de la mente que denominamos testimonio. Precisamente Van Cleve, consistente con su interpretación de Reid, es el que sigue para su estudio de la epistemología del testimonio reidiana la idea de esta dependencia del principio séptimo. Cabe preguntarse entonces si la relación del principio décimo debe establecerse con otros principios. La respuesta a esta pregunta nos devolverá la situación precisa del *principio de credulidad* y del *principio de veracidad* en el elenco de los *primeros principios de las verdades contingentes*.

Ya se vio en el capítulo IV de la presente investigación que Wolterstorff interpreta el *principio de veracidad* como *principio de verosimilitud*. Wolterstorff, como ya se expuso, interpreta el *principio de credulidad* como la tendencia que lleva al oyente a creer que el hablante cree que *p*, y el *principio de veracidad* como la tendencia a creer que lo que los hablantes creen que es verdad, normalmente es verdad, reinterpretándolo de esta forma como *principio de verosimilitud*. El hecho de que las facultades sean en general fiables funcionaría bien como una premisa bien como un supuesto no inferencial, que nos haría pensar que lo que el hablante piensa es verdad, y por tanto creérnoslo. Según esto, en el hablante, el *principio de veracidad* actúa no sólo como una tendencia a decir la verdad, sino,

más profundamente como una “tendencia a acertar”<sup>778</sup>. Según esto Wolterstorff estaría de acuerdo en que el principio séptimo funciona como supuesto del resto de principios, al menos para el caso del testimonio. Para Wolterstorff la fiabilidad epistémica antecede a la credulidad.

Van Cleve, proporciona una interpretación similar a la de Wolterstorff. Van Cleve piensa que el principio séptimo es lo que permite que su interpretación V2 del *principio de veracidad*: (Suele ser el caso que) si el hablante dice que *p*, el hablante cree que *p*; pueda convertirse en su interpretación V1 del *principio de veracidad*: (Suele ser el caso que) si el hablante dice que *p*, *p* es verdadero:

El principio que tengo en mente es el Principio 7 en la lista que Reid proporciona en los *Essays on the Intellectual Powers of Man* (EIP) de los primeros principios de las verdades contingentes —esto es, el principio de que nuestras facultades naturales no son falaces (EIP, p. 480). Mediante este principio Reid afirma que las cosas que creemos como resultado del ejercicio de nuestras facultades naturales (percepción, memoria, inferencia, y todas ellas) tienden a ser verdad. Si añadimos esto a V2 llegamos a algo muy cercano a V1 mediante el siguiente argumento: lo que la gente dice, ellos normalmente lo creen (V2); lo que ellos creen es normalmente verdadero (Principio 7); por tanto, lo que la gente dice es normalmente verdadero (V1)<sup>779</sup>.

Descontando que la lectura del principio séptimo por parte de Van Cleve sea la correcta<sup>780</sup>, esta hipótesis, como ya se vio, reside en una

---

<sup>778</sup> Literalmente: “to get it right”, *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, p. 176. Véase *supra*, cap. IV para el análisis de la postura de Wolterstorff.

<sup>779</sup> Van Cleve, “Reid on the Credit of Human Testimony”, p. 53. El propio Van Cleve reconoce la deuda con Wolterstorff, y parece que su posición es un desarrollo de la idea de Wolterstorff anteriormente expuesta. Véase p. 70, n. 3.

<sup>780</sup> Tanto en el caso, de que alguien quisiera proceder a la asimilación de la tesis de Wolterstorff sobre el *principio de verosimilitud*, como un caso de la tesis de Lehrer y Van Cleve sobre el principio séptimo (y Van Cleve parece serlo); como en cualquier otro caso de uso del principio séptimo para explicar la epistemología del testimonio

idea que parece que no está bien fundada: la idea de que el *principio de veracidad* necesita de un apoyo extra, puesto que no está garantizado por la mera sinceridad natural del hablante. Y no está bien fundada porque esta interpretación, tal como se vio en el capítulo IV, es poco económica y precipitada. Al *principio de veracidad* le basta con que nos disponga como hablantes a que sigamos en el nivel de la intención comunicativa lo que de hecho se da en el nivel de la competencia lingüística: regularidad en el uso del signo para un significado, lo cual en el nivel de la intención comunicativa consiste en que la mentira y el equívoco sean excepcionales, y que la gente de modo natural y no violento use el lenguaje para decir lo que piensa. En este sentido interpretar el *principio de veracidad* como *principio de verosimilitud*, resulta una explicación poco económica, y es atribuirle más de en lo que parece consistir el principio para Reid, que lo explica en continuidad con la fiabilidad que le concedemos a los hablantes cuando aprendemos un lenguaje, es decir, tal como se estudió en los capítulos IV y VI, con la idea de que la verdad es norma de la aserción.

Como también se ha visto, es, además, precipitada porque el principio que explicaría el hecho de que los demás son buenos detectores de la verdad sería el *principio de credulidad*, no el de *veracidad*. Y, es más, esto no sería una disposición original, constitutiva, sino una generalización que se puede hacer una vez que alguien entiende, en la fase reflexiva de nuestra biografía, cuando ya hemos avanzado en el proceso educativo, que en general lo que la gente nos ha contado es verdad. El *principio de credulidad* tan sólo hace que creamos a los demás por defecto (en ausencia de evidencia *a contrario*), pero no que creamos a los demás por defecto *porque* (interpretando la cláusula tanto en sentido inferencial como en sentido no inferencial) sean fuentes fiables de verdad. Al revés, esto último es una inferencia

---

de Reid, se debería procurar una explicación de cómo mi confianza en la fiabilidad de mis facultades me lleva a confiar en la fiabilidad ajena. Como veremos este es el tipo de explicación que pretenden proporcionar las epistemologías de la autoconfianza, entre ellas, la de Lehrer.



que podemos hacer a partir del *principio de credulidad*, como la inferencia que Reid hace de la fiabilidad de “nuestros padres y tutores” en el *Inquiry* a partir de comprobar que las creencias que ellos nos han transmitido testimonialmente a lo largo del proceso educativo son verdad<sup>781</sup>. En Reid tendría prioridad, como se ha dicho, la credibilidad de los demás sobre la fiabilidad epistémica, creemos a los demás no porque sean fiables, sino que sabemos que son fiables porque les creemos.

La razón de todo esto, como también se ha visto, es que el *principio de veracidad* no es sólo el principio natural del habla para el hablante, sino que también es el principio natural del habla para el oyente, pues la correspondencia entre los principios de *veracidad* y *credulidad* no es la misma que hay entre hablante y oyente. Ambos, hablante y oyente, siguen la verdad como norma de la aserción. Y con esto Reid parece llevar a sus últimas consecuencias el hecho de que el lenguaje es signo, bajo su propia concepción semántica. Esto consiste en que para Reid lo que contemporáneamente llamamos aserción es un signo —una evidencia— tanto para el hablante como para el oyente, y que el oyente tan pronto entiende que participa en un acto de aserción, capta el sentido de la proferencia del hablante y desarrolla la creencia espontánea en la existencia de lo significado, tal como se ha visto en los capítulos IV y VI.

Desde este punto de vista no hace falta acudir al principio séptimo para explicar el hecho de que el oyente es razonable en creer que lo que el hablante dice es verdadero. La confianza inherente (y directa, sin necesidad de un periplo inferencial) en lo que los demás nos dicen no es un caso particular, aplicado a la operación social de la mente que es el testimonio, de confianza en la fiabilidad general de las facultades, en las mías como oyente, o en las ajenas. Es el *principio de credulidad* y no el de *veracidad* el que hace que el oyente crea a los demás. Y es este el principio que luego nos llevaría, por inferencia, a establecer la creencia en la competencia de las facultades ajenas tal como se ha

---

<sup>781</sup> Véase *supra*, cap. V.

dicho: como creemos a los demás, sabemos que son fiables, y por tanto que sus facultades son competentes.

Está claro que el *principio de credulidad* aparece en el conjunto de los *primeros principios de las verdades contingentes*, como el principio décimo. Sin embargo, para que la interpretación que se acaba de hacer esté justificada debería de aparecer el *principio de veracidad* también en el conjunto de los *primeros principios de las verdades contingentes*. Como ya se vio en la interpretación del *Inquiry*, al igual que para el *principio inductivo* se necesita de un co-principio, el *principio de uniformidad de la naturaleza* para ser razonable, es decir de un principio que asegure la regularidad entre causa y efecto, entre significado y signo, de esa misma forma el *principio de credulidad* sólo es razonable sobre la base de un principio que asegure la regularidad entre signo y significado, los *signos artificiales* en este caso. Si el *principio de veracidad* no apareciera en el conjunto de los primeros principios enumerados y estudiados en los *Essays*, tendríamos una epistemología del testimonio muy diferente de la del *Inquiry*, pues sólo quedaría el principio séptimo como un principio donde anclar la credulidad en la regularidad natural necesaria para poder hacer razonable, y no un mero automatismo psicológico —es decir un principio del sentido común— el principio décimo, el *principio de credulidad*.

En lo que sigue se mostrará que, por una parte, hay un principio específico dentro de los *primeros principios de las verdades contingentes* que se corresponde netamente con el *principio de veracidad*, por un lado. Y, por otro, que cierta función del *principio de veracidad* la cumple el principio séptimo, pero no porque sea un principio más general o más básico, sino porque es el principio que hace alusión a la natural e inevitable tendencia humana a la verdad.

Pues bien, puede comprobarse que el co-principio del *principio de credulidad*, el *principio de veracidad*, también aparece dentro del conjunto de los *primeros principios de las verdades contingentes* como un principio diferenciado. Justo después de colocar la fiabilidad del

testimonio como un primer principio, en undécimo lugar Reid sitúa el siguiente principio:

Hay muchos eventos que dependen de la voluntad del hombre, en los que hay una probabilidad evidente en sí misma, mayor o menor, de acuerdo con las circunstancias<sup>782</sup>.

Principio con el que Reid quiere describir que esperamos constancia y consistencia en las acciones humanas, de tal modo que sólo cuando estamos frente a casos de irracionalidad, lo natural es esperar con gran probabilidad, el mismo comportamiento por parte de los seres humanos. Según Reid no es posible, si no, la vida en sociedad, y es precisamente este principio el que está detrás de “todo razonamiento político”, como dice Reid, o social, cómo diríamos hoy. Con respecto a este principio dice Reid:

Se puede esperar que ellos estimarán siempre su propio interés y reputación, y los de sus familias y amigos; que rechazarán las injurias, y tendrán algún sentido del bien obrar [some sense of good offices]; y que tendrán alguna *estima de la verdad* y la justicia, al menos en tanto que, sin tentación, no se desvíen de ellos<sup>783</sup>.

Esperar la uniformidad en las acciones de los seres humanos, y, entre ellas, las aseveraciones veraces, es también un principio natural, un primer principio. Es este el equivalente a la “anticipación temprana” y “especie de presciencia de las acciones humanas”<sup>784</sup> de la que habla en el *Inquiry* y en que consiste el *principio de veracidad*. Es en el principio undécimo donde Reid coloca el *principio de veracidad* que se corresponde con el décimo, el de *credulidad*.

Puede parecer que la analogía de este principio con el *principio de veracidad* —el hecho de que la aserción veraz esté lógicamente incluida como un caso de regularidad, junto con la mención a la “estima de la verdad”— no deja claro que, dentro del catálogo de los *primeros*

---

<sup>782</sup> *EIP*, VI, v, p. 488.

<sup>783</sup> *EIP*, VI, v, p. 488 (el énfasis es mío).

<sup>784</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193.

*principios de las verdades contingentes*, el principio que coopera con el de *credulidad* sea este. Sin embargo Reid expresa que esto es así en otro lugar de los *Essays*, en el texto en que proporciona su teoría de la evidencia, dentro del ensayo dedicado al razonamiento, el VII, y en el capítulo dedicado al razonamiento probable, el iii, del que ya se ha hablado<sup>785</sup>.

Reid, al establecer que la evidencia de la veracidad es un caso de evidencia de la regularidad en las acciones humanas, deja claro que la veracidad humana es un caso de la regularidad de la conducta humana, y de este modo coloca en lugares simétricos la referencia a la veracidad como base natural para la credulidad en su teoría de la evidencia y en su elenco de los principios del sentido común. Reid, por un lado, coloca el equivalente al *principio de veracidad* dentro de la tipología de evidencias probables del ensayo VII —la evidencia “que tenemos de las futuras acciones y conducta de los hombres”— *después* de la evidencia testimonial<sup>786</sup>, y, por otro, coloca el principio undécimo *después* del principio que recoge el fenómeno del testimonio, el décimo, en el catálogo de los *primeros principios de las verdades contingentes* del ensayo VI; y, siguiendo una notable simetría, Reid, coloca la evidencia de la regularidad humana *antes* de la evidencia de tipo inductivo, en la tipología de evidencias del capítulo VII<sup>787</sup>, y el principio de la regularidad humana *antes* del principio duodécimo, el principio inductivo, en el ensayo VI.

Reid sigue pensando en términos consistentes a los del *Inquiry*, en cuanto al paralelismo entre los principios de *veracidad* y *credulidad*, y el de *uniformidad de la naturaleza* y el *principio inductivo*. Justo al

---

<sup>785</sup> *EIP*, VII, iii, p. 559. Véase *infra*, cap. VII.

<sup>786</sup> Cuarto tipo de evidencia probable, *EIP*, VII, iii, p. 559; el testimonio es el primer tipo, p. 557; el segundo y el tercero son la autoridad de los expertos, y el reconocimiento de la identidad de las cosas y personas conocidas, p. 558.

<sup>787</sup> *EIP*, VII, iii, p. 560.

final de la descripción del principio undécimo, el referente a la constancia en el comportamiento de los hombres, dice:

Tal razonamiento nunca es demostrativo, pero puede tener un alto grado de probabilidad, especialmente cuando se aplica a grandes conjuntos [bodies] de hombres<sup>788</sup>.

Como corresponde a un razonamiento probable, el tamaño de la muestra indica el grado de fiabilidad, pues el razonamiento a partir de la uniformidad del comportamiento humano —y la veracidad, por defecto, de los seres humanos como una parte de este— no deja de ser un razonamiento similar, *análogo*, al razonamiento inductivo, el razonamiento a partir de la uniformidad de la naturaleza. No deja de ser casual que justo después de esta frase, Reid comience la descripción del principio duodécimo, el *principio inductivo*:

El último principio de las verdades contingentes que mencionaré es que, en los fenómenos de la naturaleza, lo que va a ser será probablemente tal como ha sido en similares circunstancias. [...]

Este es uno de esos principios que, cuando crecemos y observamos el curso de la naturaleza, podemos confirmar mediante un razonamiento. [...]

Pero el principio es necesario para nosotros antes de que seamos capaces de descubrirlo mediante un razonamiento, y por tanto ha sido hecho parte de nuestra constitución, y produce sus efectos antes que el uso de la razón.

Este principio permanece en toda su fuerza cuando llegamos al uso de la razón, pero aprendemos a ser cautelosos en su aplicación. Observamos más cautelosamente las circunstancias de las que dependía el evento pasado, y aprendemos a distinguirlas de aquellas a las que estaban accidentalmente unidas<sup>789</sup>.

---

<sup>788</sup> *EIP*, VI, v, p. 489.

<sup>789</sup> *EIP*, VI, v, p. 489.

Reid mantiene de este modo la analogía del *principio de credulidad* con el *principio inductivo*, sin disolver uno en otro, o reducir el primero al segundo, ambos como principios autónomos, y análogos, dentro del catálogo de los *primeros principios de las verdades contingentes*, como principios del sentido común. Y, de este modo, repite el mismo esquema que se encuentra en el *Inquiry*, que se ha expuesto y desglosado en el capítulo V de la presente investigación.

Y si el *principio de veracidad* está entre los *primeros principios de las verdades contingentes*, como la regularidad de las acciones humanas —el usar los mismos signos para significar los mismos sentimientos, entre ellas— entonces no hace falta acudir al principio séptimo, sino al undécimo, para explicar por qué el oyente pasa a creer que *p* (*principio de credulidad*) porque cree que el hablante cree que *p* (*principio de veracidad*), ya que captar la creencia del hablante es para el oyente captar la iteración de una regularidad, la aserción veraz, es decir la correspondencia de un signo con su significado. Seguir él mismo para la aserción la norma, la regularidad, a la que el resto de seres humanos, y el hablante, se atienen, la verdad.

Por tanto, el principio séptimo no actúa como meta-principio del principio décimo, el *principio de credulidad*. Su relación es con el principio undécimo, como co-principio. La confianza instintiva que se da en el testimonio no es un caso particular de la confianza en las facultades, en el sentido de que haya que conocer la primera regla para conocer la segunda. Y tampoco el principio séptimo actúa de co-principio para concederle razonabilidad. Su co-principio es la confianza básica en la regularidad de la acción humana, que contendría como caso especial el *principio de veracidad*, en los mismos términos en que se nos presenta en el *Inquiry*.

Sin embargo, puede observarse que en la descripción que Reid proporciona del *principio de veracidad* en el *Inquiry*, hay dos aspectos del principio que pueden describirse por separado, aunque no por esto describan realidades diferentes o aspectos diferentes de la naturaleza humana. Por un lado, tenemos la regularidad en el uso de los signos: los seres humanos hacen uso de los mismos signos para referirse a los

mismos significados, y por tanto la aserción será usada regularmente por los hombres para decir lo que creen, la verdad es norma de la aserción:

El primero de estos principios es una propensión a contar la verdad y a usar los signos del lenguaje para transmitir nuestros sentimientos reales. Este principio opera poderosamente incluso en los más grandes mentirosos, porque por una vez que mienten, tienen que contar la verdad cien veces<sup>790</sup>.

Y por otro tenemos una tendencia, un impulso, natural a la verdad, que es tanto el resultado natural de la mente, como el alimento natural de la mente:

La verdad prevalece siempre y es el resultado natural de la mente [natural issue of the mind]. No requiere arte o entrenamiento ni instigación o tentación, únicamente que nos atengamos a un impulso natural. Mentir, por el contrario, es hacer violencia a nuestra naturaleza, y nunca se practica, incluso por los peores hombres, sin alguna tentación. Contar la verdad es como hacer uso de nuestro alimento natural, que lo haremos por apetito, aunque no responda a un fin; pero mentir es como tomar una medicina, que es nauseabunda al gusto y que ningún hombre toma sino es por un fin que de otro modo no podría obtener<sup>791</sup>.

Si el primer aspecto del *principio de veracidad* tal como está estructurado en el *Inquiry* está perfectamente recogido en el principio undécimo de los *Essays*, como se acaba de ver, no está recogido del todo el segundo aspecto. Pues es verdad que Reid dice en la explicación del principio undécimo que los hombres tienen “estima de la verdad” y que la desviación es mediante el procedimiento violento de la “tentación”, algo muy similar a lo que dice en lo que se ha señalado como el segundo aspecto dentro del *principio de veracidad* tal como está articulado en el *Inquiry*. No obstante, Reid no hace referencia a

---

<sup>790</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193.

<sup>791</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193.

cómo esta “estima de la verdad” se deriva de lo más profundo de la mente humana, en los términos de “resultado natural” de la mente, “nuestro alimento natural” e “impulso natural” que hace en el texto arriba citado del *Inquiry*. Reid con el *principio de veracidad*, tal como está definido en el *Inquiry*, parece querer recoger algo más que un mero caso más de la regularidad de la conducta humana en el uso de los signos. Reid parece querer describir una conexión conceptual entre lo que la mente es, la naturaleza de la mente, y la verdad.

Mientras que el principio undécimo puede cumplir el papel del *principio de veracidad*, en lo que a la regularidad se refiere, al aspecto de “regla” o “norma” del hecho de que la verdad sea norma de la aserción, en cambio, el aspecto de la natural e inevitable tendencia a la verdad de la mente puede encontrarse en otro principio del elenco reidiano. Puede proponerse una interpretación del propio principio séptimo que haría ver que este aspecto del *principio de veracidad* está también dentro de los *primeros principios de las verdades contingentes*.

En este punto puede seguirse la sobria interpretación de Van Cleve del papel que cumple el principio séptimo como la descripción de la disposición a *creer uno aquello que detecta* que es un determinado producto de las propias facultades. Esto se ha señalado como plausible pero, en cambio, no como equivalente de suyo a tener una *creencia sobre la fiabilidad* general de las facultades<sup>792</sup>. Sin embargo, proporciona una pista de cómo puede verse el principio séptimo como un principio que sí nos relaciona directamente con la verdad.

El principio séptimo, que hace referencia en especial a la perspectiva de la primera persona —es de notar que el principio undécimo hace referencia a la perspectiva de la tercera persona: a cómo percibimos nosotros la regularidad ajena— y cómo uno está dispuesto a tomar por verdadero la creencia que uno se forma. Sin explorar esta posibilidad, que se hará más adelante en la presente investigación, y en la que se mostrará que no es una mera disposición a inclinarse por aquello que se considera verdadero, se puede por ahora colegir que *al*

---

<sup>792</sup> “Lehrer, Reid and the First of All Principles”, p. 161. Véase *supra*, cap. VIII.



*menos* el principio séptimo establece una relación de naturalidad, de originalidad, entre nuestra mente y la verdad, como si describir lo que una mente es fuera describir, también —que implicara conceptualmente— referirse a la verdad.

Si esto es así, entonces, en el principio séptimo tendríamos recogida la tendencia a la verdad que es inherente a la primera persona, que se muestra en la necesidad continua de hacer juicios, de distinguir la verdad del error, y que es donde se puede localizar este impulso natural a la verdad, y que la verdad sea el “resultado natural de la mente”.

De esta forma, por un lado, específicamente en el principio undécimo y, por otro, en parte, en el principio séptimo, tendríamos recogido entre los *primeros principios de las verdades contingentes* el *principio de veracidad*, que se corresponde con el *principio de credulidad*, el principio décimo, dentro de los principios del sentido común y de manera consistente con cómo se han distinguido y descrito los principios epistemológicos del testimonio en el *Inquiry*.

Y, de esta forma, se comprueba que el principio décimo (y su co-principio, el principio undécimo) son por tanto primeros principios de suyo, y, por tanto, tan originales, en el sentido reidiano estricto, como el séptimo. Esto permite comprobar dónde quedan dentro del elenco de los principios del sentido común los dos co-principios del testimonio, por un lado, y cómo, estos co-principios no obedecen a un supuesto meta-principio, sobre la fiabilidad general de las facultades. Reid en los *Essays* sigue pensando que la credulidad es no sólo es constitutiva de la naturaleza humana y básica, sino que no depende de la detección previa de la fiabilidad de nada, está constitutivamente garantizada.

## **9.2. La relación del principio séptimo con el resto de principios del sentido común: la fiabilidad del testimonio explica que la confianza en los demás es básica**

Debe abordarse ahora la segunda razón por la que es importante aclarar la interpretación de la relación del principio séptimo con el resto

de primeros principios. Si se considera al principio séptimo como, de una forma u otra, más original que el resto de primeros principios, no sólo se corre el riesgo de pensar que no son auténticos primeros principios, y la consiguiente interpretación del *principio de veracidad* como *principio de verosimilitud* —al fundamentar la fiabilidad del testimonio en la fiabilidad general de las facultades en lugar de en la naturaleza del lenguaje— sino que además se corre otro riesgo. El otro riesgo que se corre es que se puede pasar a pensar que la confianza que tenemos en los demás está fundamentada en la confianza que tenemos en nuestras propias capacidades y que por tanto la confianza en el testimonio ajeno es un caso particular (o al menos depende) de la confianza que tenemos en nuestras propias creencias o en que nosotros formamos bien nuestras propias creencias.

Se ha hecho referencia en la presente investigación al concepto de confianza. Puede distinguirse “confiar” [to trust] de “fiarse” [to rely on] tal como hace la epistemología analítica contemporánea, pues uno puede decir que se fía del informe que le han pasado los auditores sin que confíe especialmente en ellos, o que se fía de lo anunciado en un spot publicitario sin que por ello tenga que decir que tiene confianza en el anunciante. Puede hacerse, por tanto, la distinción entre “confianza” y “fiabilidad”. La confianza es una actitud que desarrolla el ser humano, hacia algo o, principalmente, hacia alguien, y parece indicar algo más ancho y complejo que el hecho de que nos fiamos, o que, incluso, la disposición de fiarnos de alguien. Al manejar el concepto de confianza entramos de lleno en el terreno de las relaciones personales, y toda la suerte de actitudes conectadas, disposiciones, intencionalidades, etc. Pero si la confianza es una actitud compleja de estudiar desde el punto de vista intensional, de su concepto, más lo parece ser desde el punto de vista de su extensión. La confianza interviene tanto en fenómenos que no caen dentro del campo estricto de la epistemología como es la promesa (“In God We Trust”), hasta en fenómenos de índole estrictamente epistémica, como es el testimonio (“no confío en los políticos, todo lo que dicen es pura patraña”).

En efecto, el término “confianza” parece pertenecer al juego de lenguaje que empleamos para explicar la forma en que nos hacemos con creencias, en aquellos casos, en los que el procedimiento no es enteramente transparente para la primera persona (como sí lo es una inferencia) y aparece cercano a términos como “fiabilidad” o familiares: hablamos de *confiar* en las fuentes de información, cuando una fuente es *fiable*, y que por tanto le prestamos *crédito*, *credulidad*, porque la consideramos *creíble*, de una forma parecida a cómo *confiamos* en nuestra memoria a largo o en nuestra vista de lejos, porque consideramos nuestra memoria o vista *fiabiles*. Puede definirse a la confianza, de manera poco problemática y mínima, como la actitud que el sujeto tiene hacia aquello que es fiable, como el correlato subjetivo del aspecto objetivo de “con-fiable” o “digno de confianza”<sup>793</sup>.

Es una actitud proposicional, pues, aunque se usan expresiones como “confío en ti”, “tengo confianza en nuestro sistema financiero”, estas expresiones siempre se pueden rehacer bajo la forma “S confía en que *p*”, es decir el objeto de la confianza puede describirse con una proposición<sup>794</sup>. Cabe acotar el término. En primer lugar, puede decirse

---

<sup>793</sup> Estas distinciones semánticas deben tomarse con cautela. La confianza es una actitud muy regulada por la cultura (en los países del norte de Europa es un insulto al cliente pedir conformidad de un cheque al banco, mientras que no es costumbre dejar los niños a los vecinos; en el sur de Europa es tarea imposible pagar con un cheque, mientras que es práctica común confiar los niños al vecindario) y, por tanto, los usos idiomáticos son cruciales. A. Baier, en uno de los artículos seminales de esta cuestión (“Trust and Antitrust”, *Ethics* 96:2 (1986), pp. 231-260) es la primera que se esfuerza por distinguir entre “confiar” y “fiarse”, con una naturalidad que es fácil comprender cuando los dos conceptos no guardan ningún parentesco etimológico: “to trust” y “to rely [on]”, y puede diferenciarse los contextos de uso. En español no es tan fácil: “me fío de ti, ya lo sabes”.

<sup>794</sup> Y no que el objeto de la actitud sea una proposición. Para este error, muy común en la descripción de la noción de “actitud proposicional”, véase *supra*, cap. IV, n. 11. La descripción de la confianza como una relación triádica o de tres lugares, “A confía en B en que *p*”, está muy extendida, aunque no por eso está sin discusión, véase, por ejemplo, A. Keren, “Trust and Belief: a Preemptive Reasons Account”, *Synthese*, 191: 12 (2014), pp. 2593-2615, para una taxonomía de las diferentes propuestas acerca del concepto de confianza. El análisis en términos de relación y con una estructura de tres

que hay un tipo de confianza que cabe describir como una actitud doxástica, es decir, la proposición que describe su objeto también es la proposición que figura como contenido de una creencia del sujeto, como cuando decimos “tengo confianza en que el mercado esté respondiendo”, en la que puede identificarse de forma clara una creencia del sujeto acerca de aquello en que confía. El grado de confianza podría estar en función del grado de asentimiento a la creencia.

El reduccionismo humeano estudiado en el capítulo I, y contra el que reacciona Reid en el *Inquiry*, puede ser un caso típico —en caso de que hiciéramos una reducción del concepto más ancho, el de confianza, al más estrecho, el de testimonio— de concepción doxástica de la confianza: uno necesita tener una creencia acerca del testigo o del proceso como confiable para poder desarrollar la creencia atestiguada. Si se propusiera que cualquier caso de confianza fuera de este tipo Reid estaría en desacuerdo. Reid se atiene al fenómeno de la generación de creencias en la obra examinada en la presente investigación, sin embargo no tiene reparos en usar, ocasionalmente, también “crédito” y “confianza”, así como “fe”, en su epistemología del testimonio y, de modo sistemático, “confianza” (“trust”) en su filosofía de la promesa como aquel principio que actúa en el receptor tanto en el caso del testimonio como en el de la promesa<sup>795</sup>. Que una actitud como la confianza se tenga que basar en creencias previas sería inaceptable para Reid, debe basarse en disposiciones naturales, tal como se hace patente observando la evolución del niño<sup>796</sup>.

No obstante, algunos autores hablan de una confianza no doxástica, la que podría colegirse de expresiones como “a mí este médico me inspira confianza”, en las que no queda claro que, a pesar

---

lugares ya lo adelantó Anscombe para el fenómeno de “creer a alguien”, véase *supra*, cap. VI.

<sup>795</sup> Cfr. *EAP*, V, vi, pp. 334 y ss.

<sup>796</sup> Cfr. *EAP*, V, vi, pp. 334 y ss.

de poder identificar la actitud como una actitud proposicional, sin embargo, esté imbricada la actitud específica de la creencia<sup>797</sup>. Aun así, no es fácil calibrar de qué tipo de confianza es cada caso —si es que esta tipología es útil— pues como ha dicho L. Zagzebski, “el estado de confianza es un híbrido de componentes epistémicos, afectivos y conductuales”<sup>798</sup>.

Las relaciones entre la epistemología del testimonio y el estudio de la noción de confianza —no sólo de sus aspectos epistemológicos— son difíciles de separar porque han ido en muchos casos de la mano<sup>799</sup>. De hecho no es de ayuda acudir a la noción de confianza para explicar aspectos como la justificación de las creencias testimoniales, porque la primera noción no está clara, por un lado —pensemos en el uso amplio que se puede encontrar en cualquier pieza de investigación epistemológica como “confianza en la capacidad *x*” y, simultáneamente, en los estudios específicos sobre el fenómeno de la confianza como una actitud interpersonal, “confianza hacia *x*”— y, por otro, depende tanto o más de nociones afines como “autoridad”,

---

<sup>797</sup> R. Holton, “Deciding to Trust, Coming to Believe”, *Australasian Journal of Philosophy* 72:1 (1994) pp. 63-76, sostiene la posibilidad de una confianza no doxástica, tradición que ha seguido, por ejemplo, y también dentro del campo del estudio del fenómeno del testimonio, Faulkner, recientemente, en “A Genealogy of Trust”, *Episteme* 4:3 (2007), pp. 305-321. Autores como Keren (“Trust and Belief: a Preemptive Reasons Account”), siguen contestando esta posibilidad, con una postura que, de modo similar a la de Zagzebski, está influida por la filosofía de J. Raz.

<sup>798</sup> *Epistemic Authority*, p. 37.

<sup>799</sup> La bibliografía específica sobre la confianza es cuantiosa. Se suele coincidir en que el artículo de Baier “Trust and Antitrust” es una de las raíces de las discusiones contemporáneas, y de donde parten distintas líneas de investigación. La propiamente epistemológica la continúan J. Hardwig, “The Role of Trust in Knowledge”, *The Journal of Philosophy* 88:12 (1991), pp. 693-708; Holton, “Deciding to Trust, Coming to Believe”; Webb, “Why I Know About as Much as You: A Reply to Hardwig”; y Adler, “Testimony, Trust, Knowing”, *The Journal of Philosophy* 91:5 (1994), pp. 264-275, que desembocan en la investigación sobre la racionalidad de nuestras creencias basadas en el testimonio, *sensu strictu*.

“deferencia”<sup>800</sup>, “responsabilidad”, etc. sin contar todo el rango de conceptos más exclusivos de la noción de confianza como “expectativa”, “interés”, etc., algunos de ellos comunes con los estudios sobre la confianza abordados desde la ética, la política, la filosofía de las ciencias sociales, etc.<sup>801</sup>. La estrategia de algunos autores de aislar el fenómeno del testimonio a la hora de investigarlo tiene, por tanto, su

---

<sup>800</sup> “Semantic deference”: el fenómeno aislado por Burge (“Individualism and the Mental,” en *Foundations of Mind: Philosophical Essays*, Volume 2 (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 100-150) pero ya observado por Reid, de que gran parte de nuestro vocabulario —más exactamente nuestro contenido mental— tiene apalancado su significado en el uso que le dan los expertos, y sin embargo no por ello los legos o profanos en una materia dejamos de estar justificados en usar esos términos. Burge habla del “papel de la cooperación social en determinar lo que uno piensa” (p. 100), afirmación que es lugar común asociar a otra, la afirmación de Putnam de que “ignorar la división del trabajo lingüístico es ignorar la dimensión social de la cognición” (“The Meaning of ‘Meaning’”, en *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, Volume 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 271), de donde sale la expresión “división del trabajo lingüístico” (explicada en las pp. 227-229), que se ha versionado por doquier en la investigación sobre la epistemología del testimonio como “división del trabajo epistémico” para referirse al fenómeno denominado en la presente investigación y observado por Hume de la *dependencia de largo alcance*. Para Burge y Putnam no todos los hablantes conocen todos los criterios precisos de aplicación de un término (Burge hace referencia a los términos de nuestro entorno social o cultural, Putnam a los del entorno natural), pero sí los usamos todos de modo cooperativo. Ni que decir tiene que las nociones de testimonio y confianza son esenciales para este planteamiento. Reid señala este fenómeno en *IHM*, VI, xxiv, p. 195 y *EIP*, VI, p. 488; VII, iii, pp. 558-559, al señalar la dependencia que tenemos de la autoridad ajena más allá de la edad infantil, y sostiene un externalismo semántico de forma más explícita en los *Essays*: “Thus, my conception of felony is true and just, when it agrees with the meaning of that word in the laws relating to it, and in authors who understand the law. The meaning of the word is the thing conceived; and that meaning is the conception affixed to it by those who best understand the language” (*EIP*, IV, I, p. 303, el énfasis es mío). El abuso de este principio cooperativo para el sostenimiento del significado es cuando investimos de significado a un término en contra del sentido común, así los filósofos de *the way of ideas*. Véase *supra*, cap. IV, n. 85.

<sup>801</sup> Para una exposición de cómo pueden relacionarse los distintos tipos de confianza véase G. Origg, “Is Trust an Epistemological Notion?”, *Episteme* 1:1 (2004), pp. 61-72.

sentido<sup>802</sup>, e iniciar todo un periplo alrededor de la noción de confianza para explicar la de testimonio está muy cerca de intentar explicar una noción todavía por clarificar a través de una más oscura<sup>803</sup>.

Sin embargo, es ineludible la alusión a la noción de confianza ya que importantes autores que han reflexionado sobre la misma, pero que sobre todo la han usado como pieza central de su epistemología, terminan proponiendo una epistemología del testimonio que guarda ciertas similitudes aparentes con la reidiana. Autores contemporáneos como el propio Lehrer, R. Foley o Zagzebski han elaborado una epistemología alrededor de la noción de autoconfianza (“self-trust”) o confianza epistémica en las propias capacidades, capacidad que se concibe en estas epistemologías como básica. En estas propuestas epistemológicas se suele hacer depender de una manera u otra la confianza epistémica en los demás de la confianza en las propias capacidades epistémicas, haciendo un uso flexible tanto de la noción de confianza en una capacidad como de la noción interpersonal de confianza. Si Reid con el principio séptimo está estableciendo una suerte de “primer primer principio”, estaría haciendo depender la fiabilidad de la operación social de la mente del testimonio en la confianza en la fiabilidad de las propias facultades. Como el *principio de credulidad* o el principio décimo contienen como parte de su descripción una confianza instintiva en los demás (mucho más explícita

---

<sup>802</sup> Por ejemplo, Adler, diseña para su investigación lo que llama “null setting”, un escenario en el que sería paradigmático el caso de fiarnos del testimonio ajeno sin que quepa ninguna actitud mínimamente compleja de confianza (entre otras cosas) como cuando un transeúnte al que hemos parado nos indica la dirección de una calle, cfr. “Epistemological Problems of Testimony”, cap. 1. Otro ejemplo es el de Anscombe, que, tal como se ha estudiado anteriormente, describe el fenómeno de creer a alguien, en términos muy parecidos a lo que sería para Grice comprender un significado no natural, y que estudia como una condición previa a la confianza, no como una parte de ella. Véase *supra*, cap.VI.

<sup>803</sup> Defecto este que además de una falacia lógica, *explicatio obscurum per obscurius*, también pasa por ser un defecto del ejercicio del testimonio: consiste en plantearle al oyente una ruta a la referencia más larga de lo necesario, faltando a algunas de las máximas del griceano *principio de cooperación*.

en el principio undécimo, que es donde se encuentra implícitamente el *principio de veracidad*) la confianza en los demás dependería de la confianza en la fiabilidad de las facultades propias. De este modo Reid podría ser un antecedente remoto, un precursor, o incluso un inspirador directo, de esta tendencia en la epistemología contemporánea, pues, según esta interpretación de la relación entre los *primeros principios de las verdades contingentes*, a la larga, la confianza en los demás dependería de la confianza epistémica en la propia competencia<sup>804</sup>.

Lehrer, que inició esta tendencia —como se verá justo en torno a la discusión sobre el papel del principio séptimo— ha desarrollado una parte de su epistemología, en torno a la noción de razón y razonabilidad, que deriva directamente de su interpretación de Reid (que él hace consistente con su propia posición coherentista) y que le lleva a decir, en consecuencia, que “la autoconfianza es el primer paso en la vida de la razón”<sup>805</sup>. Para Lehrer la confianza en las propias capacidades es esencial y básica. Somos razonables al aceptar una creencia si ejercemos una evaluación de un estado mental que se postula como candidato a ser una creencia. Este proceso de evaluación previo a la aceptación de la creencia es el mejor esfuerzo que uno hace para obtener la verdad. Sólo si somos confiables en o dignos de confianza para

---

<sup>804</sup> Es frecuente interpretar a Reid como sosteniendo que el sujeto epistémico tiene una actitud de confianza hacia las propias facultades, véase por ejemplo, J. Greco, “Reid’s Reply to the Skeptic”, en *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, pp. 152.

<sup>805</sup> *Self-Trust. A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy* (Oxford: Clarendon Press, 1997), p. 5. Coady también tiene cierta idea coherentista de Reid, pues para él los argumentos indirectos en favor de los principios del sentido común descansan en dos ideas básicas. La primera es que no es razonable dudar de una creencia en la que sin remedio debemos creer en cualquier contexto práctico, y la segunda el absurdo de negar la verdad de un principio mientras que se aceptan otros. Aquí Coady ve un incipiente coherentismo, que precisamente él ve más desarrollado en la interpretación de Lehrer. Cfr. *Testimony*, p. 126. La referencia de Coady a Lehrer es Lehrer y Smith, “Reid on Testimony and Perception”. Lehrer desarrolla, como respuesta a la postura de Reid, su propuesta coherentista con respecto al testimonio en “Testimony, Justification and Coherence”, en *Knowing from Words*, pp. 51-58.



(“trustworthy”) esta capacidad de evaluación se puede decir que somos razonables al aceptar la creencia. Es más, lo normal es que evaluemos una creencia tanto a la luz de otras creencias que ya hemos aceptado, como de modo reflexivo. Ambos aspectos suponen que confiamos en lo que sabemos y en nuestra propia capacidad. Ahora bien, lo que me hace merecedor de mi autoconfianza es mi propia capacidad de evaluar mis creencias. Yo soy merecedor de mi confianza en aquello que acepto y lo acepto en base a la confianza que tengo en mis capacidades. Pues bien, para Lehrer esta reflexividad es equivalente a la del propio principio séptimo de Reid, que Lehrer llama “piedra angular” de nuestra vida epistémica como un sistema de evaluación de creencias para aceptarlas como razonables. Lehrer sigue a Reid en presentar su propia posición como explícitamente anti-escéptica: “el camino escéptico es estéril”, porque siempre se supone la confianza en las propias capacidades<sup>806</sup>. Lehrer mediante una complicada secuencia inferencial extiende la confianza que tengo en mí a la confianza que tengo en los demás. La confianza en los demás está basada en la confianza que tengo en mí, y esta confianza en los demás explica por qué los testimonios de los demás y mi evaluación de ellos, contribuyen a las creencias que adoptamos<sup>807</sup>. Lehrer parecería aceptar así que de alguna manera u otra el hecho de que la fiabilidad del testimonio sea fundamental e ineludible —básica— para la vida epistémica no significa que esté constitutivamente garantizada, pues está basada en la confianza en las propias capacidades epistémicas.

Una posición similar, pero que parte de postulados distintos y que se enmarca en el proyecto de fundar la epistemología en el estudio de las virtudes intelectuales, es la de Zagzebski. Zagzebski parte de un argumento anti-escéptico, basado en que para el escéptico es imposible despejar un mínimo de autoconfianza, pues no es razonable permitir que el uso de la razón mine nuestra naturaleza. Tenemos evidencia

---

<sup>806</sup> Lehrer, *Self-Trust*, pp. 1-24.

<sup>807</sup> Lehrer, *Self-Trust*, pp. 126-127. Lehrer desarrolla esta tesis de forma más específica para el caso del testimonio, y haciendo frente a las objeciones, en “Testimony and Trustworthiness”, en *The Epistemology of Testimony*, pp. 145-159.

circular de que nuestras facultades son fiables —el uso de ellas mismas lo atestigua— y evidencia de que a veces se equivocan. Podemos usar nuestras facultades *otra vez* para comprobar si se han equivocado o podemos usar *una facultad* para ver si el uso de *otra* es correcto, pero no podemos prescindir del uso de las facultades. Por tanto, necesitamos siempre un mínimo de autoconfianza en nuestras facultades. Para Zagzebski el desarrollo epistémico es un crecimiento en virtudes que refrenan la autoconfianza o la acentúan, y que forma al creyente metódico o concienzudo (“conscientious believer”) que intenta también evitar vicios, es decir formas inapropiadas de autoconfianza<sup>808</sup>. Ahora bien, al creyente metódico la autoconfianza le debe llevar a creer a otros cuando están en una posición igual a, o mejor que, la propia, porque si no, no tendría base para creer en sí mismo cuando está en esa misma posición. La confianza en los demás se deriva de la confianza en uno mismo. De esa forma para Zagzebski —que no sigue tan de cerca a Reid, pero cuya influencia bien directa, bien a través de su diálogo con la epistemología reformada es palpable— también la fiabilidad del testimonio dependería de la confianza en las propias facultades:

Yo tengo una razón *prima facie* para pensar que los otros son tan sinceros en lo que ellos dicen. Si yo naturalmente digo lo que yo creo que es la verdad y sólo actúo de otra forma por razones especiales, entonces si metódicamente creo que otras personas son básicamente similares a mí en sus disposiciones naturales, tengo una razón *prima facie* para pensar que ellos de manera natural dicen lo que ellos creen que es la verdad y sólo actúan de otra forma por razones especiales<sup>809</sup>.

---

<sup>808</sup> *On Epistemology* (Belmont: Wadsworth, 2009), pp. 77-80.

<sup>809</sup> *Epistemic Authority*, p. 127. Zagzebski distingue dos aspectos que uno debe percibir en el otro para que se dé la confianza en el testimonio ajeno: la confianza en la sinceridad y la confianza en la precisión (“accuracy”) del hablante (inspirándose en la obra de Williams, *Truth and Truthfulness*, a la que ya se ha hecho referencia en la presente investigación). Es de notar el paralelismo con la interpretación de Reid que proporciona Wolterstorff y que suscribe Van Cleve, pues la posición de Zagzebski está cercana a la idea de interpretar la veracidad del hablante como el *principio de*

No causalmente, Zagzebski identifica esta misma concepción con la de Reid, como su versión clásica<sup>810</sup>, y dice que es parecida a la de J. Lyons, que basa su fundamentación de la fiabilidad del testimonio en el concepto de simulación de la mente ajena<sup>811</sup>. Hay que reconocer no obstante que Zagzebski es ambigua en esta cuestión, pues no deja de reconocer que, precisamente, Reid es la expresión clásica del carácter constitutivo y básico de la confianza en los demás<sup>812</sup>.

---

*verosimilitud*, que debe ser una disposición a ser sincero *más* una disposición a acertar por parte del hablante (véase *supra*, n. 35).

<sup>810</sup> La referencia de Zagzebski, en nota a pie de página (p. 127) es a *IHM*, VI, xx y xxiv, a las diferentes descripciones de la veracidad que Reid proporciona, ya tratadas en la presente investigación. Ninguna de ellas contiene ningún elemento, alusión o referencia que dé pie a interpretar que Reid piense en el *Inquiry* que la tendencia a la veracidad la suponemos en los demás porque la descubrimos en nosotros. Más bien dice lo contrario, suponemos directamente la veracidad de los demás “mucho antes de que tuviera la idea de una mentira o hubiese pensado en la posibilidad de que alguien me engañara”, *IHM*, VI, xx, p. 87 de la antología de Reid editada por Beanblossom y Lehrer, *Inquiry and Essays*, página y edición a la que hace referencia Zagzebski (que cita erróneamente, atribuyendo las referencias a *EIP*). Reid no hace referencia a ningún descubrimiento o intuición de la propia veracidad. Para Reid la primera veracidad que se descubre es la de los demás. Y para Reid no hay ningún descubrimiento de la veracidad en el sentido de que descubrimos que los demás tienden a decir la verdad *en lugar de la mentira*. La veracidad coincide con el uso natural del habla, surge de él.

<sup>811</sup> Véase *supra*, cap. II, n. 4.

<sup>812</sup> “My faculties may operate on the environment directly, or they may operate indirectly through the faculties of others. It is natural to believe what other people tell me. Trust in my faculties and environment includes trust in the faculties of many other persons. *Trust in others, like trust in the self, is the starting point*. It is a component of the prereflective self”, *Epistemic Authority*, p. 38. La referencia a Reid se encuentra en una nota a pie de página, y la referencia es a *IHM*, VI, xxiv, pp. 196-197, el pasaje en el que Reid equipara el *principio de uniformidad* con el *principio de veracidad*, como co-principios necesarios (del *principio inductivo* y del *principio de credulidad*, respectivamente) para poder pasar del signo al significado en las operaciones epistémicas.

Una posición extrema es la de Foley. Foley ha desarrollado lo que él denomina la “reivindicación de consistencia”<sup>813</sup> para fundamentar la fiabilidad del testimonio, rechazando explícitamente la vía humeana, y adhiriéndose en general a la vía abierta por Reid, pero rechazando su propuesta concreta que califica de “la desesperada ruta reidiana de estipular que el testimonio es creíble *prima facie*”<sup>814</sup>. Según Foley:

Dado que es razonable para mí pensar que mis opiniones han sido ampliamente influidas por los demás y que mis facultades intelectuales y mi ambiente intelectual tienen amplios aspectos en común con ellos, me arriesgo a ser inconsistente si tengo confianza intelectual en mí y no tengo confianza intelectual en los demás. La confianza intelectual *prima facie* que tengo en mí mismo me presiona también para que tenga confianza intelectual *prima facie* en los demás. La confianza en mí mismo irradia hacia afuera en dirección a los demás. [...] En tanto que es epistémicamente racional para mí tener confianza *prima facie* en la fiabilidad general de mis propias facultades y opiniones, del mismo modo es racional para mí, en tanto que mi meta es tener creencias precisas y extensas, tener confianza *prima facie* en la fiabilidad general de las facultades y opiniones de los demás<sup>815</sup>.

Es de justicia reconocer que Foley dice distanciarse de Reid precisamente en esto, en que él no cree que el testimonio sea *prima facie* creíble. Sin embargo, la posición de Foley, cuya epistemología tiene muchos puntos en común con la de Zagzebski, dado que ambos parten de la confianza intelectual en uno mismo o autoconfianza, es la apoteosis de la tendencia a hacer depender la confianza en los demás de la confianza en uno mismo. Foley de hecho elabora lo que Schmitt

---

<sup>813</sup> *Intellectual Trust in Oneself and Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 105.

<sup>814</sup> *Intellectual Trust in Oneself and Others*, p. 98.

<sup>815</sup> *Intellectual Trust in Oneself and Others*, p. 105-106.

llama el *argumento de paridad* en favor de la justificación racional de la fiabilidad del testimonio<sup>816</sup>.

El argumento de paridad puede resumirse de la siguiente manera, en una versión de lo expuesto arriba acerca de las posiciones epistemológicas de Lehrer, Zagzebski y Foley muy generalizada, dadas las diferencias importantes que hay entre ellos<sup>817</sup>:

- (1) Yo confío en que mis creencias son verdaderas.
- (2) No tengo razones para pensar que los demás no confían en que sus creencias son verdaderas, tal como yo sí hago.
- (3) No tengo razones para pensar que sus creencias no son verdaderas.

∴ Confío en que las creencias de los demás son verdaderas.

De cuya conclusión, añadiendo como premisas una descripción del procedimiento testimonial como procedimiento de captación de las creencias ajenas y de formación de creencias propias, se puede inferir, además, que no soy irrazonable al fiarme del testimonio ajeno.

Schmitt ha realizado una crítica exhaustiva a las versiones de Lehrer y, parcialmente, de Foley, y ha desvelado la impronta individualista de este tipo de argumentos<sup>818</sup>, que no dejan de tener todo

---

<sup>816</sup> “Testimonial Justification: the Parity Argument”, *Studies in History and Philosophy of Science* 33 (2002), p. 387.

<sup>817</sup> Zagzebski, por ejemplo, suscribe algo parecido al argumento de paridad con respecto a los que para ella son aspectos esenciales en el testimonio, los de la precisión y la sinceridad. No obstante, en sentido estricto, la justificación de la fiabilidad del testimonio la hace a través de una versión de la *visión de la declaración garantizada*, la posición, que se origina de una interpretación concreta de Grice, que defiende que la evidencia testimonial no puede proceder del mero hecho de que alguien afirme algo sino del hecho de que el hablante lo garantice de alguna manera o empeñe su palabra, en sentido amplio. Cfr. *Epistemic Authority*, p. 122. Véase *supra*, caps. VI y VII para un análisis de este tipo de postura.

<sup>818</sup> E incluso reduccionistas, cfr. “Testimonial Justification: the Parity Argument”, p. 388, pues se trata de basar las creencias testimoniales en creencias no testimoniales.

tipo de complicaciones, pues ¿cómo basar, si no, al margen del testimonio, la premisa (2), construida empíricamente?<sup>819</sup>.

En cualquier caso, y al margen de más complicaciones que puedan tener este tipo de argumentos<sup>820</sup>, lo relevante para la presente investigación es el proyecto general de este tipo de epistemologías. De cuya inspiración depende la premisa (1) de este tipo de argumentos. En el proyecto de este tipo de epistemologías está contenida la pretensión de tomar como fundamental e inevitable la autoconfianza o la confianza en las propias capacidades epistémicas. Como la autoconfianza parece inevitable, puede ser un buen fundamento para el resto de elementos epistémicos (justificación, virtudes epistémicas, etc.). Y esto no deja de ser un proyecto de corte internalista y con cierta cadencia cartesiana: tomar como fundamento algo que está *más cerca*, para aquello que está *más lejos*, tomar como fundamento o punto de partida aquello que parece más accesible al sujeto, a la primera persona, para aquello que parece menos accesible, lo relacionado con la tercera persona. Pero es justo esto lo que Reid está rechazando en su epistemología, es más, es justo lo que rechaza con el principio séptimo —interpretación del cual es el origen remoto de las epistemologías de la autoconfianza— pues parece ser Descartes con quien Reid está en diálogo al elaborar este principio.

---

<sup>819</sup> Cfr. “Testimonial Justification: the Parity Argument”, p. 402.

<sup>820</sup> Realmente pueden reducirse a un muy refinado argumento de tipo inductivo, con las mismas fallas que el reduccionismo humeano, sólo que la base inductiva es *uno mismo*. Desde este punto de vista el *argumento de paridad*, o al menos esta versión más grosera, podría llamarse *argumento por analogía*. Por otra parte, hay cierto paralelismo en las pretensiones de este tipo de argumento con los argumentos de tipo trascendental de Coady o Burge analizados en el capítulo II. Fricker dice de este último que es la propia naturaleza de la razón la que provee de justificación explicativa de por qué un sujeto tiene el derecho de valorar positivamente un testimonio de modo irreflexivo, y por tanto Burge (o un planteamiento semejante *a priori*, de corte trascendental) no deja de ser internalista, pues la justificación no deja de estar dentro de la propia perspectiva del sujeto (“Martians and Meetings: Against Burge’s Neokantian Apriorism about Testimony”, p. 73). Fricker, de hecho, contrasta el planteamiento de Burge con el de Reid, que denomina “naturalista-fiabilista” (p. 73).

Reid está argumentando contra Descartes, en concreto contra uno de los supuestos de Descartes: que uno puede suspender el juicio de las facultades por completo. La idea de Reid, como se verá a continuación, es que uno no puede dejar de ejercer la facultad del juicio, porque la mente humana está hecha para hacer juicios.

Antes de abordar el diálogo con Descartes en la descripción del principio séptimo es conveniente estudiar qué dice Reid fuera del elenco de los primeros principios de las verdades contingentes acerca de lo afirmado en el principio séptimo. Saliendo de las descripciones que Reid elabora en su enumeración, se puede colegir dos aspectos relevantes. El primer aspecto relevante es que no importa que un principio sea más o menos general para que sea primer principio, y en concreto esto puede afirmarse tanto del principio séptimo como de otro principio general que Reid coloca fuera del elenco de los primeros principios: la *generalidad* ni quita ni añade *originalidad* en el sentido reidiano. El segundo aspecto relevante es una afirmación acerca de la fiabilidad de las facultades —en concreto clasificar la pretensión de la suspensión completa del juicio como violenta— que puede tomarse como una descripción complementaria del principio séptimo y que nos puede dar una clave para la interpretación de este.

Con el primer aspecto se puede comprobar que el principio séptimo no es más original por ser un principio general acerca de las facultades. Si esto es así, entonces el principio séptimo no tiene más prioridad epistemológica que otros principios, y el proyecto de encontrar en Reid un precursor de la epistemología de la autoconfianza fracasa. Si la confianza en las propias facultades no tiene prioridad epistemológica sobre la confianza en otros aspectos, la regularidad de las acciones ajenas —el principio undécimo— por ejemplo, no puede servir de fundamento. La confianza en la propia competencia epistémica no fundamenta la confianza epistémica en los demás porque el principio séptimo no es más original que el undécimo.

Con el segundo aspecto se puede comprobar que Reid concibe el principio séptimo no tanto como una descripción de la confianza natural en nuestras capacidades sino de la inescapable necesidad de juzgar y,

por tanto, del carácter antinatural de la suspensión del juicio. De esta forma se puede describir el principio séptimo como el principio que describe el anhelo de verdad del ser humano, la tendencia a hacerse con la verdad que define las capacidades epistémicas. Si esto es así, no hay necesidad de postular una evidencia especial sobre el carácter no falaz de las capacidades epistémicas que constituyera un fundamento para su ejercicio.

A continuación se analizan ambos aspectos, para luego comprobar cómo ayudan a perfilar la idea de que Reid piensa que la confianza en la competencia epistémica de los demás es básica.

### **9.2.1. Originalidad del principio y generalidad del principio no son co-extensivas para Reid**

En cuanto al primer aspecto, la condición de general del principio séptimo, no parece muy problemático que esto sea así, pues puede verse con respecto al principio séptimo directamente o por analogía con respecto a un principio similar al séptimo. En el capítulo iv del ensayo VI de los *Essays*, “De los primeros principios en general”, Reid emprende una caracterización de lo que es un primer principio, en general. Reid establece una característica básica que dice que posee todo primer principio como tal (ya sean axiomas, si se usan en cuestiones de ciencia, o primeros principios del sentido común, cuando se usan en cualquier ocasión) que es que “tiene la luz de la verdad en sí mismo, y no tiene ocasión de tomarla prestada de ningún otro”<sup>821</sup>. Este aspecto es útil para tener clara una característica que Reid parece atribuir al principio séptimo:

¿Cómo, si no, podemos asegurarnos de esta verdad fundamental en la que todas las otras descansan? Quizás la evidencia, al igual que en muchos otros aspectos se asemeja a la luz, así lo hace en este caso también, en el que, de manera similar a la luz, que es la que descubre

---

<sup>821</sup> *EIP*, VI, iv, p. 452.



todos los objetos visibles y se descubre a sí misma al mismo tiempo, la evidencia, que es el aval [voucher] de toda verdad, responde por ella [vouches] misma al mismo tiempo<sup>822</sup>.

En este pasaje Reid no dice que el resto de evidencias básicas que componen los primeros principios del sentido común descansan en la evidencia del séptimo, y, tampoco parece decir exactamente lo que Lehrer lee, que es una evidencia concomitante de algún modo prioritaria, y necesaria para rellenar la “falla de verdad” entre los primeros principios y su verdad<sup>823</sup>.

Reid en este pasaje reitera aquello que se da en cada uno de los primeros principios, que cada uno “tiene la luz de la verdad en sí mismo”, es decir que tan pronto un principio se comprende, se percibe como verdadero, y por tanto cada juicio correspondiente a cada principio ya viene con su propio aval. Formarse un juicio de este tipo, articular proposicionalmente un principio, es de hecho asentir a él.

Como se ha dicho las facultades, al ofrecernos evidencias en cada operación propia, dan testimonio de sí mismas, es decir, nos aportan signos de su propia fiabilidad. Está en la constitución humana ir del signo a lo significado, del aval a lo avalado, del testimonio a lo atestiguado. Es parte de la constitución humana generar una serie de “juicios por naturaleza”, de creencias, acerca de nuestras aptitudes epistémicas.

Desde este punto de vista, y para este aspecto, el principio séptimo es una generalización de los primeros principios, o más precisamente la generalización de un aspecto presente en todos ellos<sup>824</sup>.

---

<sup>822</sup> *EIP*, VI, v, p. 481.

<sup>823</sup> *Thomas Reid*, p. 163.

<sup>824</sup> Van Cleve sugiere una idea que está relacionada con esta lectura. Van Cleve se pregunta en relación a esta cuestión lo siguiente: “¿Está diciendo [Reid] que el conocimiento de cualquier cosa requiere el conocimiento de que todas nuestras facultades son fiables o solamente que el conocimiento a través de una facultad dada requiere el conocimiento de que esa facultad es fiable?” (“Lehrer, Reid and the First

Este aspecto no debería excluir al principio séptimo del conjunto de primeros principios, siguiendo el razonamiento que Reid expone justo después de haber descrito la característica de evidentes en sí mismos de los primeros principios. Pues como dice Reid no debe ser una objeción contra la distinción entre juicios intuitivos (primeros principios) y juicios derivados de un razonamiento, que haya alguno que pueda adscribirse con duda a una de estas dos clases de juicios, pues los habrá que estén como una persona en el umbral de una casa, y que no resulte fácil decir si está en un sitio o en otro, en un conjunto o en otro<sup>825</sup>. De este modo que, bajo cierta descripción, el principio séptimo sea una generalización no quita que no sea evidente en sí mismo, ya que el hecho de que un juicio sea una *generalización* alude a su estatuto *lógico*, al hecho de que es susceptible de ser derivado de una serie de premisas, los juicios particulares, mientras que el hecho de que un juicio sea *evidente en sí mismo* alude a su estatuto *epistemológico*, al doble hecho de que ni hay que conocer el valor de verdad de las premisas del juicio para saber si es verdadero o no, ni hay que conocer, siquiera, sus premisas para llegar a él<sup>826</sup>.

---

of All Principles”, p. 163). Y luego apunta un comentario de Sosa a su artículo: el hecho de que hay una ambigüedad en esta pregunta, pues no sabemos si el primer disjuncto es conocimiento *de dicto* de que nuestras facultades son fiables, o conocimiento *de re* (cfr. “Lehrer, Reid and the First of All Principles”, p. 171, n. 18). Según lo expuesto arriba el asunto sería más complejo, aunque no por ello menos claro. Lo que cada sujeto tiene es un conocimiento *de re* de que cada una de sus facultades, y su conjunto, su mente, es fiable, una vez desarrolle una creencia disposicional más allá del puro ejercicio disposicional de cada facultad (al niño pequeño que se fía de sus padres para aprender un lenguaje no podemos atribuirle conocimiento ni *de re* ni *de dicto*: simplemente no sabe que el testimonio es fiable). Una vez que alguien articula proposicionalmente los primeros principios le podemos atribuir un conocimiento *de dicto* tanto para cada facultad como para el conjunto de ellas, de que son fiables.

<sup>825</sup> EIP, VI, iv, p. 453.

<sup>826</sup> Cuando Reid dice respecto a la clase de proposiciones con la que se corresponden los primeros principios lo siguiente: “There is no searching for evidence, no weighing of arguments; *the proposition is not deduced or inferred from another...*” (EIP, VI,

Reid dice al comienzo de su descripción general de los primeros principios:

Doy por garantizado que hay principios evidentes en sí mismos. Nadie, pienso, lo niega. Y si algún hombre fuera tan escéptico como para negar que haya alguna proposición que sea evidente en sí misma, no veo como pueda ser posible convencerle mediante un razonamiento<sup>827</sup>.

Esta afirmación, que tiene cierta familiaridad con el principio séptimo, por su nivel de generalidad, tiene todas las señales de equivaler a un primer principio, pues cualquier razonamiento es siempre más débil que la evidencia que conlleva, tanta que tan sólo un tipo muy especial de escéptico, por lo que dice Reid, permanecería negando la afirmación<sup>828</sup>. Pues bien, en el caso de que hubiera un candidato para ser un meta-principio, en el sentido de Lehrer, debería ser este principio afirmado fuera del elenco de los *primeros principios de las verdades contingentes*. Este principio, llamémosle preliminar, es una proposición acerca de todos los principios como tal, una afirmación sobre la existencia indubitable de los primeros principios que lleva, además, la marca de los primeros principios del sentido común: nadie lo niega, y en caso de negarlo no se puede apelar al nivel más alto de la razón, el razonamiento, pues esto vulneraría algo más fundamental. El hecho de que la aceptación de cualquier principio suponga esta verdad, y el hecho de que Reid no lo coloque en el elenco de los primeros principios, sino en el preámbulo, en el capítulo iv del Ensayo VI, “De los primeros principios en general”, lo convertirían en un candidato idóneo. Sin embargo, este principio preliminar es una generalización, en concreto una generalización existencial, supuesta en todas y cada una de las instancias o casos particulares en los que se afirma que existe

---

iv, p. 452), se está refiriendo al proceso epistémico por el que creemos justificadamente el principio, no a la naturaleza lógica de la proposición.

<sup>827</sup> *EIP*, VI, iv, p. 453.

<sup>828</sup> Desde el lado epistemológico, no del lógico: el principio no necesita de otras evidencias para acceder a él, ni el acceso a su valor de verdad depende del valor de verdad de otras proposiciones.

determinado primer principio, y esto no convierte al principio en un juicio que se dé en un nivel epistémico especial. Está al mismo nivel que el resto de verdades del sentido común: no necesitan prueba demostrativa alguna, y si alguien las negara no habría manera de convencerle mediante una demostración.

No hay por tanto problema alguno en aceptar como originales principios que son generalizaciones de aspectos de otros principios. La originalidad, el carácter *principlal* de los primeros principios no procede de su estatuto lógico, sino de su carácter epistemológico básico: es el tipo de cosas que uno entiende que son verdaderas si uno es racional. Como ha subrayado Webb, precisamente con respecto a la evidencia en sí mismos de la que disfrutaban los primeros principios específicos del testimonio,

Viene a ser más satisfactorio cuando [la postura de Reid] se ve no como un argumento en favor de la racionalidad de creer sobre la base del testimonio, sino más bien, como un argumento a favor de que no es necesario tal argumento<sup>829</sup>.

Desde este punto de vista no hay prioridad entre los principios, ninguno necesita de argumentación a favor. Esta diferenciación está avalada por el hecho de que Reid dice explícitamente que una proposición general puede ser perfectamente un primer principio tanto como una proposición particular que forma parte de la muestra de la cual la primera es una generalización. Reid dice esto en el capítulo posterior a los dedicados a los primeros principios de las verdades contingentes y a los primeros principios de las verdades necesarias, el capítulo vii, “Opiniones antiguas y modernas acerca de los primeros principios”:

Él [Locke] observó que las proposiciones particulares contenidas bajo un axioma general son no menos evidentes en sí mismas que el axioma general, y que son conocidas y entendidas antes. Así, es tan evidente

---

<sup>829</sup> “Why I Know About as Much as You: A Reply to Hardwig”, pp. 268-269.

que mi mano es menos que mi cuerpo y que una parte es menos que el todo, y conozco la verdad de la proposición particular antes que la de la general<sup>830</sup>.

En este pasaje Reid, al exponer la opinión de Locke, con la que está de acuerdo, no ve problemático que ambos niveles de proposición sean evidentes en sí mismas, principios, por tanto, aunque no llegemos a ellos al mismo tiempo, pues es más fácil conocer la proposición particular que la general<sup>831</sup>.

Y no sólo no es problemático porque Reid al distinguir implícitamente entre el estatuto lógico y el epistemológico de una proposición, pueda poner al mismo nivel epistemológico el principio general y el particular, sino que también, a la hora de dilucidar el papel lógico que interpretan los primeros principios, es decir a la hora de establecer que pueden usarse como premisas, tampoco detecta ningún problema. Como Reid tanto a la hora de formular el principio séptimo en la enumeración de los primeros principios de las verdades contingentes como a la hora de aportar pruebas que se pueden aducir en su favor —dentro del conjunto de pruebas indirectas que Reid destaca dentro del conjunto de ventajas que tiene quien arguye en favor de los

---

<sup>830</sup> *EIP*, VI, vii, p. 521.

<sup>831</sup> Por tanto, el problema que parecía detectar De Bary no lo es tanto si se presta atención a qué cuenta para Reid para clasificar algo como primer principio desde el punto de vista epistemológico. Para Reid un principio describe tanto una disposición como una creencia de tipo básico a la que se puede apelar en un argumento. Aquello que garantiza la racionalidad de las creencias resultantes del ejercicio de nuestras facultades son los principios en cuanto disposiciones. Los principios en cuanto creencias, o, más exactamente, en cuanto proposiciones contenidas en creencias no funcionan como resortes epistemológicos naturales para la justificación, y por tanto la dependencia lógica entre ellos en su papel proposicional —que entre ellos esté tanto una proposición general como las particulares a partir de la cual se generaliza— no crea ningún cortocircuito a la hora de la justificación. Y a la hora de hacer un uso lógico de ellos, de apelar a ellos en un argumento, el criterio de inclusión en el conjunto de principios, en cuanto proposiciones, es el de ser evidente en sí mismo, no el de ser lógicamente más o menos básico.

primeros principios— articula el principio en la forma de una generalización, podría pensarse que el principio séptimo ya supone el principio duodécimo que constata la fiabilidad de nuestros procedimientos inductivos, y que por tanto, tanto en la enumeración de los principios como en las pruebas, se da cierto círculo vicioso.

Sin embargo, desde el punto de vista de las pruebas de los primeros principios ya se ha visto que es imposible despejar el testimonio. Y del mismo modo que no pueden despejarse las pruebas basadas en el testimonio como pruebas de los principios del sentido común, tampoco puede despejarse las pruebas basadas en la inducción como pruebas de los principios del sentido común. De esta forma que mediante una inducción lleguemos a confirmar un principio como “justo y sólido” no lo convierte menos en un primer principio, pues la inducción, el testimonio o la memoria son tan básicos que no podemos despejarlos a la hora de dilucidar un primer principio<sup>832</sup>. De este modo Reid, al ejemplificar la argumentación *ad hominem* en favor de los primeros principios, elabora una prueba a favor del principio séptimo:

Así, las facultades de la conciencia, la memoria, del sentido externo y de la razón, son todas igualmente dones de la Naturaleza. Ninguna buena razón se puede proporcionar para aceptar el testimonio de una de ellas, que no fuera de igual fuerza en el caso de otras. Los más grandes escépticos admiten el testimonio de la conciencia, y admiten que lo que ella testifica se tiene que tomar como un primer principio. Si por tanto

---

<sup>832</sup> Y de igual forma no puede probarse la fiabilidad del testimonio al margen de la observación inductiva de la naturaleza humana produciendo un argumento *a priori* puramente basado en el concepto de lenguaje, porque —como se ha visto en el capítulo VIII— de manera no reductiva la primera premisa de una prueba indirecta a favor de cualquier principio del sentido común es empírica. Reid despeja la inducción de la prueba porque no piensa que exista una elaboración interna e inferencial de la fiabilidad del testimonio, pero no piensa tampoco que haya una construcción conceptual (no menos inferencial), de ahí la asimilación en la presente investigación del argumento de Reid a argumentos de tipo criteriológico.

ellos rechazan el testimonio inmediato de los sentidos, o de la memoria, son culpables de una inconsistencia<sup>833</sup>.

Esta es una de las pruebas contra el escepticismo, que se pueden distinguir entre el abanico de argumentos reidianos<sup>834</sup>. En esta prueba, se acusa a los escépticos de inducción perezosa, pues no otorgan al resto de facultades aquello que conceden al caso de una, estando todas en las mismas condiciones con respecto a su fiabilidad. El escéptico falta de esta manera a la mínima consistencia que requiere una inducción bien hecha, pues habiendo evidencias de que todas son dones de la naturaleza y de que todas disponen de buenas razones de igual fuerza, sólo se concluye el estatuto de primer principio para una de ellas.

Reid utiliza en esta prueba la inducción tal como ha usado el testimonio en otras. Y no cae en círculo vicioso alguno, porque lo que no puede hacer es despejar o prescindir de ambos procedimientos epistémicos a la hora de indagar sobre los primeros principios. Es por eso que son tan básicos, y es por eso que Reid avisa de que no admiten prueba directa o apodíctica ninguna, es decir una prueba donde la conclusión no figure como una de las premisas.

Y si fuera del elenco de los principios del sentido común, Reid no encuentra problemático dar el estatuto de primer principio a una generalización, tampoco lo encuentra —ni cae en ninguna falacia— al usar una fórmula generalista para el principio séptimo en la enumeración de los *primeros principios de las verdades contingentes*. La afirmación del principio séptimo consiste en justo aquel mismo supuesto, pero de manera virtuosa:

Todo tipo de razonamiento a favor de la veracidad de nuestras facultades no es más que tomar su mismo testimonio para su propia

---

<sup>833</sup> *EIP*, VI, iv, p. 463. La fuerza de este argumento ha sido analizada por Greco, “Reid’s Reply to the Skeptic”, pp. 153-154.

<sup>834</sup> Para una taxonomía de los diferentes tipos de escepticismo, los argumentos de Reid y un análisis de la fortuna de los mismos, véase Bayas, *El sentido común y la crítica al escepticismo en la filosofía de Thomas Reid*, pp. 185-258.

veracidad, y esto lo debemos hacer implícitamente hasta que Dios nos dé nuevas facultades para que se sienten ante el tribunal las antiguas<sup>835</sup>.

Es este uno de los aspectos en los que Lehrer se apoya para interpretarlo como un principio que hace “loop”, que hace un bucle sobre sí mismo, aunque fuera de esta metáfora visual el principio no hace más que ejemplificar aquello que enuncia, pues Reid podría preguntar “¿por qué debo de suponer que la inducción no es fiable a la hora de enunciar este principio?”. Este es, de hecho, el centro de la prueba anti-escéptica: el reto de conseguir argumentar al margen de nuestras capacidades de manera consistente.

Por tanto, originalidad y generalidad no son co-extensivas para Reid, y un principio no deja de tener un lugar entre los primeros principios por ser una generalización, ni, al contrario, deja en un lugar menos original a principios menos generales. La generalidad de un principio no cuenta como aspecto relevante para evaluar su nivel de implantación en la naturaleza humana, su originalidad.

No tiene, por tanto, sentido distinguir entre un meta-principio y el resto de principios, mucho menos que el primero describa un aspecto necesario, ausente de los segundos e imprescindible para garantizar o hacer explicable su lugar dentro de nuestra racionalidad. Todos ellos son originales en el estricto sentido reidiano.

Si todos los principios son originales en el sentido reidiano estricto, todo lo que el principio séptimo describa sobre la fiabilidad de las capacidades del sujeto epistémico no puede ser fundamento de lo que esté descrito en otros principios. Y, por tanto, el proyecto de encontrar una supuesta confianza en las propias capacidades que sirva de aval final a, entre otras capacidades, la capacidad de hacerse uno con creencias verdaderas a partir de lo que dicen los demás, no es viable.

---

<sup>835</sup> *EIP*, VI, v, p. 481.



### 9.2.2. La suspensión del juicio es violenta para la naturaleza humana

Queda por ver el segundo aspecto relevante que se puede colegir fuera de la enumeración de los *primeros principios de las verdades contingentes*, en este caso una descripción también preliminar del propio principio séptimo. Más adelante en el capítulo iv, Reid vuelve a retomar la cuestión de si a alguien le es posible negar que existan primeros principios, y es entonces cuando formula fuera del elenco de los *primeros principios de las verdades contingentes* el mismo principio séptimo:

¿Pero no es posible que hombres que realmente amen la verdad y están abiertos al convencimiento [conviction] puedan diferir acerca de los primeros principios?

Pienso que es posible, y que no puede negarse, sin faltar a la caridad, que sea posible.

Cuando esto ocurre, cualquier hombre que crea que hay una distinción real entre la verdad y el error, y que las facultades que Dios nos ha concedido no son falaces en su naturaleza, debe estar convencido de que hay un defecto, o una perversión del juicio en un lado o en otro<sup>836</sup>.

Reid dice a continuación que es posible que un hombre, con humildad, dude de su propio juicio y quiera examinar por qué juzga de modo diferente acerca de los primeros principios, pues, aunque juzgue con rectitud (“his heart be upright”), su juicio puede estar pervertido por la educación, la autoridad, o:

[P]or alguna de las otras causas comunes de error, de la influencia de las cuales tanto ninguna parte como la integridad del entendimiento humano está eximida<sup>837</sup>.

Reid pasa luego a estudiar las condiciones bajo las cuales es posible razonar sobre los primeros principios. Pero antes de examinar

---

<sup>836</sup> *EIP*, VI, iv, p. 460.

<sup>837</sup> *EIP*, VI, iv, p. 460.

esas condiciones es importante ver que esta afirmación es idéntica a la del principio séptimo: nadie puede dudar, en su sano juicio, de la fiabilidad de sus facultades, si es que distingue la verdad del error. Y por tanto no puede entregarse al escepticismo fundándolo en el hecho de que puede dudar de la fiabilidad de las facultades. Pues se puede pensar que, si uno juzga de forma distinta a los demás, es que debe haber tenido lugar en alguna de las partes una corrupción del juicio, y lo normal es que se disponga a corregirlo. Un ser humano que distingue la verdad del error, que ejercita los poderes del juicio —en el esquema de Reid imbricados en otras capacidades epistémicas: los sentidos, la memoria o el testimonio, como se ha visto— tiene una disposición natural a juzgar, a seguir examinando la realidad con obstinación —por decirlo en términos morales parecidos a los que Reid gusta de usar en este contexto— para resolver una inadecuación en el juicio. Las facultades de uno no son engañosas, por tanto, pues de una manera u otra puedo llegar a resolver la inadecuación con la realidad o con el juicio ajeno.

Pasa desapercibido, por la retórica usada en este contexto por Reid (“obstinacy”, “candour”, “humility”) una expresión que resulta clave en este contexto: “hombres que realmente aman la verdad”<sup>838</sup>. A oídos contemporáneos esta expresión resulta retórica, en el peor de los casos, y, en el mejor, a una especie de obligación moral añadida a nuestras capacidades. Para la concepción clásica, en cambio, el concepto de amor a la verdad está ligado directamente al concepto de las capacidades epistémicas humanas, mientras que no es así hoy en día.

---

<sup>838</sup> Reid utiliza el concepto de amor a la verdad como sinónimo de rectitud de juicio o de pericia en el juicio (cuando quiere alabar a un autor, por ejemplo). Hay no menos de diez ocasiones en que usa el concepto de amor a la verdad, incluida esta. Cfr. *EIP*, I, ii, p. 45; II, viii, p. 120; II, ix, p. 127; III, v, p. 267; V, iii, p. 372; VI, iv, pp. 459, 460, 462 y 464; y VI, viii, pp. 528 y 529. Sorprende que el editor de las obras completas no incluya más que una referencia (*EIP*, VI, viii, p. 529) bajo la entrada en el *Índice general* de “Truth”, como “as virtue”. Es de notar lo siguiente, que mientras que usa el concepto de amor a la verdad como sinónimo de juicio recto o perito, usa el concepto de amor a la simplicidad —sinónimo en Reid de algún tipo de reduccionismo— como fuente de error. Cfr. *EIP*, II, viii, p. 115; II, xviii, pp. 210-211; VI, vii, p. 516; VI, viii pp. 530-534 y VIII, I, p. 575.

Es más, en esta tradición es una tendencia natural, constitutiva. Como ha dicho Zagzebski:

Decir que hay un deseo natural por la verdad está pasado de moda en al menos dos maneras. En primer lugar, los filósofos contemporáneos no hablan por lo general de deseos naturales, aunque es parte de una larga tradición filosófica hacerlo y la referencia a los deseos naturales es muy común en muchos campos. Está especialmente *demodé* afirmar que hay un deseo natural por la verdad. Pienso que probablemente hay muchos deseos naturales pero el deseo por la verdad disfruta de la primacía en el mapa nuestros deseos y pienso que todo el mundo lo tiene<sup>839</sup>.

Posición que ella misma ilustra, justo después de citar la famosa frase con la que se abre la *Metafísica* de Aristóteles, con la siguiente del mismo Reid:

El amor a la verdad es natural al hombre, y fuerte en toda mente bien dispuesta<sup>840</sup>.

Es importante advertir que en Reid esto no es ningún aderezo retórico propio del pastor de la Kirk o del profesor universitario, sino que proviene además de su estudio empírico de las capacidades de la mente humana. Dice Zagzebski continuando con la argumentación del pasaje citado, y como defensa ante posiciones contemporáneas sobre el concepto de “verdad”, como las deflacionistas:

En segundo lugar, muchos filósofos son suspicaces con respecto a la palabra “verdad”. [...] La palabra “verdadero” no añade nada a lo que

---

<sup>839</sup> *Epistemic Authority*, p. 34.

<sup>840</sup> *EIP*, VI, viii, p. 529. Es importante el matiz de “mente bien dispuesta”, pues aquel que suspende el juicio, el escéptico, el que cae en el “lunatismo metafísico” (cfr. *IHM*, V, vii, p. 68), no está bien dispuesto, su mente no opera con naturalidad. Dice Reid en un manuscrito, empleando una metáfora en la que se puede atisbar los albores de la Revolución Industrial en Escocia: “The Powers & faculties of the Human Mind are the Engines we work with in the Mine of Truth. These Engines are liable to disorder themselves and till we understand the Nature and Use the natural State the disorders and Remedies of them; we shall never be able to do any great Execution with them” (MS 1/1/3 “The Aberdeen Philosophical Society”, Discourses 2 & 3, en *IHM*, p. 285).

se puede decir sin ella, y cualquier proposición puede ser expresada igual de bien sin la palabra “verdadero”. Acepto esta posición en un sentido, pero no en otro. Estoy de acuerdo en que podemos decir que existe un deseo natural por la verdad sin usar la palabra “verdadero”. Podemos decir que el deseo natural por la verdad es el deseo natural de tener respondidas nuestras preguntas. Queremos conocer quién o qué es algo, o si algo es el caso o cómo funciona. Cuando digo que hay un deseo natural por la verdad quiero decir al menos tanto como esto: es natural hacer preguntas y querer respuestas a las mismas. No queremos, en cambio, unas respuestas cualesquiera que nos hagan sentir que hemos satisfecho el deseo. Queremos las respuestas *correctas*<sup>841</sup>.

Es esta misma idea la que podemos encontrar en Reid. Reid observa la tendencia inevitable (se verá en el siguiente capítulo que esto contiene un aspecto más fuerte que el de mera disposición) a buscar una explicación. La mente es naturalmente inquisitiva:

[L]a mente comienza muy temprano a anhelar principios que le puedan dirigir en el ejercicio de sus poderes<sup>842</sup>.

Y toda la ciencia está basada en esta tendencia natural:

Un ávido deseo de descubrir conexiones entre las cosas y una natural, original e inexplicable propensión a creer que las conexiones que hemos observado en el pasado, continuarán en el futuro por venir<sup>843</sup>.

Resulta violento no juzgar, al igual que mentir resulta violento, tal como dijo en la explicación del *principio de veracidad*, en el *Inquiry*,

---

<sup>841</sup> *Epistemic Authority*, p. 34.

<sup>842</sup> *IHM*, II, ix, p. 40.

<sup>843</sup> *IHM*, II, ix, p. 41. El concepto de deseo natural por la verdad puede ser un posible puente entre la línea epistemológica Reid-Zagzebski y las filosofías morales y la jurisprudencia basadas en la teoría de los “bienes básicos”, como la línea G. Grisez-J. Finnis. Véase J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 2ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 24-34, para una descripción de la existencia de bienes básicos descritos por primeros principios (Finnis se hace eco del adjetivo medieval “communissima” para referirse a su generalidad) evidentes en sí mismos, accesibles a los que llegan a la edad de la razón y no sólo a los filósofos.

porque el ser humano persigue distinguir la verdad del error, y localizar el error para ajustarse a la verdad. Tener una capacidad y ejercerla en su sentido natural es la tendencia humana: en el caso de la percepción o la memoria es dar por verdadero lo visto y recordado, en el caso del lenguaje es contar lo verdadero. El ser humano busca continuamente ajustarse a la realidad: anhela principios, tiene un ávido deseo de descubrir conexiones y usa el lenguaje de modo no violento (mendaz) para contar lo que pasa. Todo el proceso educativo está basado en este principio, en el ajuste de las disposiciones naturales para que estén lo suficientemente afinadas o compensadas para adecuarse a la realidad. Quizás ajustarse o adecuarse a la realidad sean expresiones extrañas al lenguaje reidiano, pero se puede decir lo mismo con los conceptos reidianos: que la mente pase naturalmente del signo a lo significado, que no se quede en el signo. Es por esto que el signo va siempre acompañado por la creencia en lo significado, tal como deja claro en el *Inquiry*<sup>844</sup>.

---

<sup>844</sup> El *amor a la verdad* en Reid, la tendencia natural a la verdad, no sería, pues —en línea con lo que se ha dicho respecto del testimonio, esto es que el *principio de veracidad* no es una predisposición a ser sinceros *añadida* a la competencia lingüística— una virtud *añadida* a nuestras capacidades, una disposición natural o bien un hábito más que se suma a nuestro repertorio de capacidades, sino que sería la disposición básica a ejercer continuamente nuestras capacidades, a no parar mientes en ellas y suspender el juicio (la violenta pose escéptica) sino a adecuarme al objeto propio de ellas, las cosas. Amar la verdad no es un supuesto amor o deseo de un objeto especial y distinto, como si, en el mejor de los casos, uno amara la preferencias sinceras (como hablante u oyente) frente a las mendaces; o como si, en el peor de los casos, uno pudiera tener un deseo irresistible hacia una de los dos fregeanos valores de verdad en que consiste la referencia de una proposición. Si para Reid la verdad es “the natural issue of the mind” (*IHM*, VI, xxiv, p. 193), el deseo natural de verdad es de hecho, de modo indistinguible en la realidad, la natural e inevitable propensión (o algo más fuerte) a ejercer mis facultades epistémicas. Reid, de todos modos, pertenece a la tradición en que sí tiene sentido, en un caso o en un sentido especial, hablar de *amor a la verdad* como amor a un objeto concreto. Como ha dicho Geach, sí tiene sentido decir que hay una “única Cosa que es Verdad, hacia la que todas las verdades pensadas y pronunciadas se orientan, por muy modesto que sea el asunto”, pues “Dios debe concebirse como constituyendo toda la verdad: la verdad necesaria por su naturaleza, la verdad contingente por su voluntad operativa o permisiva”, y por tanto

Y esto es lo que queda claro en esta descripción fuera del elenco de los *primeros principios de las verdades contingentes* del principio séptimo. El ser humano tiende naturalmente a la verdad, la busca, y por tanto es violento no ejercer el juicio, no formarnos creencias, quedarnos en los signos de las cosas, y no pasar a lo significado, y de la misma forma el ser humano tiende naturalmente a la verdad, a significar lo creído —contar lo verdadero— y a interpretar lo significado como verdadero —creer a los demás<sup>845</sup>. La norma epistémica básica y natural es la verdad.

Esto queda aún más claro si examinamos las condiciones en las que se puede argumentar en favor de los primeros principios que Reid elabora justo después de la descripción preliminar del principio séptimo. Reid distingue tres ventajas de las que dispone un ser humano para argumentar acerca de los primeros principios, frente a la desventaja de no poder apelar a ellos cuando se razona sobre cuestiones de un nivel epistémico inferior. Estas ventajas son: 1) que acerca de los primeros principios todo hombre es un juez competente; 2) que las opiniones que contradicen un primer principio no son sólo falsas sino absurdas (y por

---

“Si Dios es Verdad y nosotros podemos reconocer un mensaje como suyo, entonces este nos ordenará nuestra absoluta confianza: *nada es más verdadero que esta Palabra de Verdad*”. (*Truth and Hope*, pp. 77-78, la cita final del propio Geach se corresponde en inglés con la traducción, algo lejana al sentido literal, del himno *Adoro Te Devote* que realizó el poeta G. M. Hopkins, S. J.: “What God's Son has told me, take for truth I do / *Truth Himself speaks truly or there's nothing true*”). Lo interesante es el vínculo que Geach establece entre Verdad y confianza, algo que Reid no sólo no da por supuesto, sino que repite constantemente: Dios no engaña: no lo hace a través de la naturaleza ni a través de las dotaciones que ha proporcionado a las criaturas.

<sup>845</sup> Y es por esta razón por la que, aunque Reid distinga entre comprender una proposición —mediante la simple aprehensión— y asentir a ella —mediante el juicio— sólo cuando el sujeto tiene evidencias *a contrario* —un significado alternativo al propuesto por lo oído, una ruta alternativa a la referencia— lo primero no lleva a lo segundo. No sólo operativamente (véase *supra*, cap. VI, n. 69), en el acto de habla o en el nivel pragmático, pues por lo general el oyente no se pone a hacer una estimación si la norma seguida para la aserción es la verdad (como se ha señalado en capítulo VI) sino que esto tiene un fundamento epistémico, la tendencia inevitable al juicio, a no dejar sin ejercer la facultad de juzgar, a ir del sentido a la referencia.

tanto el ridículo es un arma defensiva que nos proporciona la naturaleza); y, 3) que aunque los primeros principios no admiten prueba directa o apodíctica, sí hay formas de razonar que nos ayudan a discriminar entre ellos: el argumento *ad hominem*, la prueba *ad absurdum*, el “consentimiento de las edades y naciones”, y, finalmente, el hecho de que un tipo de juicio aunque admita razonamiento sobre él, sea tan básico y aparezca tan temprano en la mente humana que no pueda explicarse por efecto de la educación o el razonamiento. Pues bien, Reid, en la primera de estas ventajas reconoce que unos pocos basándose en la autoridad o en la pericia son capaces de imponerse al sentir común, aún en cuestiones que caen dentro del sentido común. Y a este respecto cita el pirronismo (“the ancient sceptical system”) como ejemplo:

Ese sistema, del cual se considera padre a Pirrón, fue sostenido, a través de la historia, por filósofos muy capaces y agudos, que les enseñaron a los hombres a no creer nada en absoluto, y que estimaron que la cumbre de la sabiduría humana era retirar el asentimiento a cualquier proposición<sup>846</sup>.

Para Reid esto es precisamente un “insulto al sentido común del género humano”, tanto que por eso esta filosofía no sobrevivió, un futuro que Reid augura al “escepticismo moderno” de Hume que lleva a sus últimas consecuencias los principios de la filosofía moderna, principios que este último,

Ha mostrado que socavan todo conocimiento, y, en último lugar se socavan a sí mismos, y dejan la mente en un perfecto estado de suspensión [suspense]<sup>847</sup>.

Y esta misma afirmación es la que se encuentra en el párrafo dedicado al escepticismo de la descripción del principio séptimo dentro de la enumeración de los *primeros principios de las verdades contingentes*:

---

<sup>846</sup> *EIP*, VI, iv, p. 461.

<sup>847</sup> *EIP*, VI, iv, p. 462.

Si un escéptico quisiera construir su escepticismo sobre este fundamento, que nuestros poderes de razonamiento y nuestro juicio son falaces en su naturaleza, o tomara la resolución de al menos retirar el asentimiento hasta que se prueben que no lo son, sería imposible derribarlo de su fuerte posición mediante un argumento, e incluso se le debería dejar tan contento con su escepticismo<sup>848</sup>.

Queda así todavía más claro que es un rechazo a la suspensión completa del juicio lo que está detrás del principio séptimo. Nadie puede dejar de juzgar, nadie puede dejar de distinguir entre verdad y error, porque la mente humana está en continua búsqueda de ajuste con la realidad. Esto no significa que el ser humano no pueda suspender el juicio, por supuesto que sí, pero sólo cuando no posee la suficiente evidencia, cuando el signo de la verdad no se presenta<sup>849</sup>. Esto es lo que quiere decir en la descripción del principio séptimo que el ser humano no piensa que sus facultades sean falaces, no que en cualquier evidencia de la fiabilidad de una facultad concreta esté supuesto ya que *en general* no son falaces, sino que de hecho el ser humano está siempre dispuesto a ejercer su facultad, anhela saber cosas verdaderas<sup>850</sup>. La verdad es norma, regla, pauta, para toda su mente.

---

<sup>848</sup> *EIP*, VI, v, p. 480.

<sup>849</sup> “The judgment is carried along necessarily by the evidence, real or seeming, which appears to us at the time. But in propositions that are submitted to our judgment, there is this great difference; some are of such a nature that a man of ripe understanding may apprehend them distinctly, and perfectly understand their meaning without finding himself under any necessity of believing them to be true or false, probable or improbable. *The judgment remains in suspence* [sic], *until it is inclined to one side or another by reasons or arguments*” (*EIP*, VI, iv, p. 452, el énfasis es mío).

<sup>850</sup> Añade Zagzebski, dentro de sus consideraciones sobre el deseo natural por la verdad, que junto con este deseo presume que hay una creencia natural en que este deseo se puede satisfacer. La mayoría de nuestras creencias no proceden del ejercicio de nuestras capacidades reflexivas, y si sabemos que podemos conseguir la verdad, y lo hacemos a menudo, entonces es porque tenemos una confianza básica en la conexión entre nuestras facultades y la verdad. Esta argumentación de Zagzebski es muy similar al vínculo entre fiabilidad general de las facultades y amor a la verdad que se ha establecido en la interpretación de la presente investigación del principio



Si el principio séptimo está apuntando más hacia la tendencia humana a hacerse con la verdad, a la inescapable necesidad de juzgar, de distinguir cómo son las cosas, que a una supuesta actitud de confianza o un aval general de la fiabilidad de nuestras facultades, entonces no se puede construir la relación entre los primeros principios de la forma en que lo hacen las epistemologías de la autoconfianza. El sujeto epistémico no parte de una actitud de confianza hacia la fiabilidad, el éxito en su ejercicio, de sus capacidades. El sujeto epistémico parte de hacer juicios, a partir de diferentes capacidades, para hacerse con la verdad.

### 9.2.3. La confianza en los demás es básica

Abordados los dos aspectos señalados, por un lado, que Reid no piensa que algo por ser más general es más original, y, por otro, que la suspensión del juicio es violenta para la naturaleza humana, puede quedar más claro qué tiene en mente Reid en la descripción del principio séptimo, y contra quién lo enarbola, esto es, un escepticismo del tipo del de Descartes. Es contra el escepticismo de la suspensión del juicio contra el que Reid eleva el principio séptimo. Pero, Reid está apuntando mucho más allá, no sólo a un tipo más de escepticismo dentro del catálogo que Hume y él elaboran, pues como ha dicho Wolterstorff cuando Reid especifica qué es *the Way of Ideas* “lo que tiene en mente no es sólo un compromiso con el representacionalismo mental, sino con el fundacionalismo clásico”<sup>851</sup>. Es decir, es contra la

---

séptimo de Reid: desear la verdad y no tomar por poco fiables nuestras facultades son el mismo aspecto constitutivo de la naturaleza humana. Cfr. *Epistemic Authority*, p. 36.

<sup>851</sup> “Hume and Reid”, *The Monist* 70:4 (1987), p. 406, cit. por P. Helm, “Reid and ‘Reformed’ Epistemology”, en *Thomas Reid: Context, Influence, Significance*, ed. J. Houston (Edinburgh: Dunedin Academic Press, 2004), p. 103, que sostiene que Reid, justo al contrario de lo que piensa Wolterstorff, es un tipo de fundacionalista. Esto es difícil de ver, pues, como sugiere Kaufman, puede que haya más de un supuesto

pretensión de priorizar una facultad a expensas de otras, para encontrar un punto de apoyo definitivo y fundacional tal como pretende Descartes, contra lo que Reid está reaccionando, y como ha apuntado J. Shieber, es el solipsismo metodológico cartesiano lo que Reid tiene como diana a la hora de elaborar gran parte de su epistemología del testimonio<sup>852</sup>. Por tanto, no hay más razón para suspender el juicio con respecto a una facultad u operación de la mente que para otra. No dejamos de ejercer nuestras facultades, y aunque pueda pensarse en abstracto, de hecho no es así en los casos concretos<sup>853</sup>. Nuestras facultades están hechas para pasar del signo a lo significado, del indicio a lo indicado, es decir están hechas para formar creencias. La suspensión total de las creencias que proceden de una facultad no tiene justificación. No la tiene ni para la generalidad de las facultades ni para una facultad en concreto a expensas de las otras.

Dice Reid en la descripción del principio séptimo:

Esto, como quiera que sea, es cierto, que esta es la constitución de la mente humana: que la evidencia que discernimos fuerza el grado correspondiente de nuestro asentimiento<sup>854</sup>.

Es decir que tan pronto localizamos una evidencia, se sigue un determinado tipo o grado de asentimiento. No podemos tener una evidencia y no formarnos una creencia, al igual que no podemos notar un signo natural y no pasar a lo significado, porque la evidencia es signo

---

fundacionalista en el escepticismo al que ataca Reid (independientemente de si es cartesiano o no), véase *supra*, cap. V, nn. 52.

<sup>852</sup> J. Shieber “Reid on Cartesianism With Regard to Testimony: A Non-Reductionist Reappraisal”, *Reid Studies* 2:2 (1999), pp. 59. Esta finalidad dialéctica es la que explica la inclusión de diferentes niveles de generalidad y relación entre principios, y que despierta la inquietud del intérprete de Reid en torno al principio séptimo. Véase *infra*, n. 26.

<sup>853</sup> *EIP*, VI, v, p. 482.

<sup>854</sup> *EIP*, VI, v, p. 481.

de la verdad, y lo natural es pasar del signo a lo significado, como se ha dicho anteriormente al tratar la teoría de la evidencia de Reid.

En el mencionado capítulo vii, antes de estudiar a Locke, Reid trata de la postura epistemológica básica de Descartes. Descartes tendría razón en que es imposible dudar de las cosas de las que somos conscientes, por constitución, y en que esto es un primer principio, pero, según Reid, llevado por un espíritu opuesto al de Aristóteles suspendía el asentimiento a muchos otros primeros principios. La consecuencia es que, por tanto, cualquier cosa contingente, aparte de este principio debe ser probado mediante argumentos. “Este, dice Reid, puede ser considerado como el espíritu de la filosofía moderna”<sup>855</sup>, mientras que él, Reid, sostiene que no puede admitirse nada si no se admite la fiabilidad general de las facultades como primer principio. Y luego de analizar el mismo error en diferentes filósofos modernos, Reid pasa a decir que encuentra más consistencia en “los egoístas” (por solipsistas) y en Hume, que al menos mantienen no tener ningún tipo de creencia, que aquellos que quieren construir todo el sistema de las creencias sobre la base de un solo principio.

Ahora bien, lo mismo que no es legítimo suspender el juicio por completo y para todas las facultades, tampoco es suspender los que se obtienen por vía de las operaciones sociales de la mente. Y, siguiendo este razonamiento, la confianza en la operación social de la mente que está descrita en el principio décimo, el testimonio, no tiene por qué ser sustentada por una confianza en las propias facultades. Y si Reid fundamenta la confianza en los demás tanto en el principio décimo como en el undécimo —son los dos principios que de hecho describen en qué consiste la confianza en los demás—, entonces no tenemos más razones para confiar en nuestras propias capacidades que para confiar en los demás —y en las capacidades de los demás si es que, como se verá más adelante, confiar en alguien es una mera actitud inter-personal, algo menos que confiar en sus capacidades— pues ambas se nos dan por constitución.

---

<sup>855</sup> *EIP*, VI, vii, p. 516.

Esto es consistente —mantenerlo sería, de hecho, lo esperable— con el hecho defendido por Reid, y analizado en el capítulo VI, de que el testimonio, al ser una operación social de la mente no puede reducirse a la suma de operaciones solitarias. No pueden compartir el mismo tipo de confianza porque son tipos de operación diferentes.

Y, además, es consistente con el hecho de que, en el desarrollo del ser humano, en el proceso educativo, se dé antes, en cierto sentido, una confianza en los demás antes que en uno mismo o que en las propias capacidades. Por constitución tenemos lenguaje, el *lenguaje natural* y la capacidad de desarrollar el *lenguaje artificial*, y tener lenguaje significa confiar en los demás, pues no hay otra forma de adquirirlo: aprendemos el lenguaje porque tenemos una disposición a confiar en los demás —a que usarán uniformemente los mismos signos para significar las mismas causas, de lo que se deriva el *principio de veracidad*. Y por constitución se nos transmiten lingüísticamente un montón de creencias ajenas que pasan a formar parte —la mayor parte, de hecho, conforme a la *dependencia de largo alcance* que tenemos— de nuestro repertorio de creencias. La formación de nuestro repertorio de creencias supone ya que confiamos en nuestros “padres y tutores” antes de que podamos dar razón de nuestra creencia<sup>856</sup>.

La confianza en los demás, por tanto, es básica, y no puede construirse sobre el cimiento de una supuesta confianza en uno mismo o en la fiabilidad de las propias facultades, porque lo que el principio séptimo describe no es una supuesta confianza en la fiabilidad de las facultades de uno como tal, un instinto o una disposición añadida a la confianza que tenemos en cada facultad, sino el hecho de que no podemos prestarle confianza a nuestras capacidades por partes, como si hubiera algunas que tuvieran prioridad sobre otras, como si hubiera algunas que tuvieran un privilegio epistémico sobre otras.

De esta forma una descripción parcial del principio séptimo no sólo nos lleva a ver que el principio décimo no se fundamenta en él, sino que además un correcto entendimiento del principio séptimo nos

---

<sup>856</sup> Véase *supra*, cap. V.

lleva a ver que no puede ser así de ninguna manera. Y por tanto se puede comprobar cuán lejos está Reid del acento internalista y cartesiano de las epistemologías de la autoconfianza. La confianza en los demás no es algo que haya que construir, ni la justificación epistémica de nuestras creencias basadas en los demás tiene que depender a la larga de la confianza en nuestra propia capacidad epistémica. No procedemos de “dentro” a “afuera”, como en círculos de confianza. Nos fiamos tanto de que lo que pensamos es verdad como de lo que nos dicen, porque nos fiamos constitutivamente tanto de todas nuestras capacidades como de los demás.

Y esta es la razón profunda por la que Reid clasifica el testimonio como una operación social de la mente, absolutamente irreductible a una operación solitaria, porque tenemos “poderes sociales intelectuales, tanto como afectos sociales”<sup>857</sup>. Y nuestros “poderes sociales intelectuales” no son una versión extendida, una aplicación, ni mucho menos una capacidad fundamentada, en nuestras capacidades intelectuales de índole “solitaria”. Nuestra dependencia de los demás para la construcción de nuestro repertorio de creencias no es razonable porque se derive de la razonabilidad que tiene de suyo la capacidad que yo tengo para formar por mí mismo mis creencias. Nuestra dependencia de los demás para formar creencias es básica y tiene su propia garantía<sup>858</sup>.

---

<sup>857</sup> *EIP*, I, viii, p. 69. Véase *supra*.

<sup>858</sup> Teniendo en cuenta esto puede verse que nada podía estar más lejos de Reid y de diferentes representantes de la Ilustración Escocesa que la construcción de la confianza en los demás a partir de la confianza en sí mismo, propio de las epistemologías de la autoconfianza. Derivar la confianza en los demás de la confianza que uno tiene en uno mismo —que se traduce aquí como derivar una operación social de la mente de las operaciones individuales de la mente— es paralelo al proyecto de construir o fundar el amor a los demás a partir del amor a sí mismo. Véase *supra*, cap. VI, n. 9.

Desde este punto de vista Reid es un externalista según la clasificación contemporánea<sup>859</sup>. Para Reid el control autónomo de las condiciones de justificación no es condición necesaria —aunque sí puede ser suficiente, ya avanzado el proceso educativo— para que se dé el conocimiento. La persona educada, la persona ilustrada, es capaz de articular los principios del sentido común, estos —en cuanto razones— pueden justificar sus creencias, al modo en que justificamos una creencia mediante una creencia disposicional, o al modo en que interpretando un papel proposicional estricto construimos un argumento. Para Reid este no es el caso de los niños, ni cuando perciben ni cuando se creen lo que les cuentan los adultos, pero esto no es ninguna falta de racionalidad, antes al contrario, es como de hecho, naturalmente, se desarrolla la racionalidad, a partir de las disposiciones naturales básicas, los principios en su papel disposicional. En esto

---

<sup>859</sup> Específicamente externalista con respecto a la justificación. No es tan claro que el par más ancho externalismo/internalismo con respecto al conocimiento como tal — más a estas alturas de la diversidad de posturas que se sitúan en el amplio espectro entre una posición y otra— sea de utilidad para comprender la epistemología reidiana. R. Van Woudenberg ha elaborado un estudio de los diferentes elementos externalistas e internalistas que se pueden encontrar en la epistemología reidiana: “Thomas Reid Between Externalism and Internalism”, *Journal of the History of Philosophy* 51:1 (2013), pp. 75-92. En la que puede observarse la actual tendencia a reducir las tres posibles distinciones entre externalismo e internalismo que atañen a la epistemología; viz. externalismo vs. internalismo con respecto al conocimiento, externalismo vs. internalismo con respecto a la justificación, y externalismo vs. internalismo semántico. La primera y la segunda terminan también confundándose a la hora de estudiar a Reid: lo que interesa no es tanto si hay alguna condición que el conocimiento deba satisfacer que no sea necesariamente accesible al punto de vista de la primera persona, pues es difícil encontrar alguien que se sitúe del todo en uno de los contrarios, el internalismo puro. Lo interesante es saber si la condición que conecta creencia y verdad, mediante un elemento de justificación (en Reid la evidencia, bajo su propia concepción semántica) está compuesta o no del todo por elementos internos. En cuanto a la tercera distinción, cabe decir que atañe, pero no cae dentro, en sentido estricto, del estudio de las condiciones para que se dé conocimiento. Puede aventurarse que Reid tiene cierto matiz externalista al respecto, como se ha adelantado, y que esto sí que está relacionado con su epistemología del testimonio, véase *supra*, n. 55.

percepción y testimonio son análogos. Las creencias que formamos a través de una fuente y otra están más que garantizadas.

### **9.3. La relación entre el principio décimo y el noveno: la fiabilidad del testimonio no está basada en una confianza no doxástica**

Otra variante para encontrar un fundamento a la credulidad básica descrita en el principio décimo la proporciona Audi<sup>860</sup>. Como se ha mencionado en el capítulo VII, para Audi el fundamento de la credulidad no lo proporciona la naturaleza de los *signos artificiales*, sino la de los *signos naturales*, y, por tanto, la base del principio décimo sería el principio noveno, que establece la fiabilidad de los *signos naturales*:

Yo tomo como otro primer principio que ciertos aspectos del semblante, sonidos de la voz y gestos del cuerpo, indican ciertos pensamientos y disposiciones de la mente<sup>861</sup>.

Audi dice que se puede suponer que Reid piensa que estos signos acompañan al testimonio de modo característico, indicando que el hablante cree lo que está atestiguando. Sería la presencia de estos signos lo que legitima al oyente para pasar a creer al hablante y a creer lo que el hablante cree.

Es importante examinar esta interpretación, ya que, si el principio décimo dependiera del principio noveno, es decir si la garantía del testimonio estuviera basada en la índole de los *signos naturales*, de la forma en que indica Audi, entonces la credulidad no obtendría su legitimidad tanto de la naturaleza de la aserción, como de la confianza que pudiera generarse por la presencia de signos de fiabilidad. Es decir, que si la credulidad no está justificada por cómo es un *signo artificial* sino por cómo es un *signo natural*, sería la generación de una *actitud pre-reflexiva de confianza* lo que a uno le justificaría en último lugar en

---

<sup>860</sup> “Testimony, Credulity and Veracity”, pp. 34-36.

<sup>861</sup> *EIP*, VI, v, p. 484.

creerse un testimonio o no. La interpretación de Audi aproximaría así a Reid a las posiciones contemporáneas que tasan la confianza como una actitud no doxástica, a partir de las cual, en último lugar, puede fundarse el testimonio<sup>862</sup>. Tendríamos una intuición de la fiabilidad del hablante, desarrollaríamos una actitud de confianza sin basarnos en una creencia acerca de la fiabilidad del hablante, y, de este modo, que tampoco tiene que ser inferencial, pasaríamos con naturalidad y justificadamente a creer lo que dice el hablante.

Como se ha dicho en el capítulo VII Reid podría tener cierta sintonía con la concepción no doxástica del concepto de confianza. Si se estudia el fenómeno del testimonio en términos de confianza, está claro que Hume defendería una noción doxástica, no así Reid. Es más, Reid no tiene claro que el niño tenga creencias desde un principio, y parece estimar más bien que el juicio se desarrolla paulatinamente. Los *signos naturales* son los signos que el niño aprende primero —de hecho para Reid son necesarios tanto ontogenética como filogenéticamente para el desarrollo de los *signos artificiales*<sup>863</sup>. El *signo natural* daría un indicio de la fiabilidad del testigo, nos llevaría a formar una confianza que formaría la base de la credulidad. De esta forma la creencia en el oyente nunca tendría por qué estar formada necesariamente por una inferencia.

---

<sup>862</sup> La teoría de la confianza como actitud mental o disposición no doxástica, puede remontarse a Holton “Deciding to Trust, Coming to Believe”, y recientemente ha sido sostenida por Faulkner “A Genealogy of Trust”, *Episteme* 4:3 (2007), pp. 305-321. Zagzebski mantiene una posición más cautelosa, pues, aunque reconoce —en la estela de Reid— niveles más y menos reflexivos de confianza, no deja de reconocer, como ya se ha dicho, la imbricación de componentes epistémicos, afectivos y conductuales en la actitud de confianza, todos presentes al menos en los casos estándar, cfr. *Epistemic Authority*, p. 37 y ss.

<sup>863</sup> Cfr. *IHM*, IV, ii, pp. 50-51 y V, iii, pp. 59-60, y *supra*, cap. III, para la relación entre *signos naturales* y *artificiales*; para la opinión de Reid de que en determinada fase temprana no se le puedan atribuir creencias, como tales, al niño, véase *infra*, cap. XI.



Reid podría ser así un predecesor de la que se ha denominado la *visión interpersonal del testimonio*, una familia de posiciones en epistemología del testimonio que suelen sostener, de un modo u otro, dos tesis: a) que el hecho central que se debe tener en cuenta a la hora de buscar las garantías para el testimonio como procedimiento epistémico está en la índole de la relación interpersonal entre hablante y oyente; b) que el tipo de garantía que proporciona un testimonio es de naturaleza no evidencial, y por esto no inferencial. El tipo de relación interpersonal determina el tipo de garantía no evidencial, como por ejemplo la garantía que le concede el niño a lo que su padre le ha contado. Independientemente de los problemas que de suyo podría presentar esta postura<sup>864</sup>, no parece, sin embargo, que Reid pueda ser un antecedente de esta familia de posturas epistemológicas.

En el capítulo VII se concluyó, por una parte, que Reid mantiene una postura evidencialista del testimonio, y esto le aleja de la *visión interpersonal del testimonio*. También se estudió, por otra parte, a propósito de la postura de Audi, que caracterizar la fiabilidad que de suyo tiene el testimonio para el sujeto como instintiva pero no constitutiva resultaría inconsistente con considerar el *lenguaje natural*, tal como está expresado en el principio noveno, como la base *natural* de la credulidad<sup>865</sup>. Ambas capacidades humanas comparten la característica de ser desarrolladas en el tiempo, y según el criterio de Audi entonces no debería ser ninguna constitutiva, tal como lo es la percepción, por ejemplo. Esta inconsistencia queda mejor reflejada si

---

<sup>864</sup> Véase *supra*, cap. VII, n. 38.

<sup>865</sup> Como dice en el pasaje ya citado: “En este caso es fácil ver cómo él ha podido considerar tan natural el tipo de credulidad que le permite a uno formar creencias basadas en el testimonio de modo *no inferencial* y o bien sin hacer un escrutinio de la insinceridad o bien sin buscar alguna premisa para apoyar lo que es atestiguado”, “Testimony, Credulity and Veracity”, p. 35 (el énfasis es mío). Audi quiere señalar el hecho de que la creencia testimonial se origina de modo *no inferencial*, con correcto criterio reidiano, pero la busca en algún aspecto epistémico donde no se dé *mediación*, en un elemento natural u original, que tenga autoridad propia, constitutiva, y donde no sólo se nos dé la creencia de modo *directo*, sino inmediatamente.

localizamos ambas capacidades dentro de los *primeros principios de las verdades contingentes*. La primera se corresponde con, y está descrita en, el principio décimo; la segunda se corresponde con, y está descrita en, el principio noveno. Audi sostendría, por tanto, que el principio décimo describe algo instintivo, pero no constitutivo, mientras que el principio noveno describe ambas cosas, en línea con su idea de que la confianza en el testimonio es instintiva pero no constitutiva<sup>866</sup>, idea que se analizó en el capítulo VII.

Independientemente de esta inconsistencia, esto le permite a Audi explicar la condición no inferencial de la credulidad reidiana:

Nosotros a veces podemos “ver que” una persona cree que otra es culpable de una ofensa, “sentir” o intuir las creencias prejuiciosas que hay tras una propuesta, y cosas así. De acuerdo, nosotros vemos lo que una persona cree *al oír* lo que esta persona dice o mediante otra indicación, pero nosotros también vemos (o conocemos, dicho de otra manera) a las personas mismas al ver (o percibir, dicho de otra manera) su comportamiento o apariencia física. En ningún caso la inferencia es necesaria. De la posibilidad de que las apariencias pueden engañarnos, no debemos inferir —y ciertamente los filósofos del sentido común no inferirán— que nosotros nunca estamos de manera no inferencial familiarizados con lo que estas manifiestan<sup>867</sup>.

Según esto, el carácter no inferencial e inmediato de la credulidad viene dada por los *signos naturales*. En concreto, por la segunda clase de *signos naturales* que Reid había distinguido en el *Inquiry*, los gestos humanos naturales. El problema es que Reid ha puesto el carácter no inferencial de la credulidad sobre el fundamento de dos niveles del fenómeno del lenguaje, como se ha dicho: seguir en el nivel de la intención comunicativa lo que se da en el nivel de la competencia lingüística, que un significado siga con regularidad a un signo. Y de la misma forma que los signos lingüísticos deben ser regularmente usados para significar lo mismo, la aserción debe ser regularmente usada para

---

<sup>866</sup> “Testimony, Credulity and Veracity”, pp. 33-34.

<sup>867</sup> “Testimony, Credulity and Veracity”, p. 35.

indicar un pensamiento que se tiene por verdadero. Tal como se ha mostrado en el capítulo VII Reid basa la fiabilidad en el hecho de que la verdad es norma *de la aserción*, no *de los gestos humanos naturales*. Y es por tanto la naturaleza de los *signos artificiales*, no de los *signos naturales*, lo que explica el mecanismo de la credulidad.

Reid no tiene, de hecho, ningún problema en aceptar que los testimonios se evalúan a la luz de signos que van más allá de la aserción. De hecho, educarse, madurar, regular el *principio de credulidad*, consiste en esto. Y, el propio Reid, al dar ejemplos de aspectos que nos ayudan a justificar con más precisión la fiabilidad de un testigo<sup>868</sup> menciona *signos naturales*, como por ejemplo, los que indican el carácter de un testigo. Sólo que estos signos son de la primera clase de *signos naturales*, aquellos que significan naturalmente, pero cuyo significado se aprende mediante la experiencia, es decir los propiamente aprendidos mediante la inducción, y no los de la segunda clase, los signos del *lenguaje natural*, que son a los que se refiere el principio noveno y Audi.

Y, asimismo, Reid no tendría ningún problema, podemos suponer, en aceptar que también en la evaluación de un testimonio participan los *signos naturales* de la segunda clase, puesto que entender la intención comunicativa del hablante se hace también teniendo en cuenta el *lenguaje natural*, que siempre está haciendo posible el *lenguaje artificial*. Reid deja claro en el *Inquiry* que los *signos artificiales* significan por un acuerdo o convención, mientras que los signos del *lenguaje natural* no. Sólo que los primeros son sólo posibles para seres que ya tengan los segundos<sup>869</sup>. Es más, como se ha señalado

---

<sup>868</sup> Los proporciona en dos ocasiones: en *IHM*, VI, xxiv, p. 195, en su descripción de un estadio más evolucionado dentro del proceso educativo, cuando hemos aprendido a acudir a más fuentes para justificar una creencia testimonial; y en *EIP*, VII, iii, p. 558, dentro de su teoría de la evidencia y el razonamiento probable. Todas las características que Reid proporciona para ejemplificar evidencias no testimoniales que avalan un testimonio son similares a las que Hume proporciona en la sección 10 del *Enquiry*.

<sup>869</sup> *IHM*, IV, ii, p. 51.

anteriormente, en la crítica de la presente investigación a la concepción de Audi de la confianza en el testimonio como no constitutiva, Reid piensa que los *signos artificiales* perfeccionan a los *signos naturales*, haciendo que podamos expresar cosas más allá de las que podemos con los gestos humanos naturales. Pero más allá de las relaciones originales entre los dos tipos de signos queda por ver cuál es su relación actual, una vez que el *lenguaje artificial* está en uso.

Y la relación es que el *lenguaje natural* dota de *fuerza expresiva* al *lenguaje artificial*<sup>870</sup>, fuerza sin la cual el lenguaje no podría remover otras capacidades más allá del entendimiento:

Los signos artificiales significan, pero no expresan. Ellos hablan al entendimiento, como podrían hacerlo los caracteres algebraicos, pero las pasiones, los afectos, y la voluntad no los oyen: estos continúan dormidos e inactivos hasta que les hablamos en el lenguaje de la naturaleza, hasta que ellos son todo atención y obediencia<sup>871</sup>.

Pero precisamente por esto podemos ver que lo que el lenguaje natural concede es fuerza, no *sentido*, o significado, con el término que se ha venido empleando para seguir consistentemente la aplicación de la teoría reidiana del signo. Obviamente son necesarios para catalogar tal acto de habla como una aserción y no como una orden (que hable al entendimiento y no a la voluntad, siguiendo la sinécdoque de Reid en este último pasaje), pero el signo que al oyente le lleva a captar lo significado, y que si es empleado por el hablante siguiendo el tipo de regularidad que consiste en decir lo que piensa —en lo que consiste la veracidad—, es el *signo artificial*, la misma aserción, para cuyo ejercicio —emisión e interpretación— se sigue la verdad como norma.

La creencia del oyente se da, por defecto, una vez que se comprende el sentido de la proposición expresada en la aserción del hablante. Captar la creencia del hablante es adoptarla, según el esquema

---

<sup>870</sup> Véase *supra*, cap. IV, n. 18 y cap. VI, n. 63.

<sup>871</sup> *IHM*, IV, ii, p. 53.

por defecto que Reid establece, porque en Reid el paso del signo a lo significado siempre va acompañado de una concepción de lo significado y de una creencia en la existencia de lo significado. De este modo aquellas cosas que recibe el oyente “producen el conocimiento y la creencia en las cosas significadas”<sup>872</sup>. Y esto se da mediante el uso del lenguaje hablado, de los *signos artificiales*, de aquellos signos cuyo significado no es natural.

Es por tanto la naturaleza de la aserción, del *lenguaje artificial* como tal, lo que permite que la expresión de las creencias de un hablante en un acto testimonial haga captar al oyente lo indicado por el hablante —tanto el sentido como la referencia, tanto la comprensión de la expresión como la adopción de la creencia expresada como creencia verdadera— sin que haga falta un proceso inferencial. Reid pone a corresponder el *principio de credulidad* con el de *veracidad*, porque por muchos signos naturales que se lleguen a interpretar sólo es posible la credulidad si la veracidad es la disposición por defecto, si la verdad es la norma. Sólo sería razonable pensar que la balanza está más inclinada del lado de la creencia, si la expresión de las creencias está más inclinada del lado de la verdad, tal como se vio en el análisis del *Inquiry*. El lenguaje es un signo por derecho propio, proporciona de modo inmediato lo significado, no porque en su ejercicio se haga uso, además, de los *signos naturales*.

Ahora bien, Audi parece querer decir algo más que el hecho de que el principio noveno manifiesta que el proceso de formación de la creencia testimonial no tiene por qué ser inferencial. Como él dice, son los *signos naturales* los que nos dan una indicación de la *veracidad* del hablante, y por tanto no harían necesario un escrutinio sobre su veracidad<sup>873</sup>. Es decir, Audi está pensando en que la legitimidad del oyente al creer al hablante viene por signos de su *veracidad*, que son *signos naturales*, y estos, además de indicar *directamente* —no inferencialmente— significan *inmediatamente*, sin mediación de nada.

---

<sup>872</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 192.

<sup>873</sup> “Testimony, Credulity, and Veracity”, p. 35.

Parece que es la necesaria mediación del hablante y su creencia lo que lleva a Audi a adoptar la medida cautelara de apoyar la credulidad en los *signos naturales*. Esta posición más fuerte sería más coherente con Reid. Los *signos naturales* son signos, e interpretar un signo es para Reid tanto formarse una concepción de lo significado como emitir un juicio sobre la existencia de lo significado, la creencia en lo significado. Y los signos que componen la segunda clase de *signos naturales* no son menos signos que los de la primera clase o la tercera clase.

Sería, por tanto, el principio noveno el que, en ausencia de poder aplicar un principio de inferencia como el séptimo, al modo de los autores anteriormente comentados, se podría corresponder con el décimo para dotarle de legitimidad en su aplicación. Pero como se ha visto, sólo un principio que asegure que el lenguaje es empleado regularmente conforme a su fin natural, expresar “nuestros sentimientos reales”<sup>874</sup> y “comunicar a otros sus pensamientos e intenciones, sus propósitos y deseos”<sup>875</sup>, y que por tanto haga que la *mediación* de la creencia del hablante no sea mayor problema puede servir para producir “el conocimiento y la creencia en las cosas significadas”<sup>876</sup>, es decir que haga corresponder regularmente al signo y a lo significado, podría ser un principio válido. Y este principio sería la versión en los *Essays* de lo que Reid en el *Inquiry* describe como el *principio de veracidad*<sup>877</sup>.

---

<sup>874</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193.

<sup>875</sup> *IHM*, IV, ii, p. 51.

<sup>876</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 192.

<sup>877</sup> Una parte de la motivación de Audi es que considera que el testimonio no es básico en el mismo sentido que la percepción, la conciencia y la memoria, que lo son “en parte, porque en estos casos normalmente no confiamos en la autoridad de otro”, “Testimony, Credulity and Veracity”, p. 35. Esta afirmación, como se ha visto en el capítulo VII, supone pasar por alto que el testimonio es una operación social de la mente, incomparable en este sentido a la percepción, la conciencia y la memoria, y, por tanto, cuenta con la complejidad de la mente ajena, pero no por ello deja de ser básica, parte de la dotación natural de los seres humanos. A menos que por “básico” Audi entienda una facultad que sea enteramente independiente de otra facultad (como así parece, cfr. p. 38, aunque no queda claro qué significa que el testimonio sea una

Se ha encontrado un aspecto del *principio de veracidad* en el principio undécimo, donde puede verse que Reid está pensando en la veracidad como un caso de regularidad de la conducta humana —no de la naturaleza, sino de la conducta humana—, y que otro aspecto del *principio de veracidad*, precisamente esta conexión con la verdad está muy presente en el principio séptimo, no como un meta-principio, sino como un principio concreto sobre una disposición original de la naturaleza humana, la tendencia a la verdad.

La investigación sobre los principios del sentido común, y dónde quedan y cómo las disposiciones básicas de la mente humana detectadas en el *Inquiry* como el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*, nos devuelve una imagen más precisa de estos como principios originales, así como una explicación más detallada de por qué la operación *sui generis*, social, del testimonio no puede explicarse a base de descomponerla en otro tipo de operaciones epistémicas.

En el capítulo anterior se vio que los primeros principios del testimonio son, del mismo tipo que los principios del sentido común, constitutivos, básicos y constitutivamente garantizados, tanto natural como racionalmente, sin que por ello sean ni automatismos irracionales ni ningún tipo de supuestos *a priori*. Están enraizados, al igual que el resto de primeros principios, en la índole semántica de nuestra forma de conocer, que poseemos por naturaleza, y es por esto mismo por lo que juegan el papel de nivel básico de la racionalidad.

---

fuentes de conocimiento básico pero ella misma no sea básica) en cuyo caso la percepción o la memoria tampoco lo serían (pues la primera depende del juicio, además de las sensaciones para poder ejercerse, y la segunda además de la propia percepción también del juicio); o entienda una facultad enteramente interna, en cuyo caso “básico” es sinónimo de “operación solitaria de la mente”. En esto Reid no estaría de acuerdo, pues el testimonio es irreductible a las operaciones solitarias, pero desde luego es constitutivo de la naturaleza humana. Es más, es precisamente este hecho, el hecho de que no hay analogía entre los sentidos y el testimonio en este aspecto, en el que Reid fundamenta que la evidencia del testimonio es irreductible, en el pasaje, ya citado de *EIP*, II, xx, p. 231: la evidencia del testimonio no puede reducirse a la de los sentidos, ni viceversa, pues en el caso de los sentidos no existe “la autoridad de la persona que testifica”.

La fiabilidad del testimonio pertenece, por tanto, al mismo rango que principios como el *inductivo*, dentro de los *primeros principios de las verdades contingentes*, tan poco necesitados de justificación como los *primeros principios de las verdades necesarias*, pues son estos los que, en último lugar, garantizan la racionalidad de nuestros juicios. Son disposiciones básicas, en concreto el tipo de disposición que genera creencias de suyo fiables y que puede llegar a generar también una creencia disposicional sobre la fiabilidad de una facultad, creencias instintivas que soportan todo el edificio del conocimiento, lo hacen posible, y, por ende, de la vida social de los seres racionales. Estas creencias pueden asimismo articularse como principios de naturaleza proposicional que justifican una creencia en un argumento. Ambos papeles, el epistemológico y el lógico, el disposicional y el proposicional, son interpretados por cada principio. El conjunto de todos ellos, el sentido común, compone el nivel básico de la racionalidad humana. De hecho, el *principio de credulidad* aparece como uno de los principios del sentido común de modo explícito en los *Essays* como el principio décimo dentro del listado de los *primeros principios de las verdades contingentes*.

La fiabilidad por defecto del testimonio humano pertenece por tanto a la racionalidad básica de los seres humanos. Fiarnos de lo que nos cuentan está justificado —estamos justificados en fiarnos— porque es un procedimiento constitutivo, básico de la racionalidad humana, y de suyo fiable. Es del tipo de cosas que proporcionan garantía, no de las que necesitan garantía. Preguntar por cómo garantizamos una creencia testimonial concreta sí tiene sentido, pero no cómo garantizamos la totalidad, el propio procedimiento testimonial. Esto sería pensar al margen del sentido común, y, por lo tanto, un mal ejercicio de la racionalidad.

Y en este capítulo se ha visto que si bien tratar de justificar inductivamente el testimonio —hacer depender el principio décimo de los *primeros principios de las verdades contingentes* del duodécimo, en el contexto de los *Essays*— es no dar por garantizado de suyo un primer principio —y problemático, tal como se ha estudiado en el análisis del



*Inquiry*— no lo es menos hacerlo depender de otros principios, el séptimo o el noveno. El principio décimo es un primer principio o principio original en sentido reidiano estricto. La fiabilidad del testimonio ni depende de un supuesto meta-principio sobre la fiabilidad general de las facultades ni depende de una actitud que disparen los *signos naturales*. Reid en los *Essays* sigue pensando que la credulidad es básica, que no depende de la detección previa de la fiabilidad de nada ni de otra cosa que no sea el elemento propio del testimonio: el lenguaje.

Nuestra dependencia de los demás para la construcción de nuestro repertorio de creencias no es razonable porque se derive de la razonabilidad que tiene de suyo la capacidad que yo tengo para formar por mí mismo mis creencias, ni tampoco porque se derive de la evidencia extra-lingüística de los *signos naturales*. Es un procedimiento básico irreductible que tiene su propia legitimidad, y es por esto que el procedimiento testimonial es una operación social de la mente.

Si esto es así, entonces el principio de veracidad debe figurar también entre los *primeros principios de las verdades contingentes*, en sus dos aspectos, ambos indicativos de que la verdad es norma de la aserción. El aspecto normativo, la regularidad en el uso de los *signos artificiales*, que constituye el lenguaje, y el aspecto de vinculación conceptual a la verdad de nuestras capacidades epistémicas. Este principio descrito en el *Inquiry* —y que se comprobó que debe estar operativo tanto en el hablante como en el oyente— lo encontramos, en su primer aspecto, en el principio undécimo, el que gobierna la expectativa de regularidad de la conducta humana. Y, en su segundo aspecto, en el principio séptimo, interpretado no como una mera generalización sobre la fiabilidad de las facultades, sino como la tendencia a ejercer el juicio, a no suspenderlo, a apetecer la verdad, a no descansar en el mero sentido sino a acercarse cada vez más a la referencia. Una disposición también básica de la naturaleza humana.

Como se ha dicho, desde este punto de vista, la postura de Reid se aproxima —ya se verá cuánto— al externalismo contemporáneo. El control autónomo de las condiciones de justificación no es condición necesaria —aunque sí puede ser suficiente, una vez seamos sujetos

educados— para que se dé el conocimiento. El esquema del proceso educativo nos permite ver que las disposiciones naturales proporcionan garantía antes de que ellas puedan articularse como razones.

Sin embargo, está claro, que este procedimiento de justificación, no necesariamente externo, puede fallar. Reid ni proporciona, ni su tesis puede encajarse en, ningún conjunto de razones suficientes para el conocimiento. La tesis de Reid está abierta a que tengamos fallos, a que creamos cosas que nos han contado sin que por ello alguien que revisara nuestras creencias, o nosotros mismos en un período reflexivo dentro del proceso educativo, pueda denominarlo conocimiento sin posibilidad de error. Es obvio que creemos un montón de cosas que son falsas — los propios filósofos de *the way of ideas*, por ejemplo, acerca de la psicología humana— y *no por ello hemos dejado de tener la serie de disposiciones naturales que conforman el sentido común* —el propio Reid señala cómo estos filósofos, luego, en su vida cotidiana, actúan conforme al sentido común<sup>878</sup>. Y es obvio que creemos un montón de cosas para las que, independientemente de que sean verdaderas o falsas, no tenemos ningún tipo de justificación racional en aceptarlas (Locke, por ejemplo, que sostenía verdades como su propia existencia, la existencia de cosas externas a la mente y la de Dios, creyendo que podrían fundamentarse sobre “acuerdos y desacuerdos de ideas”<sup>879</sup>). Para Reid el entendimiento humano es falible, tal como se ha visto en el presente capítulo a la hora de estudiar la violencia que supone para el ser humano la suspensión del juicio, aunque piense que “las facultades que Dios nos ha concedido no son falaces en su naturaleza”<sup>880</sup>.

En el siguiente capítulo se analizará el falibilismo reidiano y de modo específico para el procedimiento testimonial. ¿Cómo es posible que Reid pueda sostener que nuestras capacidades epistémicas sean

---

<sup>878</sup> Es un tema recurrente en Reid, véase, por ejemplo, *EIP*, I, iii, p. 46, justo cuando acaba de mencionar a Hume: “For I never heard that any sceptic run his head against a post, or stept into a kennel, because he did not believe his eyes”.

<sup>879</sup> *EIP*, VI, iii, p. 448.

<sup>880</sup> *EIP*, VI, iv, p. 460.

falibles y, a la vez, que un procedimiento tan expuesto al fallo como el testimonio (nos enfrentamos todos los días a la mentira, no es así con las imágenes de palos metidos en el agua o espejismos en el desierto), esté garantizado de suyo? Reid debe proporcionar una explicación clara de por qué el testimonio puede fallar como procedimiento, y en qué condiciones, si es que no quiere replicar el error del escéptico de mantener la filosofía al margen de la experiencia cotidiana.



## PARTE IV



## INTRODUCCIÓN

### LA EPISTEMOLOGÍA DEL TESTIMONIO DE REID A LA LUZ DE SU FALIBILISMO

Reid deja claro con respecto a cualquier desafío reduccionista que el procedimiento de formación de creencias a través del testimonio es básico, tanto, que sus principios forman parte del conjunto de los principios del sentido común, del umbral básico de racionalidad, tal como se ha mostrado en la tercera parte de la presente investigación. Se ha mostrado que el *principio de credulidad* está contemplado en el principio décimo de los *primeros principios de las verdades contingentes*, y que el *principio de veracidad* está contemplado en parte en el principio undécimo, en su aspecto de norma o regularidad; y en el principio séptimo, en su aspecto de tendencia a la verdad, es decir que la norma de la aserción es la verdad y no otra cosa, pues nuestra tendencia natural es a hacernos con la verdad y a evitar lo falso.

Ahora bien ¿cómo es que erramos si lo natural en nuestras facultades y operaciones sociales de la mente, es descubrir la verdad y evitar lo falso? Y, con más precisión en el caso del testimonio, ¿cómo es que interpretamos mal un testimonio? ¿Cómo es posible que nos engañen? ¿Cómo es posible que nos dejemos engañar? Y, si somos conscientes de la experiencia de la mentira, ¿no es esto señal de que no está del todo ajustado nuestro procedimiento de formación de creencias mediante el testimonio? Si el procedimiento testimonial tiene tal orientación natural ¿no es esto señal de que el testimonio no debería necesitar el nivel de corrección que de hecho necesita a lo largo del proceso educativo? ¿Por qué se atenúa a lo largo del proceso educativo, si es tan natural procedimiento de descubrimiento de la verdad? ¿Cómo se articula en Reid la orientación a la verdad y la posibilidad de error en el caso del testimonio? Con estas cuestiones se aborda en esta parte el crucial tema del falibilismo en Reid, es decir el tipo de epistemología

que Reid defiende, que le permite aceptar como natural y justificado un procedimiento epistémico que se sabe que puede fallar.

Reid defiende una epistemología tal que algo está justificado si es natural. Es este el naturalismo reidiano. Si un procedimiento epistémico es natural, entonces está justificado, es racional. Lo sorprendente para el epistemólogo contemporáneo es aceptar que algo sea a la vez natural y justificado, a sabiendas de que el procedimiento epistémico natural puede fallar, que nuestra naturaleza es falible. Sabemos que los sentidos, la memoria o el testimonio son fiables, y que su fiabilidad está garantizada porque son parte básica e irreductible de nuestra constitución, y que esta garantía comparece cuando se la articula en los términos de los principios del sentido común. Reid defiende esto no sólo con la consciencia de que estos procedimientos fallan, sino además con un estudio pormenorizado de cuándo y cómo fallan.

Para Reid, y para sorpresa de la epistemología contemporánea, esto es no sólo consistente, sino parte de un mismo esquema, lo que se puede llamar su falibilismo finalista<sup>881</sup>, que tiene un ejemplo claro en el caso del testimonio. En efecto, como ha escrito Coady:

---

<sup>881</sup> Es este carácter uno de los aspectos que más ha atraído la atención de la llamada Epistemología Reformada, entre los cuales se pueden encontrar a especialistas en Reid como Wolterstorff o Alston. Es la figura central de esta corriente, A. Plantinga, quien más ha valorado la epistemología específica del testimonio de Reid (véase *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 77-82), pero sobre todo se inspira en el concepto reidiano de que las facultades funcionan de acuerdo con la naturaleza, según aquello para lo que están dispuestas, para elaborar su concepto de “proper function” (véase *Warrant and Proper Function*, p. 50), que depende a su vez de la idea de “diseño”: “[A] belief has warrant just if it is produced by cognitive processes or faculties that are functioning properly, in a cognitive environment that is propitious for that exercise of cognitive powers, according to a design plan that is successfully aimed at the production of true belief”, (*Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. xi.). Hasta qué punto la Epistemología Reformada es deudora (conceptual, además de ser una inspiración directa) de Reid ha sido estudiado por Helm, en “Reid and ‘Reformed’ Epistemology”, que independientemente de su interpretación de Reid como un tipo de fundacionalista es valioso para vacunar al estudioso de Reid contra la interpretación de Reid en términos



Los primeros principios, sin embargo, no sólo atañen a las verdades necesarias, ni el reconocimiento de ellos y la confianza en ellos nos devuelven verdades infalibles en los casos particulares. Como deja claro el principio acerca del testimonio<sup>882</sup>.

Un tipo de falibilismo diseñado para contrarrestar la duda escéptica, y, como se verá, para no poder adecuarse a ningún sistema reductivo, como puede ser el paradigma actual del análisis del conocimiento en términos de creencia verdadera justificada, el llamado paradigma *Justified True Belief* (*JTB*). Estudiar este asunto es, por diversas razones, de la máxima importancia para determinar todo el alcance de la epistemología del testimonio de Reid.

En primer lugar, por una razón interna a la propia epistemología del testimonio de Reid. Si hay un procedimiento falible es desde luego el de la formación de creencias mediante lo que nos cuentan los demás. Reid deja bien claro en el *Inquiry* que la naturaleza no engaña, los seres humanos mediante el lenguaje sí<sup>883</sup>. Y se ha visto que la mayor mediación que existe en el procedimiento testimonial es el que lo hace vulnerable<sup>884</sup>. Hay que estudiar, por tanto, cuál es el alcance de esta vulnerabilidad, cuál es el riesgo, en qué bancarrota se cae cuando el

---

de esta corriente epistemológica. Para una valoración de la epistemología de Plantinga, véase F. Conesa, “La epistemología reformada”, *Revista de Filosofía* 11 (1998), pp. 41-76, y para una postura muy sensible a ciertos temas reidianos, Zagzebski, “Religious Knowledge and the Virtues of the Mind”, en *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. L. Zagzebski (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), pp. 199-225.

<sup>882</sup> *Testimony*, p. 126. Coady sigue punto por punto la idea reidiana de que la diferencia entre los *primeros principios de las verdades contingentes* y los *primeros principios de las verdades necesarias*, es que en un caso el contenido de las creencias es el de proposiciones verdaderas contingentes, y en otro el de proposiciones verdaderas necesarias. Cualquier confusión entre contingencia y falibilidad (una categoría modal y una característica epistémica) no es achacable a Coady, sino a Reid, que, como se ha visto, no es claro y preciso en su distinción.

<sup>883</sup> Véase *supra*, cap. III.

<sup>884</sup> Véase *supra*, cap. III.

procedimiento ha salido mal y si el riesgo es adecuado y proporcional a la rentabilidad del procedimiento.

En segundo lugar, por una razón en apariencia externa a la epistemología del testimonio, que es su contexto filosófico. Hume emprende su epistemología del testimonio en el contexto de una discusión sobre la validez de los milagros como evidencia para las creencias de la religión revelada, en la sección 10 de su *Enquiry*, con el fin de descartar los fundamentos racionales que auxilian a la religión sobrenatural y pasar después en la sección 11 a minar los fundamentos de la religión natural, la creencia racional en la existencia de Dios. Reid piensa dentro de la fructífera tradición de la Ilustración Escocesa, en la cual la racionalidad no está al margen de la creencia en Dios, y en la cual sigue teniendo sentido —como herencia de una tradición más amplia— distinguir entre formas de asentimiento, y entre fe natural y fe sobrenatural<sup>885</sup> — se puede pensar, incluso, que le va en ello además su oficio de pastor. El testimonio tiene una forma conspicua en el caso de las creencias basadas en la autoridad de los demás, y la autoridad religiosa es un tema central para los pensadores del XVIII. Una epistemología del testimonio adecuada puede servir para remover los fundamentos racionales en la creencia o aceptación de cualquier autoridad religiosa o moral. Sin embargo, en relación a la religión natural el fenómeno del testimonio, y su trasunto, la *finalidad* del lenguaje, tiene su importancia<sup>886</sup>.

---

<sup>885</sup> Cfr. Brodie, *The Tradition of Scottish Philosophy*, esp. pp. 49-51. Para la distinción entre los dos tipos de fe, véase *supra*, cap. VII, n. 7.

<sup>886</sup> Stewart (en “Rational Religion and Common Sense”, en *Thomas Reid: Context, Influence, Significance*, pp. 123-159) estudia con detalle cómo la epistemología del testimonio está en medio de las discusiones acerca de los fundamentos racionales de la religión, y el reto que supuso la obra de Hume en la Ilustración Escocesa. Sin ir más lejos, cita (entre otros textos nunca antes publicados, algunos relevantes para la epistemología del testimonio específica de Reid) la transcripción de la crítica de Reid a las secciones 10 y 11 del *Enquiry* de Hume tal como aparece en una transcripción de sus lecciones de lógica de 1763, en la que Reid dice que si el intento de socavar, por parte de Hume, “el razonamiento desde el efecto a la causa” encausa la religión

Ya se vio en el capítulo I de la presente investigación que la noción de causa no funciona bien a la hora de dar cuenta del fenómeno del testimonio, es de hecho este el detonador de todos los problemas de la posición de Hume. Anscombe muestra su sorpresa por cómo alguien puede usar la plantilla de la relación causa-efecto para articular el fenómeno del testimonio:

La visión [de que la regularidad causa-efecto es la plantilla contra la que hay que medir la regularidad testimonio-verdad] sólo necesita ser afirmada para ser inmediatamente rechazada. Ha sido siempre absurda y el misterio es cómo es que Hume pudo haberla sostenido alguna vez<sup>887</sup>.

El misterio queda desvelado si se tiene en cuenta el contexto filosófico. Mientras que es posible dar una explicación en términos mecánicos y puramente psicológicos del conocimiento mediante los sentidos, no es tan fácil hacerlo con un procedimiento social como es el conocimiento mediante el testimonio, a menos que la validez del mismo sea reductible a la validez inductiva. Un naturalismo, en el sentido no reidiano de una explicación de la naturaleza en términos puramente mecánicos y descriptibles por la ciencia empírica al margen de cualquier noción de finalidad, parece estar detrás del reduccionismo en la epistemología del testimonio, tanto para Hume como actualmente<sup>888</sup>:

---

natural, “la destrucción de la evidencia del testimonio” encausa la religión revelada, p. 154.

<sup>887</sup> “What Is It to Believe Someone?”, p. 3. Realmente un argumento dialéctico contra esta visión con un aire de familia notable con el procedimiento reidiano de apelación al sentido común. Véase, también, *supra*, cap. II, n. 47.

<sup>888</sup> W. V. O. Quine, por ejemplo, en la obra escrita junto con J. S. Ullian, *The Web of Belief*, 2ª ed. (New York: Random House, 1978), demuestra un paralelismo sorprendente con Reid al reconocer tanto los dos co-principios como su fundamento en el lenguaje y, especialmente su visibilidad en el proceso educativo: “If a force for *veracity* can thus be found in the very mechanism of language learning, a force for *credulity* can be found there equally. We learn to use expressions in the circumstances in which we find them used by others. In effect, therefore, we proceed on the implicit assumption *that people were using the expressions fittingly and not in lies*” (p. 53, el

estudiar el fenómeno del testimonio vendría a ser estudiar otro tipo de uniformidades naturales.

A la hora de describir el fenómeno del testimonio es difícil dejar de lado el lenguaje finalista —incluso para el propio Hume—, en concreto la impresión de que la veracidad y la credulidad están *para* hacer posible el lenguaje, y el lenguaje está *para*, entre otras cosas, aumentar nuestro alcance epistémico —más verdad— mediante el acto de habla de la aserción, que requiere a su vez para funcionar propiamente de la veracidad y de la credulidad de hablantes y oyentes. El fenómeno de la *dependencia de largo alcance* que tenemos del testimonio es difícil de explicar al margen de un diseño previo de la constitución humana. Sólo si se reduce la tendencia a la veracidad y a la credulidad a meros automatismos psicológicos, y la racionalidad del testimonio a la del razonamiento probable, uno puede dar cuenta del fenómeno del testimonio de una manera más naturalista, dependiente tan sólo en la forma de hablar de la noción de finalidad. Sin embargo, cualquier explicación que no quiera reducir la epistemología a psicología, puede hacer uso del concepto de finalidad. Y esa es la de Reid. Allí donde Hume pone el esquema de causa-efecto y una

---

énfasis es mío). Quine muestra incluso afinidad con interpretaciones estándar de Reid donde los dos co-principios se reparten entre el papel del hablante y del oyente: “Our recent reflections have given us cause to expect a built-in *tendency toward veracity on the part of speakers* and *toward credulity on the part of listeners*. Such tendencies are indeed the rule, and a harmonious pair of tendencies they are. However, it behooves us to watch the second tendency critically in ourselves” (p. 54, el énfasis es mío). Sin embargo, a pesar de esta cercanía Quine se esfuerza en reducir los juicios testimoniales al producto de la observación directa del testimonio pronunciado por el oyente, y la legitimidad de aquellos al hecho de que estos últimos están conectados *causalmente* con observaciones directas (p. 51). Es como un intento de construcción del esquema de Reid pero sustituyendo su teoría semántica por una causal, lo que en último lugar podría dar lugar a una epistemología del testimonio propiamente naturalizada. Este texto es evidencia de que ni el propio Quine piensa elaborar una epistemología del testimonio en términos semánticos, tal como Weiler Gur Arye pretende ver no sólo en Davidson sino en Quine para luego proyectar en Reid, en “Reid’s Principle of Credulity as a Principle of Charity” (cfr. esp., p. 83, n. 20).

regularidad captable inductivamente, Reid ve la verdad como norma de la aserción, y el uso natural de nuestras facultades conforme a la finalidad que poseen naturalmente<sup>889</sup>.

El problema es cómo evitar ser inconsistente. Para evitar ser inconsistente Reid debe mostrar en su epistemología del testimonio que, aunque el ser humano falla —que puede tomar un testimonio falso como verdadero— esto es compatible con el hecho de que la veracidad y la credulidad sean tendencias naturales. Debe por tanto dar una explicación de lo que es fallar epistémicamente en el caso del testimonio teniendo en cuenta que la veracidad y la credulidad no son hábitos aprendidos sino tendencias constitutivas de la naturaleza humana. A menos que se proporcione una explicación, sería, si no, inconsistente decir que la veracidad y la credulidad son tendencias naturales —no dependen de la exposición del sujeto al aprendizaje— pero que sin embargo pueden darse, en seres con la misma dotación, fenómenos como la mentira o la superstición.

Además, Reid debe evitar en esta explicación clasificar la veracidad y la credulidad como automatismos psicológicos irracionales, es decir debe mostrar que son racionales, tanto como no inmunes al fallo. Si no, esta explicación alternativa, la explicación del fallo en términos de impulsos irracionales o uniformidades naturales que no han caído bajo el control de la razón, le llevaría a un reduccionismo.

En auxilio de su explicación comparece la idea de diseño, de finalidad u orientación, de nuestras capacidades intelectuales, también anclada en los principios del sentido común, a través de lo que se

---

<sup>889</sup> El concepto de finalidad que se baraja de aquí en adelante es mínimo, y no está comprometido con el profundo concepto, metafísico, de la teleología natural. Reid no posee ni una física ni tampoco una fina metafísica como para articular tal concepción. No obstante, puede estar en perfecta consistencia con una concepción así (puede pensarse que tanto si se suscribe la física newtoniana, como hace Reid, como si no). Para un tipo de finalismo de esta naturaleza, que acota el finalismo en términos mínimos, esto es, como un tipo de explicación irrenunciable, véase Geach, *The Virtues*, pp. 9-10.

llamará el *principio de finalidad*, y su propia definición del principio séptimo como orientación general a la verdad.

En esta parte se abordarán estas cuestiones por este mismo orden. En el capítulo X se perfilará el falibilismo reidiano con respecto al testimonio. En primer lugar, se estudiarán los fallos en el procedimiento epistémico del testimonio, con la finalidad de ver cuál es el alcance de la vulnerabilidad cuando empleamos el testimonio ajeno como evidencia y, sobre todo, cuál es la causa, explicada en los términos reidianos de principios. Estudio que obedece a la primera razón aducida para investigar el falibilismo de Reid, esto es, completar la visión interna de su epistemología del testimonio. La conclusión a la que se llegará es que los principales fallos en la transmisión testimonial se deben a que el *principio de credulidad* se ha desconectado de, ya no concuerda con, el *principio de veracidad*.

En segundo lugar, se estudiará por qué esto es posible, si la tendencia a la veracidad y la credulidad son naturales. Se propondrá que, aunque naturales pueden no estar cooperando una tendencia y otra, y que esto se debe a una educación defectuosa. No hay que aprender la veracidad y la credulidad, no son hábitos, pero pueden obtenerse malos hábitos, a lo largo del desarrollo humano, que interrumpen la cooperación entre ambas tendencias. En ese aspecto está la raíz del falibilismo reidiano con respecto al testimonio.

En tercer lugar, se ampliará el argumento expuesto en el capítulo VIII acerca de los principios del sentido común de que estas tendencias naturales no son hechos brutos de la dotación biológica humana, automatismos psicológicos, sino disposiciones, y cómo las disposiciones no tienen el tipo de interacción que las uniformidades naturales, y, por tanto, que no son reductibles a ellas.

En el capítulo XI, una vez perfilado el falibilismo reidiano con respecto al testimonio, se estudiará cómo el falibilismo reidiano está en el contexto de una noción finalista del lenguaje y nuestras facultades, que es viable como justificación externalista. Se precisará en qué consiste la justificación para Reid teniendo en cuenta el esquema del proceso educativo, y por tanto se distinguirán niveles de justificación.

En esta distinción se matizará el supuesto externalismo de Reid, detectado en los capítulos anteriores de la presente investigación, y se verá en qué coincide y en qué no con el externalismo contemporáneo. Se procederá a la comparación con la propuesta contemporánea para el concepto de justificación de A. MacIntyre, no tanto porque este autor sea de los pocos que han prestado atención a la aportación de la Ilustración Escocesa, como a que maneja un concepto de justificación que es deudor de la idea de Geach de que la verdad es norma de la aserción, idea central en el planteamiento de Reid, y cuya articulación por parte de Geach, como se adelantó en el capítulo II, muestra afinidad con la de Reid. Se concluirá que Reid también hace que la justificación dependa de la verdad y que en lugar de plantear la justificación en términos de condición necesaria e independiente —como lo hacen los planteamientos reduccionistas en epistemología del testimonio— la hace un episodio de nuestra búsqueda de la verdad. Esta idea de la justificación en Reid puede comparecer ahora precisamente, tras el estudio de su epistemología del testimonio y tras detectar que maneja el concepto de verdad como norma de la aserción.





## Capítulo X

### El testimonio: un procedimiento falible

Para completar la epistemología del testimonio de Reid es imprescindible dar cuenta de por qué y cómo puede fallar el procedimiento de transmisión y generación de creencias propias a través de lo que nos cuentan los demás. Hume no es escéptico con respecto a la justificación de las creencias que proceden del testimonio, pero procura encontrar una forma de justificación que, dentro de su epistemología, sea robusta: la evidencia empírica, la experiencia, el razonamiento probable, tal como la denomina en la sección 10 del *Enquiry*. Hume busca una forma robusta porque tiene constancia, al unirse a su fina capacidad de observación el sesgo ilustrado de la suspicacia: el mundo está lleno de patrañas, de fraude, de mentirosos y embaucadores. La gente se cree cualquier cosa (en la sección 10: los milagros) porque los seres humanos tienden a no *comprobar* sus fuentes. Reid no es menos consciente de este fenómeno. El análisis del mentiroso que proporciona en los pasajes centrales del *Inquiry* da cuenta de ello<sup>890</sup>. Pero mientras que para Hume es fácil de dar cuenta de los fallos en el procedimiento testimonial, pues la gente es irresponsable al no comprobar sus fuentes y confiarlo todo a las tres características de *inclinación a la verdad*, un *principio de probidad*, y *sensibilidad a la vergüenza*, que se han estudiado en el capítulo I; para Reid es más complejo. Reid hace depender la justificación de los principios del sentido común, que los ha definido no como un componente añadido a las tendencias naturales —como así es la humana diligencia en recabar una muestra suficiente para una inducción razonable— sino como una parte misma de la naturaleza humana, la parte más básica de nuestro aparato epistémico, el umbral de la racionalidad. Hay que encontrar, por tanto, una explicación al

---

<sup>890</sup> Cfr. Cap. III.

hecho de que siendo los principios algo natural, pueden fallar en su aplicación.

En este capítulo se abordará este asunto por el siguiente orden. En primer lugar, una descripción de los fallos en el procedimiento epistémico del testimonio. Se detectará qué hace posible que el testimonio presente fallos, que nos creamos cosas que son mentira, que tengamos prejuicios o que nos creamos cosas sin fundamento, infundios. Se especificará en términos reidianos y se concluirá que los fallos se dan cuando hay falta de concordancia, de correspondencia, del *principio de credulidad* con el *principio de veracidad*, o dicho según la clasificación de los *primeros principios de las verdades contingentes*, cuando el principio décimo deja de cooperar con el principio séptimo y con el principio undécimo.

En segundo lugar, se especificará cuál es la causa de esta falta de concordancia o cooperación entre los co-principios del testimonio. Se concluirá que el factor que causa falta de cooperación entre los co-principios es la aparición de tendencias *adquiridas*, por tanto, de diferente naturaleza a los principios, que son *originales*, que interrumpen la cooperación. Es la adquisición de malos hábitos, la mala educación, lo que nos hace irresponsables epistémicamente, incautos, prejuiciosos, supersticiosos, etc.

En tercer lugar, se abordará la cuestión de cómo es posible que los principios no “cooperen”, tengan “interrupciones”, etc., es decir, cómo es posible explicar esto en términos no metafóricos. La explicación que se proporciona consiste en profundizar en la idea de que los principios interpretan un doble papel, el disposicional y el proposicional. De esta forma, al comprobar que una disposición no es un automatismo psicológico, se comprende por qué es posible que no llegue a realizarse. Una idea central para distinguir entre una disposición y un automatismo psicológico es la de que hay una conexión conceptual, interna, entre la disposición y su resultado, pero no así en el caso de un automatismo, una fuerza natural. Este aspecto caracteriza al falibilismo reidiano, en el que se emplea la noción de fin, y es el eje del siguiente capítulo.

### 10.1. Los fallos en el procedimiento epistémico del testimonio

Ya Reid en el *Inquiry* señala un fallo fundamental en el proceso testimonial, el fenómeno de la mentira<sup>891</sup>. Es, quizás, en los *Essays* donde hace una taxonomía más interesante, pues la hace desde el punto de vista del oyente, el sujeto, de los dos que cooperan en esta operación social de la mente, que debe beneficiarse del procedimiento testimonial para la formación de creencias y evidencias nuevas. Lo que Reid en su estudio de los fallos del procedimiento testimonial parece tener en mente es que estos se deben a que el *principio de credulidad*, el décimo principio de los *primeros principios de las verdades contingentes*, ha empezado a actuar en conjunción con otras disposiciones, hábitos adquiridos, en lugar de con su co-principio natural, el *principio de veracidad*, contenido, en diferentes sentidos, en los principios séptimo y undécimo de los *primeros principios de las verdades contingentes*.

Reid concluye el ensayo VI, el dedicado al juicio, con el capítulo viii, “De los prejuicios, las causas del error”. En este capítulo, que comienza con el texto ya citado en que compara el error con una enfermedad, Reid hace un análisis de los tipos de error que se pueden detectar en la operación del juicio. Con este fin utiliza la famosa clasificación que proporciona Francis Bacon en el *Novum Organum* de las “nociones falsas”: *idola tribus*, *idola specus*, *idola fori* e *idola theatri*<sup>892</sup>.

Reid profundiza más en la primera de las cuatro categorías baconianas, *idola tribus*, dentro de la que distingue hasta seis tipos de errores, que numera y analiza. El primero —típico de un ilustrado— es que “los hombres son propensos a dirigirse demasiado por la autoridad

---

<sup>891</sup> *IHM*, VI, xx, p. 170; VI, xxiv, p. 193 y ss.

<sup>892</sup> *Novum Organum*, I, §38-39. La elección del esquema de Bacon y la noción de ídolo no es meramente instrumental, pues parece que Reid descubre en Bacon cierta afinidad en el concepto de signo: “Existe gran diferencia entre los ídolos del espíritu humano y las ideas de la inteligencia divina, es decir, entre ciertas vagas imaginaciones, y las verdaderas *marcas* y *sellos* impresas en las criaturas, tal como se les puede descubrir”, *Novum Organum*, I, §23 (el énfasis es mío).

en sus opiniones”<sup>893</sup>. Reid reconoce que hay tres circunstancias en las que es razonable guiarse o confiar en la autoridad. La primera circunstancia es cuando se es niño, porque entonces, sin “una disposición a recibir implícitamente lo que nos enseñan” seríamos incapaces de ser educados. La segunda circunstancia es cuando ya tenemos el uso de razón (“the judgment is ripe”) y debemos fiarnos de los jueces competentes en una cuestión en la que nosotros no lo somos. La tercera circunstancia es, finalmente, en “cuestiones a las que nuestro conocimiento tiene acceso”, que es cuando,

La autoridad siempre tendrá, y debe tener, más o menos peso en proporción a la evidencia sobre la que nuestro propio juicio descansa, y la opinión que tenemos del juicio y la inocencia de aquellos que difieren de nosotros o están de acuerdo con nosotros. El hombre modesto, consciente de su propia falibilidad en el juicio, está en peligro de concederle demasiado a la autoridad, el arrogante demasiado poco<sup>894</sup>.

Reid deja claro que la primera circunstancia es el caso de la primera etapa del proceso educativo, cuando el testimonio de los demás interpreta un papel fundamental para la formación de nuestro repertorio de creencias. El *principio de credulidad* es la disposición que Reid en este contexto describe como “una disposición a recibir implícitamente lo que nos enseñan”. La segunda circunstancia es el caso del testimonio experto, que Reid dice que es razonable aceptar si está basado en el juicio de aquellos que pensamos que son competentes y, con el indudable acento de la Ilustración Escocesa, *desinteresados*. La tercera circunstancia es el caso paradigmático de testimonio, el testimonio adulto en circunstancias normales, y una vez que hemos avanzado en el proceso educativo y no dependemos enteramente de lo que nos cuentan o enseñan. Estas tres circunstancias marcan las tres fases que se pueden distinguir en el proceso educativo, y que, como se verá más adelante, corresponden a tres maneras de realizarse la justificación.

---

<sup>893</sup> *EIP*, VI, viii, p. 528.

<sup>894</sup> *EIP*, VI, viii, p. 528.

En la tercera circunstancia, Reid hace depender la autoridad como soporte, como evidencia, de la proporción de evidencia propia, formada por nosotros. La evidencia propia actúa en conjunción con la evidencia que obtengamos a partir del testimonio ajeno, cuyo valor depende de la estimación que tengamos del “juicio y la inocencia”, es decir de la competencia epistémica y de las intenciones ulteriores, no epistémicas, de los demás.

Esto último es consistente con las descripciones del testimonio que Reid proporciona tanto en el *Inquiry* como en los *Essays*. En el *Inquiry* deja bien claro que tener evidencia positiva a favor de un testimonio, esto es, tener la ayuda de la razón más allá del instinto, es superior a la credibilidad inmediata. Y deja claro también, en línea con Hume, que las evidencias para evaluar la credibilidad ajena son aquellos aspectos psicológicos y observables como el desinterés, en este contexto la inocencia. Y, en los *Essays*, dentro de su teoría de la evidencia<sup>895</sup>, a la hora de catalogar los tipos de evidencia probable dice, tal como ya se ha expuesto en el capítulo VII, que en muchos casos la creencia en el testimonio no está basada en la sola veracidad del testigo sino en aspectos como sus motivos, las circunstancias, la coherencia, el número de testigos, etc. Es de notar que en aquella sección Reid distingue el testimonio experto como un tipo de evidencia probable diferente, mientras que en este capítulo clasifica las tres circunstancias testimoniales del niño al que se enseña, el testimonio experto y el testimonio no experto, como circunstancias en las que el sujeto epistémico es vulnerable al mismo error: darle excesivo peso a la autoridad. Esto no es inconsistente, pues, aunque son evidencias diferentes, diferentes tipos de garantías, el desajuste con ellas puede ser del mismo tipo, es decir puede ser el mismo error: el fallo en sopesar la autoridad como evidencia.

Lo interesante a estas alturas de los *Essays* es que distinga errores por exceso y por defecto, “modestia” y “arrogancia”, con respecto a la

---

<sup>895</sup> *EIP*, VII, iii, p. 558.

autoridad ajena. Es decir que catalogue los errores disposicionalmente, como falta de equilibrio en una disposición.

El concepto de equilibrio es crucial en este contexto. Reid, lejos de defender una credulidad ingenua, defiende, tal como se ha dicho, el uso maduro de la razón:

En todas las cuestiones que pertenecen a nuestro conocimiento [cognisance] todo hombre debe determinarse mediante su propio juicio final, de otra manera él no se comporta como [act the part of] un ser racional<sup>896</sup>.

Y esto es una cuestión, no de ignorar la autoridad, sino de ser uno mismo el que equilibre su peso:

La autoridad puede añadir peso a una balanza, pero el hombre sostiene la balanza y debe juzgar qué peso se le debe permitir a la autoridad<sup>897</sup>.

Uno debe aprender a equilibrar la autoridad, si no se puede caer en uno u otro exceso. Tratándose de excesos disposicionales —estar demasiado dispuesto a fiarse de la autoridad o excesivamente poco dispuesto— no deja de parecer que Reid tiene en mente algo así como la prudencia, pues lo que Reid establece en el *Inquiry* y en los *Essays* como los aspectos que nos ayudan a distinguir el valor del testigo, no

---

<sup>896</sup> *EIP*, VI, viii, p. 528.

<sup>897</sup> *EIP*, VI, viii, p. 528. A continuación Reid dice: “If a man should even claim infallibility, we must judge of his title to that prerogative. If a man pretend to be an Ambassador from heaven, we must judge of his credentials. No claim can deprive us of this right, or excuse us for neglecting to exercise it.” (p. 528). Es decir, Reid no rechaza la idea de que alguien pueda ser infalible y pueda reclamar la infalibilidad para sí, lo que dice es que lo razonable es pedir una garantía de que esto es así, pues la propia reclamación no puede serlo. Reid estaría de acuerdo con Geach en que reclamar para sí la veracidad sólo es condición necesaria, pero no *suficiente* de la infalibilidad, y al revés no comprometerse con la verdad de lo dicho sería condición *suficiente* para comprobar que no es infalible. Cfr. *supra*, cap. VI, n. 5.

dejan de equivaler a lo que entendemos como prudencia, en el sentido, que el mismo Reid emplea, de buen juicio, capacidad de *calibrar*<sup>898</sup>.

Reid emplea en el *Inquiry* la misma metáfora que emplea en el pasaje arriba citado, la de la balanza:

Es evidente que, en el asunto del testimonio, la balanza del juicio humano está por naturaleza inclinada hacia el lado de la creencia, y se vuelve hacia ese lado de sí misma cuando no hay nada puesto en el platillo opuesto<sup>899</sup>.

Y, precisamente es esto lo que también afirma a continuación de especificar qué peso debe tener en el juicio la autoridad:

Y, como por tanto, nuestra estimación de la autoridad o bien demasiado grande o demasiado pequeña, el sesgo de la naturaleza humana parece inclinarse al primero de estos extremos, y creo que es bueno, en general, para los hombres que deba ser así<sup>900</sup>.

Es decir que en sí no es mala esta inclinación, esta disposición natural, sino que, al contrario, en línea con el *Inquiry*, es buena, a menos que no haya nada en el platillo opuesto, otro tipo de evidencia que haga peso en el sentido opuesto.

---

<sup>898</sup> Es en este aspecto donde se puede encontrar un puente entre la epistemología de Reid y la epistemología de la virtud de autores como Zagzebski, independientemente de los residuos internalistas que tengan autores de esta corriente (véase *supra*, cap. IX). El “creyente meticuloso” de Zagzebski puede concebirse como el resultado de un buen proceso educativo tal como lo entiende Reid. La propia Zagzebski apela al concepto aristotélico de *phrónesis* como buen juicio, y lo extiende más allá del conocimiento práctico, y señala que los aspectos sociales del conocimiento y su conexión con los hábitos (en el caso de Reid se podría usar el término más general de disposiciones) son los que nos indican que las creencias no se pueden evaluar una a una, y que siempre debemos contar con cierta vaguedad en los criterios de justificación y garantía, véase “Religious Knowledge and the Virtues of the Mind”, pp. 214-216.

<sup>899</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 194.

<sup>900</sup> *EIP*, VI, viii, p. 529.

A estas alturas, en las que se ha hablado de “inclinación”, “equilibrio”, y de la metáfora de la balanza es preciso analizar esta analogía. El propio Reid es suspicaz con respecto al uso no discriminado de metáforas, y en concreto con respecto a esta mismísima metáfora que él emplea, que, por lo que se ve, le dio que pensar:

Porque la analogía entre una balanza y un hombre deliberando, aunque una de las más sólidas que se pueden encontrar entre materia y mente, es demasiado débil para soportar un argumento<sup>901</sup>.

Es delicado dejar la interpretación de Reid a la hora de hablar del error y sus causas en este punto porque él mismo dice que llevar demasiado lejos las analogías —mucho más esta que es su ejemplo de analogía resbaladiza— entre lo mental y lo corpóreo es la “más fructífera fuente de error con respecto a las operaciones de nuestras mentes”, es más es justo el segundo tipo de error del que advierte dentro

---

<sup>901</sup> *EIP*, I, iv, “Of Analogy”, p. 55. El texto se encuadra en este pasaje: “When a man is urged by contrary motives, those on one hand inciting him to do some action, those on the other to forbear it; he deliberates about it, and at last resolves to do it, or not to do it. The contrary motives are here compared to the weights in the opposite scales of a balance; and there is not perhaps any instance that can be named of a more striking analogy between body and mind. Hence the phrases of weighing motives, of deliberating upon actions, are common to all languages.

From this analogy, some Philosophers draw very important conclusions. They say, that, as the balance cannot incline to one side more than the other, when the opposite weights are equal; so a man cannot possibly determine himself if the motives on both hands are equal; and as the balance must necessarily turn to that side which has most weight, so the man must necessarily be determined to that hand where the motive is strongest. [...]

For the analogy between a balance and a man deliberating, though one of the strongest that can be found between matter and mind, is too weak to support any argument. [...]

The conclusion I would draw from all that has been said on analogy, is, that, in our enquiries concerning the mind, and its operations, we ought never to trust to reasonings, drawn from some supposed similitude of body to mind; and that we ought to be very much upon our guard, that we be not imposed upon by those analogical terms and phrases, by which the operations of the mind are expressed in all languages.”.



de la categoría de *idola tribus*, después de denunciar el primer tipo, el que ahora se aborda<sup>902</sup>. Se debe, pues, buscar una interpretación más literal<sup>903</sup>.

La pista para la interpretación más literal puede proporcionarla el análisis que Reid elabora a continuación de afirmar cómo aparece este tipo de prejuicio, en un texto que puede clasificarse como una parte fundamental de la epistemología social de Reid.

Según Reid el prejuicio aparece cuando no regulamos debidamente el peso de la creencia. Y aquí Reid destaca que esto se da cuando interfiere otro aspecto:

Quando este sesgo [esto es, la tendencia a creer] concurre con la indiferencia a la verdad, su operación es la más poderosa.

El amor a la verdad es natural al hombre, y fuerte en toda mente bien dispuesta. Pero puede ser aplastado por el partidismo, por la vanidad, por el deseo de victoria, o incluso por la pereza. Cuando es superior a

---

<sup>902</sup> “A *second* general prejudice arises from a disposition to measure things less known, and less familiar, by those that are better known and more familiar. This is the foundation of analogical reasoning, to which we have a great proneness by nature, and to it indeed we owe a great part of our knowledge”, *EIP*, VI, viii, p. 529. Y siguiendo la estela de Reid, dentro de unos límites, pues como él mismo dice: “To understand, to conceive, to imagine, to comprehend, to deliberate, to infer, and many others, are words of this kind; so that the very language of mankind, with regard to the operations of our minds, is analogical”, *EIP*, I, iv, p. 54.

<sup>903</sup> O al menos que haga menos uso de esa metáfora en concreto. Reid deja claro que el lenguaje a la hora de hablar de las operaciones de nuestras mentes es analógico (véase *supra*, n. 13) y, en parte, por tanto, irreductible. Geach sostiene una posición muy similar: “What makes the description to be analogical is not that there is a literal description of the mental act, to replace the metaphor, but that there is another application of the description, and of the whole system of description to which it belongs; an application that may be called literal, in contrast to the transferred application to mental acts”, *Mental Acts*, p. 76; véase también, pp. 21, 76 y ss.

estas es una virtud viril, y requiere del ejercicio de la industria, fortaleza, sacrificio, inocencia y apertura a la convicción<sup>904</sup>.

Nuestra tendencia a creer puede que no esté cooperando con nuestro natural amor a la verdad, porque está cooperando con otras inclinaciones: partidismo, vanidad, deseo de victoria y pereza. Según la metáfora, es la interferencia de estas disposiciones la que hace que pierda peso nuestra capacidad de buscar evidencias por nosotros mismos y gane peso el lado de la creencia. Siguiendo con la metáfora, es como si tuviéramos en un platillo el amor a la verdad, y en otro platillo la tendencia a creer. Sobre el platillo de la tendencia a creer se

---

<sup>904</sup> *EIP*, VI, viii, p. 529. Que sigue con un análisis social de la opinión, donde se puede percibir tanto tonos de soflama ilustrada como el tono de advertencia de un pastor: “As there are persons in the world of so mean and abject a spirit, that they rather chuse to owe their subsistence to the charity of others, than by industry to acquire some property of their own; so there are many more who may be called mere beggars with regard to their opinions. Through laziness and indifference about truth, they leave to others the drudgery of digging for this commodity; they can have enough at second hand to serve their occasions. Their concern is not to know what is true, but what is said and thought on such subjects; and their understanding, like their clothes, is cut according to the fashion. This distemper of the understanding has taken so deep root in a great part of mankind, that it can hardly be said that they use their own judgment in things that do not concern their temporal interest; nor is it peculiar to the ignorant; it infects all ranks. We may guess their opinions when we know where they were born, of what parents, how educated, and what company they have kept. These circumstances determine their opinions in religion, in politics, and in philosophy”, p. 529. Lo fundamental es que el léxico es de disposición moral, donde se iguala prejuicio (error) a enfermedad, y donde la falla principal consiste en la falta de sensibilidad a la verdad.

Frankfurt también hace coincidir el fenómeno vicioso de las “pamplinas” (“bullshit”) con la falta de conexión entre nuestras aserciones y la preocupación por la verdad y por cómo son las cosas, cfr. *On Bullshit*, pp. 33-34. Frankfurt sigue la línea de investigación filosófica de estos fenómenos que M. Black inaugura con “The Prevalence of Humbug”, en *The Prevalence of Humbug and Other Essays* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983), pp. 115-143, que se pregunta acerca de las causas de la “patraña” (“humbug”), e indica que se debe a fallos en lo que él denomina “presupuestos enmarcantes” de la conversación (algo similar a las normas del acto de habla o las máximas griceanas), y distingue que uno de estos fallos se debe a la incompetencia o negligencia del oyente (cfr. pp., 130-131).

posan otras inclinaciones, y entonces pasamos a creer sin soporte alguno, sin fundamento, es decir, aparece el prejuicio.

Esta imagen, la del amor a la verdad en un platillo y la de la tendencia a creer en el otro, es muy similar o parece corresponderse con la expresión “se corresponden uno con otro”, que Reid reserva en el *Inquiry* para presentar los dos co-principios, el de *veracidad* y el de *credulidad*. Por tanto, parece legítimo decir que cuando el *principio de credulidad* deja de cooperar, deja de activarse con el *principio de veracidad*, es cuando se disparan las creencias injustificadas. O, lo que es lo mismo, es cuando el *principio de credulidad* deja de actuar con naturalidad cuando deja de ser razonable, pues como se ha visto lo natural es que los dos principios cooperen, operen en conjunción de modo natural, a menos que se dé el fenómeno *violento* de la mentira. En el niño no es mayor problema, porque cuando el niño no tiene todavía tan desarrollado y afianzado el *principio de veracidad* con el *principio de inducción*, no tiene desarrollado tampoco los vicios que Reid atribuye a los crédulos sin fundamento, vicios que desnaturalizan el juicio, lo sofistican.

Ahora bien, como se ha visto, el *principio de veracidad* está contenido en los *Essays* en el elenco de los *primeros principios de las verdades contingentes* como, en parte, dentro del principio undécimo, y en parte dentro del principio séptimo. En el principio undécimo tenemos la regularidad de los hombres en sus acciones, de la cual depende el lenguaje y que proporciona la base al *principio de credulidad* para pasar del signo a lo significado, de lo dicho a la verdad de lo dicho, es decir la tendencia a la verdad que esperamos en los demás. Pero en el principio séptimo tenemos la tendencia a la verdad que es inherente a la primera persona, la necesidad continua de hacer juicios, de distinguir la verdad, y que es donde se puede localizar el amor a la verdad.

Según esto es el divorcio del *principio de credulidad*, el décimo, del principio séptimo lo que hace que el ser humano tenga prejuicios. Lo cual es consistente, porque la pereza, señalada por Reid, y los otros vicios, se pueden describir como la renuncia a emitir el juicio propio, la

renuncia a no confiar en las capacidades propias —usando el sentido literal del principio séptimo— la renuncia a tener de primera mano (y el texto de Reid hace uso de esta metáfora<sup>905</sup>) la verdad, a conocer, a adquirir lo que es verdadero. Y si el principio séptimo describe algo tan profundo de la naturaleza humana, como Reid indica, entonces el divorcio que se da entre los dos principios es de una violencia extrema, va a contrapelo de la naturaleza humana. Y parece que Reid, con sus alusiones fuertes a la “infección del entendimiento” parece tener esto en mente.

Queda por ver si el aspecto del *principio de veracidad* que está reflejado o contenido en el principio undécimo, la regularidad de los hombres en sus acciones, también está presente en la descripción del fenómeno del prejuicio. Puede suponerse que en la enumeración que da Reid de los aspectos que convierten el amor a la verdad en una virtud viril, algunos parecen referirse a disposiciones activas y otros a disposiciones más pasivas. Los aspectos de “ejercicio de la industria, fortaleza y sacrificio” parecen incidir más en el esfuerzo que uno debe hacer para formar sus propios juicios (virtudes que también reclama más adelante para el ejercicio inductivo y evitar la inducción precipitada<sup>906</sup>), y los aspectos de “inocencia y apertura a la convicción”, parecen incidir más en la falta de complicación y la receptividad a lo que nos dicen los demás, sin suspicacias innecesarias. Mientras que el primero sería un ejercicio y un desarrollo de la confianza en mis propias capacidades, de mi empeño en hacer juicios, el segundo es más un ejercicio de apertura a la veracidad ajena, de tomar en consideración lo que nos dicen los demás, de no ser más cauteloso de lo debido con lo que oímos y no examinarlo en exceso o ser cerriles. La “inocencia y apertura a la convicción” parecen indicar una consideración positiva de que los demás no están incumpliendo el aspecto normativo de la verdad, la regularidad, que recoge el principio undécimo.

---

<sup>905</sup> Véase cita completa en n. 15, *EIP*, VI, viii, p. 529: “they can have enough at second hand to serve their occasions”.

<sup>906</sup> *EIP*, VI, viii, p. 529; véase también *EIP*, VII, iii, p. 561.

En sentido estricto, los errores que proceden de un uso no natural y no racional del lenguaje vienen descritos más adelante, en la sección dedicada a los *idola fori*, la “falacias que proceden de la imperfección y el abuso del lenguaje”, en los que debido a la inmediatez con la que pasamos del signo a lo significado también en el caso de las palabras, y consecuentemente con la dependencia que tenemos del lenguaje, puede pasar que nuestro entendimiento se deje llevar demasiado por el lenguaje mismo. Aunque Reid habla del significado de términos (“words”), que se corresponden con conceptos o simples aprehensiones<sup>907</sup>, y no de proposiciones, es fácil ver por qué esto está incluido en el ensayo VI, “Del juicio”, y no en el ensayo V, “De la abstracción”, ya que el fenómeno que Reid está describiendo es el de la formación de falsas creencias (juicios) debido a que nos hemos dejado llevar por un exceso de regularidad en el uso del lenguaje, por el abuso del significado de un término, y, por tanto, hemos pasado indebidamente del signo a lo significado, sin haber sido cautelosos. Tendríamos en este sentido el vicio opuesto a nuestra suspicacia con respecto a la fidelidad ajena a la norma de la aserción, pues la falta de cautela reflejada en las “falacias que proceden de la imperfección y el abuso del lenguaje” pueden concebirse como una precipitación en el uso de los términos, por tomar como regularidad aquello que no debe serlo, por una aplicación más allá de lo justificado por nuestras prácticas<sup>908</sup>.

Queda claro, por tanto, y fuera de los estrictos términos de la metáfora de la balanza, en qué cifra Reid los fallos en el procedimiento testimonial. Estos no consisten en que no se haya aprendido a ser crédulo de manera debida, o a formar inductivamente una base de evidencias suficiente, sino en que los dos co-principios que fundamentan el testimonio, y lo hacen constitutivamente garantizado, se desconectan. En especial, y desde el punto de vista del oyente, en que

---

<sup>907</sup> *EIP*, V, vi, p. 398; VI, i, p. 408.

<sup>908</sup> Como cuando —tal como se ha visto— abusamos de metáforas a la hora de hablar del fenómeno de lo mental, de ahí la *difusión* de errores al popularizarse la analogía mente-cuerpo. Véase *supra*, n. 14.

el *principio de credulidad* comienza a cooperar con otras disposiciones, en lugar de con las disposiciones naturales de tendencia a la verdad y del uso regular y adecuado del lenguaje.

Reid está pensando en términos muy consistentes tanto con el resto de los *Essays* como con el *Inquiry*, y sin embargo en estas páginas el énfasis no lo pone en el papel lógico que juegan los principios del sentido común. Parece estar pensando más bien en cómo funcionan o cómo están operativos en nuestra vida diaria, es decir en cuanto que son, antes que premisas en un argumento, disposiciones naturales.

## 10.2. La educación y el falibilismo reidiano

Las disposiciones no se contrapesan, y tampoco se regulan como si fueran fuerzas físicas. ¿En qué sentido entonces se puede decir que las disposiciones dejan de actuar con naturalidad y empiezan a no cooperar? ¿Por qué puede pasar esto? ¿Cuál es, en el fondo, la causa de que el sujeto epistémico falle, de que sus disposiciones naturales no estén ajustadas unas con otras? Como se verá, la causa está en que al no ser un haz de automatismos psicológicos —como se ha visto en el capítulo VIII— el sujeto necesita desarrollo, educación, y este proceso puede fallar, el sujeto puede adquirir otras disposiciones, malos hábitos, que impidan que las disposiciones actúen con naturalidad.

Se ha venido usando el concepto contemporáneo de disposición, tal como con naturalidad lo usan los intérpretes de Reid<sup>909</sup>. Reid habla de “disposición”, “tendencia”, “propensión”, en el mismo sentido no

---

<sup>909</sup> Véase, por ejemplo, Wolterstorff, *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, pp. 174-184, para el uso del concepto de disposición en los casos de los principios de *veracidad*, *credulidad* e *inductivo*. En la p. 182 usa el interesante sinónimo “proclivity to believe”. Wolterstorff da una breve pero incisiva descripción de la epistemología de Reid en términos de “belief-dispositions” así como una exposición de lo que significa disposición en “A Psychological Model of the Person That is Biblically Faithful”, en *Educating for Shalom: Essays in Christian Higher Education*, eds. C. W. Joldersma y G. G. Stronks (Gran Rapids: Eerdmans, 2004), pp. 59-62.

analizable en términos no disposicionales<sup>910</sup> que se ha venido usando recientemente para conceptualizar la noción de “habitus” en la filosofía

---

<sup>910</sup> Reid usa indistintamente estas expresiones similares tanto en el *Inquiry* como en los *Essays*. Aunque suele reservar “impulso” (“impulse”), y “tendencia” (“tendency”) para tendencias o movimientos físicos. Para el uso de “impulso” véase *IHM*, VI, i, p. 77 y VI, xii, p. 120; y *EIP*, II, iv, pp. 88-89; II, xiv, p. 177; II, xvii, p. 206; IV, iv, p. 333 (“external impulse”) y VI, viii, p. 530. Aunque “impulso” también es usado como sinónimo para disposición mental en alguna ocasión como en *IHM*, VI, viii, p. 102; II, x, p. 44; y VI, xxiv, p. 193, donde caracteriza la veracidad como impulso, así como en *EIP*, I, VI, p. 61 (“we are led by a strong impulse to attend to the object”). Para el uso de “tendencia” véase: *IHM*, II, ix, p. 41-42 y VII, p. 206; y *EIP*, II, xiv, p. 176 y II, xvii, pp. 201-202. Aunque en *EIP*, II, xx, p. 228 es sinónimo de intencionalidad de la acción humana (“tendency to that end”).

En el sentido de disposiciones mentales, o no físicas, Reid usa con frecuencia “disposición” (“disposition”), “propensión” (“propensity”), “estar abocado” o “proclividad” (“proneness” o “to be prone to”) y, a menudo con el mismo significado, “estar dirigido o inclinado a” (“to be led to”). Para el uso de “disposición” véase: *IHM*, V, iii, p. 59; VI, viii, p. 102; VI, xxiv, p. 190-191, y p. 194 donde caracteriza la veracidad como disposición; y *EIP*, VI, viii, pp. 528-530 y p. 559 donde también caracteriza la veracidad como disposición. A la hora de explicar la noción de primeros principios en Buffier también usa el término “disposición”: *EIP*, VI, vii, p. 524. Aunque en *EIP*, II, xvii, p. 204 lo usa como sinónimo de disposición física. Para “propensión” véase: *IHM*, I, i, p. 12; II, ix, p. 41; VI, xxiv, p. 193 donde caracteriza la veracidad como propensión; y *EIP*, II, vii, p. 110; II, x, p. 148; y VI, v, pp. 487-488 donde caracteriza la credulidad como propensión (“common propensity”) dentro del principio décimo. Para “proclividad” o “ser proclive a” véase: *EIP*, I, iii, p. 48; I, iv, p. 54; II, iv, p. 88; II, vii, p. 107; II, xiv, p. 177 y p. 180; II, xxi, p. 238; IV, I, p. 299; V, iii, p. 368; VI, I, p. 417; VI, v, p. 484; VI, vii, p. 514; VI, viii, pp. 528-530 y pp. 534-535; y VIII, iii, p. 583. Para el uso de “estar dirigido o inclinado a” (generalmente “por la naturaleza” o “por nuestra constitución”, véase: *IHM*, II, ix, p. 43; IV, ii, p. 53; V, v, p. 64; VI, iv, p. 86; y *EIP*, VI, v, p. 476 (“all men are by nature led to give implicit faith”) o II, xxii, pp. 247-248, entre numerosas ocasiones de uso. Un uso singular de “anticipation”, en el sentido en español de “pre-disposición”, es también sinónimo de disposición, véase: *IHM*, VI, xxiv, p. 193 y p. 199; y *EIP*, VI, viii, p. 535. El uso de “inclinación” (“inclination”) como sinónimo sólo es usado en el *Inquiry*, y en el contexto del tratamiento del testimonio, en concreto de la credulidad del niño: *IHM*, VI, xxiv, p. 194. Tal como se ha visto Reid lo considera un uso metafórico y no lo vuelve a usar en los *Essays*.

clásica y medieval, y que viene entrando en debate con otras formas de concebir el concepto de disposición desde mediados del s. XX<sup>911</sup>.

---

Los “talentos, las disposiciones y los hábitos” parece que pertenecen a la misma familia, véase: *EIP*, V, iv, 379. Sin embargo, Reid es muy consistente en la distinción entre hábitos y disposiciones, pues “hábito” significa siempre en Reid algo adquirido: “The *faculties* of the mind, and its *powers*, are often used as synonymous expressions. But as most synonyms have some minute distinction that deserves notice, I apprehend that the word *faculty* is most properly applied to those powers of the mind which are original and natural, and which make a part of the constitution of the mind. There are other powers which are acquired by use, exercise or study, which are not called faculties, but *habits*. There must be something in the constitution of the mind necessary to our being able to acquire habits, and this is commonly called *capacity*”, *EIP*, I, I, p. 21. Esto es consistente con el uso que le da en el *Inquiry*, por ejemplo en *IHM*, II, viii, p. 38, V, iii, p. 58 o VI, xxii, p. 187.

<sup>911</sup> La traducción de la noción de “habitus” tomista (a su vez traducción del “héxis” aristotélico) a la contemporánea de “disposición” es obra de Kenny, véase “Introduction”, en Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, vol. 22, *Dispositions for Human Acts (I<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, 49-54)*, trad. de A. Kenny, (New York: McGraw-Hill, 1964), pp. xx-xxi, en donde recoge el uso no sólo práctico sino también epistemológico de la noción (como por ejemplo “tener una creencia”). Su concepto de disposición es mínimo y poco problemático y casa muy bien con el uso genérico de Reid, véase *The Metaphysics of Mind*, p. 85, y es una alternativa al concepto predominante que procede del introductor de la noción en la filosofía contemporánea: G. Ryle. El sentido básico y no reductible del concepto de disposición ha venido siendo defendido por Geach desde 1957, en su famosa crítica a la pretensión de reducir a un análisis condicional las declaraciones disposicionales por parte de Ryle, véase *Mental Acts*, pp. 6-7. Este carácter básico y no reductible también es atribuido por Geach al concepto tomista de “tendencia” —similar al de “habitus” y también presente en la discusión contemporánea del concepto de disposición— a la hora de explicar su filosofía natural, explicación con la cual traduce “appetitus” e “inclinatio”, como forma de traducir algo que no se corresponde bien con una uniformidad natural (de hecho Geach la describe como un instrumento más útil para la ciencia que el concepto de uniformidad humeana en que tanto la ciencia como la filosofía de la ciencia basan el concepto de causalidad nomológica) ni con la mera potencialidad y cuya especificación consiste en la descripción de lo que pasa si la tendencia se cumple, a menos que haya una interferencia, véase “Aquinas”, en G. E. M. Anscombe y P. T. Geach, *Three Philosophers* (Oxford: Blackwell, 1973), esp. pp. 102-103.



¿En qué sentido se puede decir que una disposición no actúa como debiera? Reid proporciona una pista en el *Inquiry*. Cuando establece en la sección xxiv del capítulo VI cómo se desarrolla la “credulidad natural” de la que viene hablando desde la sección xx, y que constituye el *principio de credulidad*, Reid deja clara la evolución de la credulidad con el esquema del proceso educativo. En la sección xx ya había adelantado la idea de que la experiencia del engaño debilita la confianza que tenemos en el testimonio de los demás<sup>912</sup>. Idea que desarrollará y precisará en la xxiv, con la idea de que mediante la educación la razón va paulatinamente uniéndose al instinto en la justificación de nuestras creencias —antes confiadas a la razón ajena— en un doble proceso de sustitución y ampliación, pues un testimonio puede obtener fiabilidad en un segundo nivel gracias no ya a venir garantizado por defecto y en ausencia de evidencia *a contrario*, sino porque tenemos evidencias positivas. Y cuando describe la analogía entre el *principio de credulidad* y el *principio inductivo*, Reid dice que con el tiempo se atenúa su vigencia ilimitada<sup>913</sup>. De igual manera en los *Essays* deja claro este mismo punto, en la explicación del principio décimo, es decir, en la explicación de cómo la razón va corrigiendo y aportando una justificación a nuestras creencias más allá de la natural e instintiva<sup>914</sup>.

Es decir, Reid concibe que las disposiciones naturales pueden corregirse, atenuarse, ser limitadas en su vigencia, etc. Y esto pasa a medida que la razón va tomando protagonismo en nuestra vida epistémica, esto es, a medida que acontece el proceso educativo, el proceso en el que la razón, una actitud más reflexiva, va tomando el testigo de lo meramente natural e instintivo. El riesgo de ir más allá de lo que justifica la razón depende por tanto del estadio dentro del proceso educativo en el que nos encontremos. Y una educación defectuosa o una mala educación, por malos hábitos, es lo que produce salir de los cauces racionales:

---

<sup>912</sup> *IHM*, VI, xx, p. 171. Véase *supra*.

<sup>913</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 199.

<sup>914</sup> *EIP*, VI, v, p. 488.

Cuando la razón es usada con propiedad, ella confirmará los documentos de la naturaleza, que son siempre verdaderos e íntegros. Ella distinguirá, en los documentos de la educación humana, lo bueno de lo malo, rechazando con modestia lo último y adhiriéndose con reverencia a lo primero.

La mayoría de los hombres continúan todos sus días siendo lo que la naturaleza y la educación humana han hecho de ellos. Sus costumbres, sus opiniones, sus virtudes y sus vicios, todos ellos, son obtenidos por hábito, imitación e instrucción y la razón tiene poco o nada que ver en su formación<sup>915</sup>.

La salida de los cauces de la razón es la salida de los cauces naturales, y son sólo las incidencias del desarrollo humano lo que produce errores. La “modestia”, la “arrogancia”, el “partidismo”, la “vanidad”, el “deseo de victoria”, la “pereza”, la falta de “ejercicio de la industria, fortaleza y sacrificio”, la falta de “inocencia y apertura a la convicción”, que se manifiestan con o concurren en la “indiferencia a la verdad”; así como la falta de cautela en el uso del lenguaje; todas estas fuentes de error son en el lenguaje técnico de Reid *hábitos*, es decir disposiciones y tendencias *adquiridas*, no originales. La adquisición de hábitos que la razón no puede confirmar es lo que lleva a que las disposiciones naturales de veracidad y credulidad no se desarrollen como tienen que desarrollarse por naturaleza, y estas según su grado de desarrollo tendrán, por tanto, más o menos margen de error.

Esto permite usar entonces de modo no metafórico el concepto de equilibrio. Una mala educación, una falta de madurez, desequilibra una mente, que deja de ser entonces “una mente bien dispuesta”. La capacitación intelectual consiste en que la razón, de modo adecuado a la edad y la situación, deja actuar espontáneamente o no a las disposiciones naturales. Cuando esto no se hace debidamente, entonces cometemos errores. No es la educación la que nos aleja de la naturaleza (recordemos que Reid tiene en mente a Rousseau en el *Inquiry*) sino la *mala educación*. La adquisición de hábitos, por tanto, debe ser la

---

<sup>915</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 202.

adecuada, pues debemos adquirir los hábitos, por ejemplo, el del uso veraz del lenguaje, que mediante la razón vemos (nuestros tutores así nos lo inculcarán) que en su desarrollo natural se corresponden con y continúan la naturaleza, es decir, son susceptibles de ser confirmados por la razón. Y en esto la razón no es una ayuda que venga a *corregir* la naturaleza, sino al contrario, es la razón que se confirma a sí misma, pues es la razón en su uso más reflexivo la que confirma aquella parte de la racionalidad que ya tenemos por constitución natural, el sentido común<sup>916</sup>. Los seres humanos son naturalmente fiables, son veraces y tienden a formarse creencias ante aserciones verdaderas. Este naturalismo es compatible con el falibilismo en Reid porque Reid introduce en su epistemología el concepto de educación, y por tanto también el de *mala educación*. Las tendencias naturales del ser humano no fallan, pero sí pueden fallar en tal o cual mente concreta debido a la adquisición de malos hábitos que pervierten la mente, cuando deja de funcionar acorde con su naturaleza.

Sin embargo, si de esta forma es compatible en Reid el falibilismo con el reconocimiento de que la mente humana sigue tendencias naturales, siempre se le puede preguntar a Reid lo siguiente. Por mucho que pensemos que de suyo la mente es fiable aunque falle, ¿por qué fiarnos de las personas ya educadas? ¿No se debería tener un índice del grado de educación de una persona para poder así evaluarla? Es decir, podría argumentarse de nuevo así: sólo un razonamiento probable, una cuestión de hechos y de experiencia podría proporcionarnos la fiabilidad necesaria para una credulidad razonable. En el mundo educado y la cultura, al menos, la fiabilidad va antes que la credulidad. La respuesta de Reid todavía no habría cerrado el argumento al reduccionista. Es más, podría pensarse que ni siquiera aún ha hecho frente al escepticismo, pues en el fondo lo que demuestra el hecho de que la mala educación pueda estropear las tendencias naturales es que es imposible asir del todo, tener certeza, de las condiciones en que una

---

<sup>916</sup> Es la misma justificación de por qué la razón bien empleada no contradice el sentido común: “because truth will always be consistent with itself”, *EIP*, VI, ii, p. 433.

aserción ajena contiene tanto una proposición verdadera, como la muestra de que esta proposición verdadera no es resultado del azar. Nunca podremos estar seguros si lo que oímos es verdadero y está justificado, y por ende si nosotros mismos estamos justificados en aceptarlo, si las contingencias de la educación pueden estropear nuestras tendencias naturales.

No es por tanto de extrañar que la exposición explícita de la falibilidad del conocimiento humano, y su consideración como una característica de este, y a la vez, sin embargo, no como un elemento que socave su racionalidad, la coloque Reid en el ensayo VII, “Del razonamiento”, en concreto en el capítulo iv, “Del escepticismo del Sr. Hume con respecto a la razón”. Reid arguye contra la posición humeana de que la naturaleza no puede ser *tanto* causa del delirio de la razón — el delirio filosófico contra el que nos previene el escepticismo humeano— al haber dotado al hombre de racionalidad, *como a la vez* la cura de su delirio —al llevar al hombre a despejar las nubes del delirio filosófico obligándole a ocuparse de los afanes cotidianos. Somos por naturaleza falibles, confiamos en nuestras facultades tanto como al hacer un juicio somos conscientes de nuestra falibilidad. Estamos en gran peligro de errar en algunos casos y en menos peligro en otros casos, e incluso podemos hacer juicios infalibles cuando juzgamos de verdades evidentes en sí mismas<sup>917</sup>.

Sin embargo Reid dice que esto no significa que debamos esperar *una prueba* de la fiabilidad de nuestras facultades, pues tal como él mismo ha argumentado ya —entre otras ocasiones en la descripción del principio séptimo— uno no puede suspender el juicio hasta encontrar una prueba, y no porque no la haya —y de hecho no la hay, pues sería una *petitio principii* como vuelve a aclarar Reid en este ensayo— sino porque la duda escéptica acerca de la fiabilidad de las facultades cierra el camino de la argumentación racional. Tenemos las capacidades suficientes para vivir y debemos hacer el mejor uso de ellas sin pensar que son mejores de lo que son o muestran, y por tanto debemos ser

---

<sup>917</sup> *EIP*, VII, iv, pp. 565-571.

cautelosos con lo que juzgamos. Poco más se puede deducir de nuestra falta de inmunidad al error (“esto es todo lo que puede inferirse mediante las reglas de la lógica del hecho de que seamos falibles”<sup>918</sup>).

Para Reid por tanto la falibilidad del conocimiento no debe disparar ninguna duda escéptica. El escepticismo le pide mucho o muy poco al conocimiento, pues o bien tiene como medida un tipo de conocimiento que no se corresponde con la dotación natural de los seres humanos<sup>919</sup>, o bien no para mientes en la confianza natural e inevitable que tenemos en nuestras facultades, tomando una posición que no tiene cura<sup>920</sup>. Dicho con el esquema de la epistemología contemporánea, Reid diría que es un mal camino un análisis del conocimiento que especificara tales cláusulas para la verdad y para la justificación que eliminara o despejara cualquier posible duda acerca de una creencia en cuestión. Sólo los primeros principios del sentido común tienen ese tipo de indubitabilidad, pero justo estos son los que no admiten el análisis, pues cualquier componente del análisis es siempre menos evidente que el principio en cuestión<sup>921</sup>.

---

<sup>918</sup> *EIP*, VII, vi, p. 564.

<sup>919</sup> *EIP*, VII, vi, p. 563.

<sup>920</sup> *EIP*, VII, vi, pp. 570-571.

<sup>921</sup> C. Z. Elgin señala precisamente en un texto que lleva el sugestivo título de “The Epistemic Efficacy of Stupidity” (en N. Goodman y C. Z. Elgin, *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences* (London: Routledge, 1988), pp. 135-152) como las posturas paradigmáticas del análisis del conocimiento en términos de creencia, verdadera y justificada, el paradigma *Justified True Belief (JTB)*, terminan por conceder mayor logro epistémico al tonto que al inteligente, justo por querer huir de los estándares excesivamente altos que llevarían al escepticismo. Entonces se da la paradoja que cualquier ejercicio de “cualidades de la mente tales como la sensibilidad, apertura y destreza lógica” (p. 136) puede interferir en las condiciones prescritas por el análisis para el conocimiento, permitiendo que a alguien que no las ejerza se le pueda atribuir conocimiento antes que a alguien que las ejerza y esté en la misma situación. Por supuesto una salida de esta paradoja es la que señala Elgin (p. 152), admitir dentro de la epistemología todo el rango de excelencias epistémicas que las teorías contemporáneas dejan de lado, pero esta es sólo una salida a medias. Tan sólo un planteamiento realista y evolutivo, en el que se tenga en cuenta como la educación

Reid habla de grados en este contexto, del mismo modo que ha usado para hablar del testimonio<sup>922</sup> tanto en su aspecto positivo, en el *Inquiry*, como en los *Essays* a la hora de hablar del excesivo peso de la autoridad, en el caso de los prejuicios. La falibilidad no es más que un aspecto de cómo funciona nuestras capacidades cognitivas: mediante grados y estimaciones. Aprender a estimar es educarse, y educarse es hacer crecer las disposiciones naturales con la guía de su máxima expresión, de la más eminente, que es la razón. No se puede justificar que la razón sea la más eminente, pues si el escéptico no lo percibe es porque se ha puesto en una posición en la que no podemos argumentar. La razón trae consigo su propia garantía inmediata, y es ella la que va atenuando, perfilando o restringiendo nuestras disposiciones naturales, vigilando que no se separen, sugiriendo cómo compatibilizarlas, indicando cuándo y cómo supeditar unas a otras, etc.<sup>923</sup>.

Y es por esto, es decir que el ser humano debe ser educado y nuestra razón debe tomar el testigo de nuestra vida epistémica, que los principios del sentido común, no son un *sistema*, tal como Reid advierte<sup>924</sup>. No funcionan de manera sistemática, aplicados de modo

---

puede refinar o entorpecer nuestra competencia, como el de Reid, puede evitar estas paradojas. Su apelación, por otra parte, a los estándares que los “miembros normales de una comunidad normalmente alcanzan” (p. 149) no debe confundirse con el concepto reidiano de sentido común, que son estándares *a partir de los cuales*, no un supuesto comportamiento epistémico “medio”.

<sup>922</sup> Reid vuelve a usar la metáfora de la balanza: “Él [el hombre] tiene una balanza en su mente mediante la cual estima su predisposición [liableness] a errar, y mediante esto regula el grado de asentimiento en su primer juicio sobre cualquier punto”, *EIP*, VII, iv, p. 569.

<sup>923</sup> Como ya se ha mencionado la descripción de cómo son estos procesos —al menos en cuanto a las disposiciones epistémicas— Reid la proporciona a la hora de tasar los diferentes tipos de evidencia probable, en la descripción del razonamiento probable, en *EIP*, VII, iii, pp. 557-562. La inanidad del empeño en justificar la razón contra el escéptico viene a continuación, en el capítulo iv del mismo ensayo, donde aborda el escepticismo de Hume.

<sup>924</sup> Patente en el caso del testimonio, capacidad para la cual no podemos especificar cuándo y cómo le da más peso a la autoridad que a la razón, por ejemplo, como se ha

regular e invariable según una uniformidad natural. Sino al contrario, unos pueden liderar nuestro conocimiento en determinada fase del proceso educativo o de nuestra vida, o en una situación, otros en otra. En determinada situación (por ejemplo, un mitin político), nuestra disposición básica a buscar la verdad —el principio séptimo—, nuestra disposición básica a fiarnos de lo que recordamos —el principio tercero— (por ejemplo, de la naturaleza de un político), nuestra disposición básica a esperar la regularidad en el comportamiento de los seres humanos (políticos incluidos) —el principio undécimo—, pueden restringir y frenar la disposición natural que tenemos a la credulidad. Si ya estamos educados y somos adultos, estimaremos que no podemos prestar el crédito (por ejemplo, al político en un mitin) que solemos dar en tal otra situación. Es una cuestión de ser una “mente bien dispuesta”.

El hecho de que la mala educación pueda hacer que los principios del sentido común, las disposiciones básicas de la naturaleza humana, no obedezcan al arbitrio cada vez más protagonista dentro de nuestro desarrollo epistémico, de la razón, no es por tanto ningún obstáculo a la racionalidad de nuestro conocimiento. No hay que dudar, escépticamente, de que nuestro conocimiento esté bien fundado, *porque de hecho tiene toda la fundamentación que podría tener*, la racionalidad de la naturaleza que se va desplegando mediante la educación; ni, tampoco, pensar que la racionalidad deba venir de otro sitio, de la observación y el razonamiento probable. No es una cuestión de estadística, sino del desarrollo prudencial de una mente, que sabe cuándo fiarse de alguien y cuándo no, cuándo debe equilibrarse

---

visto en el capítulo V, en el análisis del *Inquiry*. Reid es consciente de esto en todo momento, por ejemplo, cuando al final del ensayo VI, tasa otro tipo de prejuicios, los *idola theatri*, los que son producidos por escuelas o sistemas en los que hemos sido educados, dice: “A certain complexion of understanding may dispose a man to one system of opinions more than to another; and, on the other hand, a system of opinions, fixed in the mind by education or otherwise, gives that complexion to the understanding which is suited to them”, *EIP*, VI; viii, p. 541. No hay nada en nuestra mente que actúe de forma sistemática, de forma consistente, completa e invariable: hay escépticos, y gente que piensa fuera de los cauces del sentido común —Hume— y aun así pueden pensar bien en otros menesteres diferentes a los filosóficos.

poniendo el énfasis en una cautelosa suspicacia y cuándo debe hacerlo poniendo el énfasis en una abierta confianza. La necesidad de calibrar, de educarse para saber dónde y cuándo está el equilibrio no es un defecto de nuestras capacidades cognitivas, es como de hecho funcionan las capacidades cognitivas de los seres que tienen historia, que se someten a un proceso educativo.

Es por tanto la mala educación la causa de que las disposiciones básicas de la naturaleza humana fallen, la adquisición de hábitos que impiden el ejercicio de aquellas disposiciones que sí son originales. Podemos fallar no porque se den “fallas” en un supuesto sistema de uniformidades, sino porque podemos estar mal educados.

### **10.3. Las tendencias naturales no son automatismos psicológicos, sino disposiciones**

Es precisamente el carácter no sistemático de las disposiciones básicas, los principios del sentido común, el que nos hace falibles. Se ha visto en qué consiste que el procedimiento testimonial falle —la desconexión entre los co-principios naturales—, se ha visto seguidamente cuál es la causa de que fallen —los malos hábitos, la mala educación. Sin embargo puede parecer que aunque no sistemáticos, las tendencias naturales de la mente humana, sus disposiciones básicas, necesitan de la corrección que proporciona la *buena educación* para que el sujeto prospere como un sujeto epistémico competente. En cierto sentido esto es así, Reid piensa que el niño debe crecer y adquirir los niveles de autonomía epistémica que resultan tan ventajosos, pero en otro sentido no es así, la educación no *remedia* nada. La educación no es el proceso por el cual dirigimos las disposiciones naturales a su realización óptima como si estas de suyo no tuvieran que ver con los objetivos epistémicos: la verdad, la justificación, etc. Estas están orientadas de suyo a su logro. Es conveniente por tanto dar otra vuelta de tuerca al concepto reidiano de disposición para alejarlo todavía más del concepto contemporáneo de automatismo ciego, subrayar la conexión conceptual, interna, entre una disposición y su realización. Al dilucidar esto, se verá que precisamente lo que puede ser una desventaja



frente al concepto de uniformidad, el hecho de que pueden no realizarse, su riesgo, es proporcional a su rentabilidad, las ventajas para nuestro desarrollo como sujetos epistémicos.

Al hablar de la posibilidad de que los principios del sentido común formen un sistema, caben dos interpretaciones, ambas desatinadas con respecto al concepto reidiano de sentido común. Como se ha visto, el amor a la verdad, la confianza en la regularidad de los hombres y la aceptación por defecto de la aserción ajena como verdadera no actúan como un sistema en el sentido de una suerte de principios trascendentales, más acá del tiempo y la educación, perfectamente armónicos y que no admitieran excepción, como se ha visto en el capítulo VIII. Reid lo deja claro desde el *Inquiry* y su propia taxonomía de los fallos en el procedimiento testimonial, su realismo en definitiva, excluye esta posibilidad. El hecho es que, si no estamos educados, y en la medida en que menos lo estamos, nuestro margen de error es más amplio: puede que al oyente *A* el amor a la verdad y su credulidad le lleven en la situación *S* a una creencia bien formada, verdadera y justificada; puede que al oyente *B* el amor a la verdad y su credulidad le lleven en la situación *S* a una superstición. Esto no es una descripción psicológica, empírica, realizada al margen de su epistemología, es parte de ella.

Cabe, además, señalar el otro sentido más interesante de la afirmación de que los principios del sentido común no forman un sistema. Se ha visto en el capítulo anterior que los primeros principios o principios del sentido común pueden describirse tanto como los tipos irreductibles de hacer conexiones entre un signo y su significado, tipos de evidencia básica, que poseemos por constitución natural, como el conjunto de creencias, básico e inevitable, que tenemos por constitución, la respuesta natural a las evidencias propias que nos presenta cada operación de la mente, las creencias que se nos originan por defecto, al operar nuestra mente del modo en que lo hace. Esto los convierte en el primer estadio de la racionalidad, ya que todo el conjunto de nuestras creencias supone que tenemos estas disposiciones básicas, como la premisa última que no se hace explícita, si acentuamos

su aspecto de creencia; como las tendencias básicas de nuestro entendimiento, si acentuamos su aspecto de disposición. Se ha visto que, por esta razón, no deben ser comprendidos como automatismos psicológicos, como una suerte de dispositivos pre-rationales. Se ha indicado que Reid no los concibe así, pues, antes al contrario, los concibe como el criterio básico de la racionalidad, y no puede ser el criterio básico de adscripción de la racionalidad algo que de suyo no lo es. Y se ha mostrado como el proceso educativo, el proceso por el que la razón va interpretando progresivamente un papel preponderante en nuestra vida epistémica no es el paso de lo irracional a lo racional, sino un desarrollo por fases de la racionalidad.

Ahora se puede profundizar en por qué esto es así. Queda ver por qué no son uniformidades psicológicas o automatismos no racionales en relación al aspecto de falible de nuestras facultades y operaciones de la mente. Y es que, si fuera así, si nuestras disposiciones básicas, aquellas de las que estamos dotados por naturaleza y que conforman el sentido común, fueran el tipo de uniformidad psicológica análoga a las uniformidades naturales entonces la racionalidad de, entre otros, nuestro proceso de formación de creencias mediante el testimonio, sería externa. Sólo la intervención de la razón, como algo diferente de nuestras tendencias, conferiría racionalidad al procedimiento, y entonces la puerta al reduccionismo estaría abierta. El testimonio no sería de suyo racional, por muy básico que pudiera ser.

Es decir, resultaría difícil explicar porque podemos confiar en nuestras facultades y a la vez ser falibles. Si son fiables entonces no deben ser falibles: algo o es una uniformidad, una constante natural, o no lo es. Y si son falibles, su fiabilidad la debe proporcionar alguna facultad singular, el razonamiento probable, por ejemplo. Dicho de otra forma, *si* somos falibles y *si* los principios del sentido común fueran uniformidades psicológicas o automatismos irracionales, entonces no hay razón para confiar en que hay una relación intrínseca, conceptual, entre la forma en que estamos constituidos por naturaleza y la verdad, la justificación, etc., nuestros objetivos epistémicos, en definitiva.

Si podemos asociar las disposiciones naturales de nuestra mente al tipo de uniformidad natural que indica el *principio de uniformidad*, y que conocemos mediante o apoyándonos en el *principio inductivo*, entonces los principios del sentido común —tal como están articulados, al menos en el listado de los *primeros principios de las verdades contingentes*— serían, cuando menos, revisables. Todos los fines epistémicos deseables a los que Reid apela constantemente al establecer los propios principios —verdad, evidencia, evitar el sinsentido o la falacia, claridad en la distinción, grados de certeza, etc.— no tendrían mucho que ver con los propios principios. Y sin embargo, ahí está el principio séptimo que avala precisamente lo contrario: es parte del sentido común que nuestras disposiciones básicas están en una relación intrínseca con objetivos epistémicos óptimos<sup>925</sup>.

Reid en cambio ya advierte de los peligros de la analogía entre la realidad física y la mental, de la analogía entre la mente y el cuerpo<sup>926</sup>. El intérprete de Reid debe hacerle caso y ser cauteloso con esta analogía, y en especial con la metáfora de la balanza. Con la metáfora de la balanza parece que las disposiciones se realizan siempre, siempre estamos creyendo a los demás, y, a la vez, siempre estamos recordando que determinado tipo de persona (un político, por ejemplo) tiende a mentir. Parece entonces que ambas disposiciones se realizan en determinada situación, y que entonces “se contrapesan”, como los platillos en una balanza o como fuerzas newtonianas que tuvieran vectores opuestos, es decir, una anula el efecto de la otra (en el ejemplo de arriba, nuestro recuerdo de cómo es el carácter de un político y nuestra credulidad). Es en este punto donde la metáfora de la balanza se vuelve peligrosa porque se podría pensar que estamos hablando de uniformidades psicológicas que invariablemente se “disparan” ante un estímulo. El uso en diferentes contextos del adjetivo “instintivo” por

---

<sup>925</sup> Tal como se vio, y a diferencia de interpretaciones como las de De Bary o Lehrer, no es que el principio séptimo sea el vínculo con la verdad, pues, en su aspecto de generalización, presenta un elemento que está presente en todos y cada uno de los principios. Véase *supra*, cap. IX.

<sup>926</sup> Véase *supra*, n. 14.

parte de Reid no ayuda a despejar este tipo de interpretación. Como se ha dicho antes puede parecer que los principios del sentido común son automatismos o dispositivos naturales en el sentido de irracionales, previos a cualquier ejercicio de la racionalidad.

Y esto sería así porque lo propio de una uniformidad natural es que a la causa le siga el efecto, a un estímulo una reacción por parte de nuestras facultades, y sólo muy excepcionalmente no le sigue, porque la reacción ha sido interrumpida si hay un obstáculo, es decir si aparece el tipo de interrupción mecánica que Wilson describe en su interpretación del inductivismo humeano como inducción eliminativa en lugar de enumerativa (de la que depende la interpretación de Hume por parte de Coady), tal como se ha considerado en el capítulo II de la presente investigación<sup>927</sup>. El fallo, en el caso de una uniformidad se produce, en este esquema, si encontramos efectos contrarios: el reloj no funciona habiéndole dado cuerda y el reloj no funciona sin haberle dado cuerda; o lo que es lo mismo un efecto no esperado (el *habitual* en el esquema humeano): el reloj no funciona a pesar de haberle dado cuerda. Y mientras que para una mente no filosófica o científica esto pone en entredicho la generalización previa, para una mente educada esto muestra que lo que hay es contrariedad en las causas, es decir, que algo interfiere en el proceso causal, como la mota de polvo que explica que un reloj, *a pesar de haberle dado cuerda*, no funcione. Encontrar la mota de polvo confirma la generalización para el científico. Los engranajes del reloj siguen presionándose entre sí, y si la mota de polvo desaparece, entonces el mecanismo seguirá moviéndose.

Si el fallo de nuestras facultades fuera tan sólo ocasional, entonces podría explicarse según este esquema. Sólo mediante ocasionales interrupciones nuestras disposiciones, en el sentido de automatismos, dejarían de percibirse como funcionando. El problema es que los principios del sentido común no parecen encajar con estas condiciones. Para una uniformidad de este tipo no puede considerarse a la vez la expectativa de que la tendencia se traduce en la operación

---

<sup>927</sup> Véase *supra*, cap. I.

ordinaria que la define y el supuesto de que el sistema de uniformidades donde se encuentra esta tendencia falla. Porque entonces lo que resta es poner en entredicho el sistema, es decir, ser escéptico con respecto a la capacidad humana de conocer, que es lo que efectivamente Hume sostiene. Como Reid no está dispuesto a sostener que el sistema falla, no puede sostener que el sistema esté mal diseñado, que la conjunción de todas estas tendencias no funcione de ordinario. Por lo tanto, no puede sostener que haya un sistema cuyos miembros sean uniformidades de tipo humeano. Hay una conjunción de disposiciones básicas, organizadas entre sí, pero no pueden funcionar como un sistema de interrupciones. Reid deja muy claro que él percibe que hay una conexión interna, intrínseca, conceptual, entre las capacidades mentales y sus resultados, como deja claro en el pasaje del *Inquiry* que merece la pena volver a citar:

La verdad siempre prevalece, y es el *resultado natural de la mente*, no requiere arte o entrenamiento, ni instigación o tentación, únicamente que nos atengamos a un impulso natural<sup>928</sup>.

La verdad y la justificación no es algo que consigamos desde fuera para nuestros impulsos naturales, nuestras disposiciones básicas, sino que es algo que tienen, de suyo, como su finalidad, aquello para lo que están.

Esta relación que guardan las disposiciones básicas con la verdad y la justificación contiene dos aspectos que es conveniente considerar. En primer lugar, si no son uniformidades sistemáticas sino disposiciones, entonces ¿cómo se organizan? En segundo lugar, la relación finalista con los objetivos epistémicos indica un tipo concreto de falibilismo, un falibilismo finalista que merece la pena articular. En el capítulo siguiente se aborda esta última cuestión, el vínculo conceptual entre nuestras disposiciones básicas y sus resultados óptimos, la índole finalista del falibilismo reidiano. Queda por ver el primer aspecto señalado, cómo se relacionan entre sí las disposiciones básicas si no se relacionan como un sistema de uniformidades. Reid no

---

<sup>928</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193 (el énfasis es mío).

precisa esta cuestión, pues le basta —como se verá a continuación— con aclarar la finalidad que poseen las disposiciones humanas para sacarlas del esquema del naturalismo humeano. Sin embargo, puede mostrarse cómo es posible.

Geach ha diseñado, para las tendencias naturales, un argumento que puede hacerse extensivo a las disposiciones<sup>929</sup> mediante el que muestra que no podemos pensar que el resultado de un *conjunto* de tendencias funcione como un sistema de uniformidades donde el resultado sea la suma acumulativa de los efectos esperados de cada tendencia:

Porque los efectos que se dicen que son producidos y luego combinados, no son producidos para nada. La llamada “combinación” es sólo físicamente real. Supongamos que cierta habitación subiría de temperatura a 25° F. en una hora mediante la unidad calefactora A y bajaría en 10° F. en una hora mediante la unidad refrigeradora B. Entonces si incluso en la presencia de ambas, A y B, la temperatura sube a (25-10)° F., esto es a 15° F., esta elevación de la temperatura, que ha ocurrido, no es ciertamente un compuesto de una subida no existente de 25° F. y una caída no existente de 10° F. Porque hay interferencia, lo que en una visión humeana [de la causalidad uniforme] siempre pasa, muy a menudo no pasa<sup>930</sup>.

Las disposiciones no tienen por qué realizarse siempre, pueden interferirse. El resultado esperado de una disposición puede no realizarse debido a una interferencia, dependiendo de la situación, de con cuánta intensidad una situación nos lleve a estar más dispuestos o menos dispuestos a algo, puesto que lo propio de una disposición es que ante determinado estímulo se realice, pero no tiene por qué realizarse necesariamente si no está aislada. Eso es lo que distingue, en su aspecto modal, una disposición de una necesidad. Este es el origen tanto del

---

<sup>929</sup> Como de hecho lo hacen S. Mumford y R. J. Anjum en “Dispositional Modality”, *Lebenswelt und Wissenschaft: Deutsches Jahrbuch für Philosophie* 2, ed. C. F. Gethmann (Hamburg: Meiner Verlag, 2011), p. 468.

<sup>930</sup> Geach, “Aquinas”, p. 102.

error como de la posibilidad de corrección y de educación. Y esto sí cuadra y es consistente con la *regla por defecto* que Reid establece, para entre otras, la credulidad natural que queda reflejada en los principios de *credulidad* y de *veracidad*, y que se ha analizado en el capítulo dedicado al *Inquiry* en la presente investigación. A menos que otra disposición interfiera, la disposición básica a tomar como evidencia lo que nos presente, por ejemplo, la memoria, se realizará, de acuerdo con el tercer principio; o a menos que otra disposición interfiera, sin ir más lejos esta última, la memoria, en el caso del testimonio también se realizará la disposición, de acuerdo con el principio décimo, pues cuando recordamos que una persona es muy susceptible, no nos creeremos el comentario de alguien en relación a esa persona, por ejemplo, que no reaccionó ante un comentario hiriente. Si no hubiéramos recordado que aquella persona es susceptible nos hubiéramos creído el comentario, a menos que hubiera intervenido una percepción, una inferencia, etc., otro tipo de evidencia, en definitiva.

Que la disposición se realice o no dependerá de cuan fuerte sea el estímulo para las demás, el número de recuerdos en los que tal testigo invariablemente se ha mostrado creíble, la delicadeza de la situación en la que se me ha pedido una información también delicada, etc. Aspectos todos ellos a los que nos ayuda la razón, y nuestra capacidad de estimar la realidad<sup>931</sup>.

Y si esto es así, cualquier juicio contiene un riesgo, tal como señala Reid<sup>932</sup>. Y también se corren riesgos cuando no todas las capacidades y disposiciones básicas están maduras. En el *Inquiry*, en la

---

<sup>931</sup> Esto se encuadra en la propia tradición de la filosofía escocesa, que como ha señalado Broadie, ya solucionó en su periodo tardo-medieval, en términos de “fe razonable” y de encontrar un punto medio virtuoso, la cuestión de cuándo debe darse asentimiento o no al tipo de evidencia que disponemos, máxime cuando se trata de sopesar esta evidencia en términos de probabilidad. Véase Broadie, *The Tradition of Scottish Philosophy*, pp. 49-51.

<sup>932</sup> *EIP*, VI, iv, p. 460; viii, pp. 527-528.

primera manifestación de Reid en favor de la fiabilidad natural del testimonio dice:

Y aunque esta credulidad natural ha ocasionado que se aprovecharan de mí los que engañan, sin embargo ha sido de gran ventaja para mí teniendo en cuenta ya todo, por tanto la considero otro buen don de la naturaleza<sup>933</sup>.

Describe estas ventajas en el texto central sobre el testimonio de la sección xxiv del *Inquiry*<sup>934</sup>, y, posteriormente, dice que se corre el mismo riesgo que con el *principio inductivo*:

Este principio, como el de credulidad, es ilimitado en la infancia, y restringido y regulado gradualmente a medida que crecemos. Nos conduce a menudo a errores, pero al final es de una ventaja infinita<sup>935</sup>.

Aspectos en los que no están solos el *principio de credulidad* y el *principio inductivo*, pues otros principios como el principio octavo, “que hay vida e inteligencia en nuestros semejantes, con los que conversamos”, contiene la misma rentabilidad para el riesgo que se corre con él. Pues mediante este principio el niño, tan pronto muestra sentimientos o signos de inteligencia, supone que sus semejantes lo tienen, y esta es una disposición natural que no debe proceder del razonamiento, puesto que el razonamiento supone un tipo de educación que sólo es posible mediante esta disposición básica. La rentabilidad es máxima, y, sin embargo:

---

<sup>933</sup> *IHM*, VI, xx, pp. 170-171.

<sup>934</sup> Cfr. *IHM*, VI, xxiv, p. 194. Véase *supra* para un análisis y para el uso de la metáfora de la balanza en este pasaje.

<sup>935</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 199. Idea que repite en *EIP*, VI, v, pp. 487-488, dentro de la descripción del principio décimo: “If children were so framed, as to pay no regard to testimony or to authority, they must, in the literal sense, perish for lack of knowledge. It is not more necessary that they should be fed before they can feed themselves, than that they should be instructed in many things, before they can discover them by their own judgment”.



No se puede decir que los juicios que nos formamos acerca de la vida y la inteligencia en otros seres están al principio libres de error, pero los errores de los niños en estas cuestiones están en el lado seguro. Ellos están inclinados a atribuir inteligencia a los seres inanimados. Estos errores son de pequeña consecuencia y son gradualmente corregidos por la experiencia y la madurez de juicio. Pero la creencia en la vida y en la inteligencia en otros seres es absolutamente necesaria para nosotros antes de que fuéramos capaces de razonar, y por tanto el autor de nuestro ser nos ha dado esta creencia de modo antecedente a todo razonamiento<sup>936</sup>.

Es decir, hay riesgos porque la rentabilidad es máxima. Como ha dicho Price en el contexto de su propia epistemología del testimonio, pero que también defiende una tesis de la *regla (policy en su esquema) por defecto*:

Pero es razonable asumir este riesgo, e irrazonable no asumirlo. Si rehusamos asumirlo, no tendremos muchas perspectivas de conseguir respuestas, ni siquiera las más tentativas para muchas de las cuestiones que nos interesan...<sup>937</sup>

No podríamos desarrollar determinadas capacidades sin correr estos riesgos, por lo tanto, son riesgos *convenientes* a los seres humanos, mucho más que aspectos que puedan poner en entredicho la fiabilidad de nuestras facultades. Hay por tanto un vínculo conceptual e intrínseco entre una tendencia natural y el resultado que conlleva en el desarrollo y en la vida de los seres humanos. Esta vinculación intrínseca, este aspecto de estar para algo que es conveniente, y que por tanto hace explicables los riesgos que corre la naturaleza humana, hace que no podamos hablar de automatismos ciegos de la naturaleza humana, impulsos psicológicos que sólo de modo externo tienen una vinculación la verdad y con la racionalidad, con la verdad y la justificación. Hay por tanto un propósito, una intencionalidad inherente

---

<sup>936</sup> *EIP*, VI, v, pp. 483-484.

<sup>937</sup> *Belief*, p. 128.

en el modo y la manera en que están ordenadas nuestras disposiciones, en el modo y la manera en que está dispuesto nuestro aparato cognitivo.

La educación no es el proceso por el que las disposiciones de una mente son ajustadas para que apunten a un objetivo extrínseco, la educación es el proceso por el cual se adquieren hábitos que regulan nuestras disposiciones, que las hacen crecer, para que nos den más alcance y precisión en aquello para lo que están, para lo que nos disponen.

Este aspecto de *conveniencia* ha sido usado por Reid de diferentes formas, pero de modo especial en el caso del testimonio. Hay que observar el tipo de argumento usado en el texto citado arriba, que concluye diciendo que “el *autor de nuestro ser* nos ha dado esta creencia de modo antecedente a todo razonamiento”, porque es adecuado precisar cómo y en qué medida lo usa Reid. Estudiar este aspecto nos devolverá una imagen más precisa del falibilismo reidiano, específicamente con respecto al testimonio: nuestro procedimiento de transmisión de creencias, el testimonio, es fiable, porque aunque pueda fallar —el riesgo que debemos correr por tener un procedimiento tan ventajoso— la práctica está justificada, ya que sus componentes: el lenguaje y nuestras disposiciones a usarlo de determinada manera por los co-principios que gobiernan el testimonio obedecen a un diseño, *tienen la finalidad de transmitir y recibir la verdad*. Este carácter finalista del falibilismo reidiano es el objeto de estudio del siguiente capítulo.

## Capítulo XI

### La índole finalista del falibilismo reidiano

Una vez estudiado el falibilismo epistemológico que Reid sustenta y cómo se refleja en su epistemología del testimonio, es decir en qué consiste que el procedimiento testimonial sea falible y qué explica que lo sea, queda por ver por qué aun siendo la práctica falible, sin embargo, el procedimiento está naturalmente justificado. Se ha adelantado que la razón está en la orientación finalista de nuestra capacidad de proveer de creencias a los demás, dar testimonio, y recibir testimonio de los demás.

La justificación de nuestras creencias testimoniales no comparece en todos y cada uno de los ejercicios concretos de transmisión testimonial, el oyente no tiene por qué conocerla explícitamente ni tener acceso a ella desde el punto de vista de la primera persona para que se le pueda calificar de justificado en su creencia. Ya se ha visto cómo Reid, en el *Inquiry*, lo adelanta para el caso del niño. Reid mantiene una posición —como ya se ha indicado— externalista. Sin embargo, cabe decir que usamos el lenguaje en nuestras aserciones, y en nuestros actos de recepción como oyentes, de una manera que implica una creencia disposicional en su finalidad, de una manera que implica que sabemos, por constitución, que estas capacidades están para proporcionarnos la verdad. Es decir, la justificación no es de modo necesario accesible al oyente, pero potencialmente sí lo es, porque su componente principal, lo que se denominará en la presente investigación el *principio de finalidad*, comparece dentro del conjunto de los primeros principios.

Reid no es un internalista, para él la justificación no es un componente epistémico que, de manera necesaria, deba ser accesible al sujeto de las creencias para que podamos llamar conocimiento a lo que el sujeto tenga en mente. Sin embargo, Reid tampoco responde al tipo de externalista contemporáneo, pues para Reid no es una pura contingencia que el sujeto acceda al componente que garantiza que el

acceso a la verdad no ha sido por accidente. De esta forma tampoco la distinción contemporánea entre internalistas y externalistas —consecuente del paradigma *Justified True Belief (JTB)*— es del todo precisa para capturar las posturas de Reid. Ni la justificación es necesariamente parte de lo que la primera persona debe registrar, ni es tampoco —la justificación o cualquier garantía sucedánea— algo vinculado conceptualmente sólo a la perspectiva de la tercera persona, ni es puramente un registro epistémico ni es en exclusiva una afirmación metafísica (causal, condicional, etc.). Es un componente al que potencialmente el sujeto tiene acceso a través del proceso educativo, y en la medida en que el sujeto se hace cargo de un principio metafísico: la idoneidad, la adecuación de nuestros poderes mentales para acceder a la referencia. Esta finalidad de nuestras disposiciones naturales va compareciendo poco a poco en nuestra mente, a medida que vamos construyendo nuestro repertorio de creencias y maduramos, y, lo que es parte del mismo proceso, a medida que los principios del sentido común no sólo actúan inarticuladamente como disposiciones sino que se tornan parte de nuestro contenido doxástico, a medida que los vamos articulando como principios, en su segundo papel, el proposicional.

Para comprobar esto es conveniente hacerlo teniendo en cuenta los diferentes tipos de acceso que tenemos a los principios del sentido común, distinguiendo entre las fases del proceso educativo. En el capítulo anterior se ha hecho referencia a las tres circunstancias en las que Reid dice que es razonable confiar en la autoridad: la del niño que depende en gran medida de lo que le cuentan los demás para la formación de su repertorio de creencias; la del que no es experto pero sí adulto y debe fiarse de los expertos; y, finalmente, la circunstancia que se da cuando uno tiene acceso cognitivo privilegiado a todo un ámbito de la realidad, la del experto. Como ya se dijo pueden valer como diferentes fases del proceso educativo y pueden diferenciarse como diferentes niveles de madurez: ser niño y depender enteramente de la razón ajena, ser adulto y depender en parte de la razón ajena, y, finalmente, ser uno el experto y depender enteramente del propio juicio.

De esta forma se pueden distinguir tres niveles de justificación diferentes para el procedimiento testimonial, tomando como criterio el tipo de acceso del sujeto epistémico a la justificación vía la finalidad de nuestras capacidades. Puede distinguirse —en orden inverso a los tipos de madurez mencionados— el tipo de acceso o la disponibilidad que tiene un sujeto tan educado y reflexivo como el epistemólogo, el *anatomista de la mente*, en su proyecto anti-escéptico; el que tiene un ser adulto con menor nivel reflexivo, pero un acceso más allá del puramente disposicional, a los principios del sentido común; y el niño, en el ejercicio pre-reflexivo de sus capacidades y en cuya labor epistémica podemos ver los primeros principios en su papel puramente disposicional, pues lo niños no argumentan. Esto nos permitirá precisar el externalismo reidiano.

Lo que se puede articular a través del estudio de los tres niveles de justificación es que la educación consiste en ir ganando perspectiva sobre las propias creencias, a medida que adquirimos unas y nos deshacemos de otras. Y, en consecuencia, que la justificación de nuestras creencias es un episodio de este proceso educativo, es lo que se hace al final de cada episodio en el proceso, poner en perspectiva las creencias adquiridas o las creencias desechadas, dar cuenta de por qué nos las creemos o por qué no. La justificación es un resultado de la educación.

Esta forma de explicar el fenómeno de la educación en relación a la justificación es análoga a la forma en que MacIntyre explica su concepto de indagación. MacIntyre ha intentado sacar el concepto de justificación del esquema de la epistemología contemporánea, el paradigma *Justified True Belief (JTB)* y la define como un episodio dentro del proceso de indagación, y, finalmente, como la articulación de primeros principios (aunque concebidos de forma distinta a la articulación reidiana). Se puede, por tanto, establecer una analogía entre el concepto de justificación que postula MacIntyre y el que maneja Reid, máxime cuando la labor de indagación, de *enquiry*, es una de las fases del proceso educativo reidiano.

En primer lugar, la analogía entre las posturas de los dos filósofos escoceses es interesante, porque, aunque MacIntyre no comprenda bien del todo a Reid a la hora de situarlo dentro de la historia de la noción de justificación racional en la Ilustración Escocesa, es precisamente su noción de progreso epistémico dentro de una comunidad o una tradición la que da sentido a la epistemología del testimonio de Reid. El progreso epistémico no se consigue a base de ponerse uno al margen del propio depósito personal de creencias o de una tradición, a fuerza de dudar para encontrar un punto de apoyo que sirva de base o fundamento para todo lo que uno cree. Los dos señalan a Hume como víctima de este prejuicio. La transmisión testimonial no es problemática cuando se entiende como una práctica social (una operación social de la mente, diría Reid) en un contexto social determinado donde aprender, educarse y considerar positivamente la autoridad es parte de una empresa epistémica y una cultura compartidas, cuya destilación son unos principios a los que apelar.

En segundo lugar, la analogía es interesante porque tanto el concepto de indagación de MacIntyre como la apelación a la educación por parte de Reid les permite hacernos ver cómo la justificación no es un ingrediente que se añade a la verdad para generar conocimiento (como pretende el paradigma *Justified True Belief (JTB)*). Para ambos la justificación se supedita a la verdad, y esto es posible porque para ambos la verdad es la norma de la aserción. No casualmente MacIntyre emplea los argumentos de Geach, que, en la presente investigación, por una parte, se han señalado como elementos más razonables para una epistemología del testimonio que las reediciones de la postura humeana o los argumentos de corte trascendental. Los argumentos de Geach, por otra parte, y en este punto es donde desembocará la presente investigación, no distan mucho de los de Reid.

Se abordan por tanto estas cuestiones en el orden expuesto. Primero se estudiarán los diferentes niveles de justificación, con respecto al testimonio, que se pueden distinguir en la epistemología de Reid. A continuación, y una vez clarificado qué aspecto comparten los

tres niveles, se articula la noción reidiana de justificación en comparación con la postura de MacIntyre.

### **11.1. Los diferentes niveles de justificación con respecto al testimonio: el papel del *principio de finalidad* en la vida epistémica del oyente**

Reid apela de manera constante y consistente a la noción de diseño en toda su epistemología. Este aspecto de conveniencia, adecuación o diseño tiene una base entre los principios del sentido común, y asiste de una forma u otra —al comienzo más disposicionalmente, al final en su papel plenamente proposicional— al sujeto epistémico dándole acceso a la justificación de sus creencias testimoniales. La manera en que lo hace es proporcionando al sujeto la capacidad de poner en perspectiva sus creencias, disponiendo al sujeto a que coloque cada creencia como episodio de una historia personal —la educación—, esto es, de un proceso de ampliación de la propia perspectiva. Todos tratan de poner en un contexto mejor, más amplio, sus creencias, y todos lo hacen movidos por el amor a la verdad, por la disposición a pasar del signo al significado, pero con la guía, de lo que se acaba de denominar el *principio de finalidad*, que les hace captar que nuestra mente está predispuesta para la verdad, la tiene como su fin. En el filósofo con el uso explícito del argumento de finalidad; en el adulto no filosófico con la consciencia madura de la ventaja de haber creído a sus “padres y tutores”; en el niño, antes de hacer la reflexión mencionada del adulto, con la atribución de inteligencia —acceso a la referencia— a los demás.

Lo que tienen en común estos tres niveles de justificación: la capacidad de poner en perspectiva las creencias propias, la capacidad de trascender la propia perspectiva como resultado del ejercicio del *principio de finalidad* —en los dos papeles, el disposicional y el proposicional, que interpreta como todos los principios— es lo que explica el vínculo entre la capacidad de creer y la verdad de nuestras creencias, lo que proporciona la justificación. De igual forma esto se puede ver como un proceso, el proceso educativo. La educación

consiste en la capacidad de ir contextualizando y re-contextualizando nuestras creencias a medida que adquirimos nuevas y nos deshacemos de otras. La educación por tanto nos provee de aquello que da sentido a la labor de justificación, pues la justificación es aquello que se hace al final del proceso educativo, cuando damos cuenta de la verdad de las creencias actuales y de por qué no son verdad aquellas que creíamos antes. La justificación debe entenderse entonces como el resultado final en cada episodio del proceso de educativo.

### 11.1.1. El nivel de justificación del *anatomista de la mente*

Puede comenzarse por el nivel más reflexivo de todos. El nivel del *anatomista de la mente*, que no sólo ejerce disposicionalmente los principios del sentido común, sino que los posee de una forma explícita y articulada como primeros principios, dándole un uso como primeras premisas contra el fútil embeleco escéptico. Para el filósofo, para el científico, los principios de *veracidad* y *credulidad*, están garantizados porque es capaz de darse cuenta de que obedecen a un diseño: el lenguaje y la transmisión testimonial están diseñados para ser vehículos de la verdad.

Reid dice que, puesto que convenía para desarrollar nuestra capacidad de razonamiento Dios nos ha dado —ha puesto en nuestra constitución— una serie de creencias básicas, en el caso del texto citado al final del capítulo anterior, por ejemplo, la creencia en la existencia de otras mentes<sup>938</sup>.

Reid ya había usado este tipo de explicación en el *Inquiry*:

El sabio y benévolo Autor de la Naturaleza, que pretendió que fuéramos criaturas sociales, y que recibiéramos la mayor y la más importante parte de nuestro conocimiento por la información de otros, ha

---

<sup>938</sup> *EIP*, VI, v, pp. 483-484.



implantado, para estos propósitos, en nuestras naturalezas dos principios que se corresponden uno con otro<sup>939</sup>.

Y la replica en los *Essays*:

El sabio Autor de la naturaleza ha implantado en la mente humana una propensión a basarnos en esta evidencia [to rely upon this evidence] antes de que podamos dar una razón para hacerlo. [...]

No es más necesario que se les dé de comer antes de que puedan comer ellos mismos, que se les instruya en muchas cosas antes de que puedan descubrirlas mediante su propio juicio. [...]

Los principios naturales, por los cuales nuestros juicios y opiniones se regulan antes de que lleguemos al uso de razón, parecen ser no menos necesarios para tal ser ya como hombre, que aquellos instintos que el Autor de la naturaleza nos ha dado para regular nuestras acciones durante ese período<sup>940</sup>.

Así como en el *Inquiry* la usa tanto para el *principio de credulidad* y el *principio de veracidad*, en paralelo con el *principio de uniformidad de la naturaleza* y el *principio inductivo*:

El sabio autor de nuestra naturaleza pretendió, que una parte grande y necesaria de nuestro conocimiento se derive de la experiencia, antes de que seamos capaces de razonar, y él ha provisto medios adecuados para esta intención<sup>941</sup>.

Medios que en este contexto son los co-principios de *uniformidad de la naturaleza e inductivo*, principios de la experiencia que actúan en paralelo a los del testimonio, los de *veracidad y credulidad*, permitiendo que se pueda pasar de un signo a su significado en cada ámbito.

---

<sup>939</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193.

<sup>940</sup> *EIP*, VI, v, pp. 487-488.

<sup>941</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 196.

Esta explicación es la misma que usa para dar razón de por qué tenemos poderes intelectuales de índole social que tienen como resultado las operaciones sociales de la mente, de la cual el testimonio y la promesa son paradigma:

El Autor de nuestro ser pretendió que nosotros fuéramos seres sociales, y nos hubo, para este propósito, dado poderes sociales intelectuales, tanto como afectos sociales<sup>942</sup>.

Pero sobre todo es la explicación básica de todas nuestras capacidades intelectuales:

Nuestros poderes intelectuales han sido sabiamente adecuados por el Autor de nuestra naturaleza para el descubrimiento de la verdad, en lo que conviene a nuestro estado presente [as far as suits our present state]. El error no es más su resultado natural que el que es la enfermedad para la estructura natural del cuerpo<sup>943</sup>.

Nuestras capacidades han sido *adecuadas*, dispuestas, para el descubrimiento de la verdad, y esto es lo que explica que estén diseñadas para maximizar la verdad y disminuir el error<sup>944</sup>. Y esto es lo que explica que tengamos lenguaje<sup>945</sup> y podamos testimoniar, así como

---

<sup>942</sup> *EIP*, I, viii, p. 69.

<sup>943</sup> *EIP*, VI, viii, p. 527.

<sup>944</sup> Lehrer parece pasar por alto este aspecto, pues al formular el argumento de Reid señala como problema obvio que es justo el hecho de que “no hay conexión directa entre lo que la gente cree que es verdadero y lo que es verdadero” (“Testimony, Justification and Coherence”, p. 52), y que por tanto a Reid le falta por dejar claro que asumimos “que lo que la gente toma por verdadero es o bien verdadero o bien una guía fiable para lo verdadero”. Lehrer podría haber dicho en lugar de la última expresión “un buen indicio/signo de lo verdadero” y se le hubiera abierto una rica perspectiva de la postura de Reid, la que se explorado en la presente investigación. No obstante, dado su profundo conocimiento de Reid, a Lehrer no ha podido escapársele el elemento finalista en Reid, simplemente —se puede conjeturar— que prefiere pasarlo por alto para despejar el lugar para su propia postura coherentista.

<sup>945</sup> “All languages are fitted to express the social as well as the solitary operations of the mind. It may indeed be affirmed, that, to express the former, is the primary and

que son procedimientos fiables. Son convenientes para nuestra naturaleza, mediante ellos podemos obtener verdades y evidencias que de otro modo no podríamos, y, mediante ellos podemos desarrollar, mediante la educación, nuestras capacidades intelectuales, que nos llevan a su vez a desarrollar pericia en la obtención de verdades y en la obtención de evidencias, sin que tengamos que depender de descubrir nosotros el fundamento de todas nuestras creencias, ahorrándonos gran parte del trabajo epistémico. Como ha destacado Audi, no hay ninguna razón para pensar que captando y adoptando, de manera no inferencial, las creencias de los demás, no heredemos la fuerza que pueda tener el fundamento que tienen aquellas para los demás. Se pueden establecer así grandes cadenas de transmisión de conocimiento que no tienen por qué ser más débiles que su eslabón más débil, o que, en el caso de proporcionar una evidencia para otra creencia —una justificación más que una creencia verdadera—, pueden incluso aumentar la fuerza de fundamento para creencias obtenidas por otra vía, proporcionando así un gran beneficio epistémico<sup>946</sup>.

---

direct intention of language. A man, who had no intercourse with any other intelligent being, would never think of language. He would be as mute as the beasts of the field; even more so, because they have some degree of social intercourse with one another, and some of them with man. When language is once learned, it may be useful even in our solitary meditations; and, by clothing our thoughts with words, we may have a firmer hold of them. But this was not its first intention; and the structure of every language shews that it is not intended solely for this purpose”, *EIP*, I, viii, p. 69.

<sup>946</sup> “Testimony, Credulity, and Veracity”, pp. 35-36. Justificación y verdad son componentes que tienen un comportamiento diferente en una cadena de transmisión testimonial. El testigo de una cadena de transmisión puede ser más creíble que el anterior, proporcionando así más fundamento al siguiente. No es así en el caso de la verdad, pues nunca se puede proporcionar más verdad que la que se transmitió inicialmente. Puede proporcionarse menos, si un testigo es incompetente —la investigación histórica, por ejemplo, se basa en parte en esto, en que los intermediarios pueden haber estrechado la ruta a la referencia que abría el hablante inicial, el sentido de sus aserciones. Si un oyente capta un segmento más amplio de la realidad que el hablante, o que el sentido de la proposición contenida en la aserción inicial justifique, es porque ha ampliado su conocimiento tomando como base sus propias inferencias a partir de lo atestiguado o a partir de evidencias propias.

Este finalismo reidiano es esencial para la justificación de la práctica epistémica del testimonio. Reid en el *Inquiry* deja claro que no se puede pensar que haga falta probar la fiabilidad de un procedimiento así, un procedimiento que, por un lado, aumenta de forma considerable nuestro depósito de creencias pues “la mayor y la más importante parte de nuestro conocimiento por la información de otros”<sup>947</sup>; y, por otro, que aumenta el rango de evidencias de que disponemos pues clase de evidencia es aquella “sobre la cual la mayor parte del conocimiento humano está construido”<sup>948</sup>. Sin embargo, la postura reidiana no sólo señala la inanidad del cuestionamiento escéptico, no se limita a una evaluación negativa del desafío escéptico o —siendo justos con la postura humeana— las contradicciones en que cae el reduccionista. Reid va más allá. Reid señala que el lenguaje, junto con todas las capacidades intelectuales humanas está *dirigido* a la obtención de la verdad. El naturalismo reidiano es de tal índole que permite que un elemento de la mente esté justificado por el hecho de ser natural, pero no por un supuesto injustificado acerca de la armonía natural —como si en el panorama de la Ilustración Escocesa hubiera aparecido un epígono de ingenuidad pre-volteriana<sup>949</sup>— o por un reduccionismo de todos los niveles, el epistemológico en este caso, a condiciones naturales —como si en el panorama de la Ilustración Escocesa hubiera aparecido un temprano antecedente de la actual epistemología naturalista<sup>950</sup>— sino porque la naturaleza porta una direccionalidad, el hecho de que está *adecuada* para algo.

---

<sup>947</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193.

<sup>948</sup> *EIP*, VII, iii, p. 557.

<sup>949</sup> Reid rechaza la tesis de la armonía preestablecida en *EIP*, II, xv, “Account of the System of Leibnitz”, esp. pp. 188 y ss.

<sup>950</sup> Las explicaciones naturalistas son rechazadas por Reid con ocasión de la crítica al supuesto newtonianismo de David Hartley en *EIP*, II, iii, pp. 83-87. Reid le dedicó críticas a los materialismos y asociacionismos de la época, especialmente al de Joseph Priestley —que a su vez había criticado la filosofía de Reid y otros representantes de la tradición escocesa del sentido común como James Oswald y James Beattie— una interpretación del materialismo moderado de Hartley, en sus manuscritos para

Ninguno de los aspectos contingentes de la naturaleza es obra del azar, sino que estos responden a una finalidad, son adecuados para un propósito, y de la misma manera, nuestras facultades, también parte de la naturaleza, responden a un propósito. Así, por ejemplo, para el conocimiento mismo de las cosas contingentes Dios ha dispuesto unos medios y no otros —los sentidos o el testimonio, entre otras capacidades—, que podemos investigar, pero cuyo mecanismo último, por qué así y no de otra manera resulta inexplicable sin apelar a nociones finalistas:

Nuestro Hacedor ha previsto otros medios para darnos el conocimiento de estas cosas, medios que responden perfectamente a su fin, y producen el efecto pretendido por ellos. Pero de qué manera lo hacen está, me temo, más allá de mi habilidad para explicarlo<sup>951</sup>.

Reid apela con frecuencia al Autor de la naturaleza pero es de esta forma, como una explicación disponible para el filósofo, pero no como el único tipo de garantía que concede la patente de la racionalidad<sup>952</sup>.

---

lecciones en clase compilados en *Thomas Reid on the Animate Creation. Papers Relating to the Life Sciences*, ed. P. Wood (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995).

<sup>951</sup> *EIP*, III, ii, p. 257.

<sup>952</sup> Reid usa de forma continua este tipo de explicación, de hecho, para todos y cada uno de los aspectos que aborda en los *Essays*. Reid la emplea tanto para los aspectos más básicos de su filosofía de la mente y de su epistemología, como para los más generales o metafísicos. Por ejemplo, Reid la emplea para explicar el porqué de la dotación básica para la vida animal (*EIP*, II, xix, p. 216), el hecho de que tenemos que usar nuestros órganos sensoriales para la percepción (*EIP*, II, i, p. 72; II, iii, p. 86); los poderes sensoriales como tal (*EIP*, II, i, p. 73; II, ii, p. 75; II, iv, p. 95); la fiabilidad de los mismos (*EIP*, II, xxii, p. 242; VI, i, p. 412), así como sus limitaciones (*EIP*, II, ii, pp. 74-75); el conocimiento de los objetos percibidos (*EIP*, II, v, p. 101); la memoria como tal y su fiabilidad (*EIP*, III, ii, p. 255; VI, i, p. 412); las capacidades de abstracción y de generalización (*EIP*, V, iii, p. 369); el “lote de la humanidad”, esto es, las capacidades intelectuales en general como nuestros sentidos la memoria y la razón (*EIP*, II, xxii, p. 244; II, xiv, p. 171; VI, iv, p. 460; V, iv, p. 481); la conversación con otros seres racionales (*EIP*, V, iv, p. 477). Reid la emplea de manera idéntica para explicar por qué son unos contenidos y no otros aquellos para los cuales están

Es importante aclarar este punto, pues con cierta frecuencia se presenta a Reid como si la garantía última de nuestras capacidades fuera que hay un autor sabio, implicando un argumento del siguiente tipo<sup>953</sup>:

---

facultados nuestros poderes intelectuales, como el conocimiento de la naturaleza necesario para subsistir (*EIP*, V, iv, p. 375); el sentido común, resultado natural de nuestras facultades (*EIP*, VI, iv, p. 465); las leyes por las cuales Dios gobierna el mundo y por las cuales los fenómenos naturales observables se producen y que son objeto de inducción (*EIP*, II, iii, p. 83); las verdades necesarias (*EIP*, IV, iii, p. 332); el hecho de que los dos órdenes últimos en los que podemos dividir la realidad sea para los hombres el corporal y el mental (*EIP*, *Preface*, p. 12); la mente humana, las otras mentes e incluso la atribución de mentalidad a los animales como objeto de descubrimiento racional (*EIP*, *Preface*, p. 12); todo aquello que está experimentado, deducido y atestiguado adecuadamente a través de la ciencia, que es, en el fondo, la voz de Dios (*EIP*, I, iii, p. 51); las conexiones naturales últimas que la filosofía describe (*EIP*, II, iii, p. 86); las obras de Dios a través de la filosofía, pero sin que nos dejemos llevar por conjeturas e hipótesis (*EIP*, I, iii, p. 50); ya que; aunque no sabemos cuáles son los límites del conocimiento y además el conocimiento de las obras de Dios no se puede llevar muy lejos (*EIP*, II, vi, p. 103), y aunque el diseño de la naturaleza está hecho por una mente muy superior a la humana, tanto como la de un adulto es a la de un niño (*EIP*, I, iii, p. 49); sí sabemos que el universo en general (*EIP*, *Preface*, p. 12) y el mundo como hecho para el disfrute del hombre (*EIP*, VIII, iv, p. 607) son obras de Dios. Y también de la misma forma Reid la emplea para todos los aspectos de la vida práctica y dirigir su acción, como la capacidad de acción (*EIP*, V iv, p. 478; *EIP*, VI, iv, p. 480), capacidad que, como las intelectuales, no está menos sujeta a error por esto (*EIP*, VI, viii, p. 528; V, iv, p. 478); los talentos y capacidades de los que el hombre está obligado a hacer el mejor uso que pueda, tanto los necesarios para la acción (*EIP*, VII, ii, p. 553) como los necesarios para el conocimiento (*EIP*, VII, iv, pp. 563-564.); el deseo de auto-aprobación (*EIP*, IV, iv, p. 337); los principios básicos de la moral (*EIP*, VII, ii, p. 549); la capacidad humana de trascender lo instintivo y habitual, como organizar su vida conforme a fines racionales (“connected plan of life”), o darse reglas racionales de conducta (*EIP*, IV, i, p. 310); y la capacidad de disfrutar de la realidad, como las sensaciones agradables (*EIP*, II, xvi, p. 198), el placer y el gusto (*EIP*, VI, vi, p. 494) que no es más falaz que las otras facultades (*EIP*, VIII, iv, p. 595).

<sup>953</sup> Paradigmática de esta postura es la interpretación de N. Daniels, *Thomas Reid's 'Inquiry': The Geometry of Visibles and the Case for Realism* (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp.117-118. Daniels dice que Reid garantiza la verdad de su realismo no mediante la práctica (epistémica) sino mediante su apelación a Dios (p. 118). Bayas ha mostrado cómo este no puede ser el caso (a menos que Reid haya caído

- (1) Tenemos por naturaleza la facultad (o el poder) *F*.
- (2) *P* es el primer principio de *F*, que le confiere garantía.
- (3) *P* es un principio del sentido común.
- (4) Los principios del sentido común son parte de la constitución natural.
- (5) La constitución natural es obra de un autor sabio.
- (6) La sabiduría del autor proporciona garantía.
- (7) La constitución natural está garantizada.
- (8) Los principios del sentido común están garantizados.
- (9) *P* está garantizado

∴ La facultad (o el poder) *F* está garantizada.

Un argumento muy poco económico que haría perfectamente prescindible desde el punto de vista epistemológico estricto la noción de sentido común pues bastaría con apelar de una forma externalista a la noción de un Autor de la naturaleza —otro asunto es de dónde sacar esta noción, la premisa (5) del argumento expuesto arriba— para justificar la fiabilidad de una facultad. El argumento central de la epistemología reidiana es que el sentido común es del tipo de cosas que justifican, no que están en necesidad de justificación. Si incluso después de mostrar que algo es un principio del sentido común alguien tuviera dudas escépticas este alguien no necesitaría argumentos, sino reposo. Sin embargo, la continua mención al “Autor de la naturaleza” tampoco es un artificio retórico en Reid, demasiado profusamente lo menciona como para ser un mero modismo de finales del s. XVIII o de un piadoso ministro de la Kirk escocesa.

Se pueden postular dos tipos de razones por las que Reid acude al concepto de “Autor de la naturaleza”. Reid está articulando una *anatomía de la mente*, un estudio científico —donde la observación del comportamiento y las prácticas humanas resulta básica— de cómo se

---

en una flagrante contradicción, claro) pues él mismo critica el argumento cartesiano de apelar a Dios como garantía, cfr. *El sentido común y la crítica al escepticismo en la filosofía de Thomas Reid*, pp. 428-432.

estructuran los poderes intelectuales y activos. Apelar a Dios en este contexto es un tipo de explicación causal. Es probable que algunos elementos de nuestra constitución resulten inexplicables en este sentido, como cuando dice que los signos naturales como la sensación significan “mediante una clase natural de magia”<sup>954</sup>, pero ya Reid advierte del prejuicio de la simplicidad<sup>955</sup>, y de la pretensión de reducirlo todo a una serie de principios en una explicación: podemos tener una explicación causal de la naturaleza, aun cuando algunos elementos de esta no estén del todo explicados<sup>956</sup>. Explicar que algo tiene un diseño que es querido por Dios, para dar cuenta de su radicación en la naturaleza humana y que no es, por tanto, producto del aprendizaje, no dista mucho de aclarar aspectos de nuestra visión apelando a la óptica o a la geometría, tal como Reid no duda en hacer<sup>957</sup>. Reid considera que la teología natural es parte del cuerpo científico al que puede acudir un filósofo<sup>958</sup>. Y esto tiene que ver con la segunda razón que se puede postular.

Reid describe el descubrimiento de que la naturaleza tiene un Autor, en el capítulo vi del ensayo VI, el capítulo dedicado a los *primeros principios de las verdades necesarias*. En este capítulo Reid distingue una última clase de *primeros principios de las verdades necesarias*, los metafísicos. Del tercero y último que menciona, “que el diseño, y la inteligencia en la causa, puede inferirse con certeza de las marcas y signos de esta en el efecto”<sup>959</sup>, dice que es fundamental para

---

<sup>954</sup> *IHM*, V, iii, p. 60.

<sup>955</sup> Véase *supra*, cap. IX, n. 93, para el concepto de amor a la simplicidad como opuesto al de amor a la verdad.

<sup>956</sup> Cfr. *EIP*, VI, viii, p. 531.

<sup>957</sup> El paradigma es *IHM*, VI, ix, pp. 103-112, la sección titulada “Of the geometry of visibles”.

<sup>958</sup> *EIP*, VI, vi, pp. 508-512.

<sup>959</sup> *EIP*, VI, vi, p. 503.



dos aspectos de nuestra vida epistémica: por una parte para la vida cotidiana, por otra parte para la teología natural.

El argumento de Reid está dirigido contra el escepticismo humeano con respecto a los argumentos basados en el diseño y en las causas finales. Es de hecho una reivindicación del argumento teleológico en general<sup>960</sup>. Que Reid pare mientes en este aspecto dentro de su estudio pormenorizado de los principios del sentido común tiene todo el sentido, es de una consistencia pasmosa. Si la teología natural es un saber, un tipo de ciencia, tiene que ser un ejercicio de la razón, pero si es un ejercicio de la razón legítimo, tiene que tener una base en los principios del sentido común. Tiene que haber una manera básica de pensar, de ejercer nuestras capacidades mentales, que consista en poder remontarse del efecto a la causa, del signo al significado, pero de una manera diferente a la inductiva. No puede ser el principio inductivo aquel del que parta la razón para construir toda la ciencia, como en la física de Newton, porque el tipo de razonamiento que hace la teología natural no es el razonamiento probable.

El argumento de la teología natural basado en el diseño y en la existencia de un diseñador es un argumento científico pero que tiene su base en el sentido común. Este argumento es el desarrollo de una creencia que pertenece al cuerpo básico de la racionalidad humana. Según Reid no podemos obviar en la vida cotidiana juzgar acerca, y conocer, por tanto, las capacidades intelectuales de los demás, pasando del efecto que producen a la causa. No podemos evitar este tipo de juicio causal, tanto como no podemos evitar percibir mediante los sentidos:

A partir de esto parece que no es menos parte de la constitución humana juzgar de los caracteres de los hombres y de sus poderes intelectuales, a partir de los signos de ellos en sus acciones y en su discurso, que juzgar de los objetos corporales mediante los sentidos; y que tales juicios son comunes a toda la raza humana que está investida con

---

<sup>960</sup> *EIP*, VI, vi, pp. 508-512, esp. pp. 511-512.

entendimiento y que son absolutamente necesarios en la conducta de la vida<sup>961</sup>.

Y este tipo de juicio es uno más de los tipos básicos que compone el sentido común:

Ahora bien, todo juicio que formamos de esta clase es sólo una aplicación particular del principio general de que la inteligencia, la sabiduría, y otras cualidades mentales en la causa pueden ser inferidas a partir de las marcas o signos en el efecto<sup>962</sup>.

Como juicio hecho a partir de una de las disposiciones básicas del sentido común, lo hacemos con certeza y no se puede aprender ni por razonamiento ni por experiencia, pues es demasiado universal como para ser el efecto de un razonamiento y encontrar que todos pueden dar razón de él (Reid añade además el argumento falaz —una *petitio principii*— de que hay filósofos que lo atribuyen al sentido común). Y tampoco puede proceder de la experiencia pues es una verdad necesaria, no contingente. Reid no proporciona suficientes razones para la clasificación de este principio, que se podría denominar *principio de finalidad*, aparte de la comparación con otra verdad necesaria (una matemática), pero la comparación con un principio parecido nos puede dar la pista para ver por qué es una verdad necesaria y no contingente y mostrar su carácter específicamente científico.

Reid coloca como principio octavo dentro de los *primeros principios de las verdades contingentes* el siguiente:

Otro primer principio, en relación a la existencia es que hay vida e inteligencia en nuestros semejantes, con los que conversamos<sup>963</sup>.

Es una convicción natural. Reid dice que si dejamos de lado esta convicción básica la única razón que se puede proporcionar de que los

---

<sup>961</sup> *EIP*, VI, vi, p. 504.

<sup>962</sup> *EIP*, VI, vi, p. 504.

<sup>963</sup> *EIP*, VI, v, p. 482.

demás son seres inteligentes es que las palabras y acciones de los demás nos indican en los demás la existencia de poderes semejantes a los que tenemos nosotros, aquellos de los que somos conscientes en nosotros. Gracias a esta convicción podemos suponer no sólo que los demás son seres inteligentes, principio básico que antecede y posibilita el razonamiento, sino que hay un Autor de la naturaleza<sup>964</sup>. Sin embargo esto último, queda claro por el texto de Reid, es una analogía, no parte del principio octavo, analogía para la que se requiere el *principio de finalidad*.

Mediante ambos nos damos cuenta que los demás seres son inteligentes<sup>965</sup>, sin embargo, el *principio de finalidad* parece tener un matiz diferente. Lo que Reid parece decir es lo siguiente. El juicio que hacemos mediante el principio octavo es que *existe* inteligencia<sup>966</sup>, podría no ser así, pero de hecho encontramos que otros seres son inteligentes, vemos las acciones de los seres humanos y vemos las obras de la naturaleza y pasamos a comprender que hay seres inteligentes y un Autor inteligente. Ahora bien, con el *principio de finalidad*, que no versa sobre existencias, lo que comprendemos es una necesidad: si algo es un efecto inteligente, es decir, si algo es un diseño, entonces hay un diseñador. Si hay un signo que razonablemente corresponde a un propósito, entonces necesariamente se infiere la existencia de alguien que tiene ese propósito<sup>967</sup>. Esto es una verdad necesaria, porque

---

<sup>964</sup> *EIP*, VI, v, p. 483.

<sup>965</sup> Del tercer y último principio metafísico, lo que aquí se denomina el *principio de finalidad* dice Reid: “How do I know that any man of my acquaintance has understanding? I never saw his understanding. I see only certain effects, which my judgement leads me to conclude to be marks and tokens of it”, *EIP*, VI, vi, p. 511.

<sup>966</sup> El hecho de hacer referencia a la existencia o no ha sido considerado por diversos autores como un criterio de clasificación de los *primeros principios de las verdades contingentes*, véase, por ejemplo, Rysiew, “Reid’s First Principle #7”.

<sup>967</sup> Reid oscila entre decir que este principio metafísico dice que si hay determinados aspectos en el efecto (diseño e inteligencia, *EIP*, VI, vi, p. 503) entonces esos aspectos están en la causa, por un lado; y, por otro, que aquellos efectos que muestren signos de diseño deben proceder de una causa que los haya diseñado (*EIP*, VI, vi, p. 507), o

lógicamente es absurdo pensar que hay algo que se corresponde a un propósito que nadie se ha propuesto. El *principio de finalidad* parece permitirnos hacer una inferencia más general que el principio octavo. Mediante este último podemos inferir que puedo interactuar con tal ser, puesto que me dispone, si converso con él, a tomarlo como un ser inteligente. Mediante el *principio de finalidad* podemos hacer afirmaciones universales sobre los seres inteligentes. Es una base sobre la que asentar afirmaciones filosóficas sobre la mente humana, una base sobre la que asentar afirmaciones científicas sobre la direccionalidad de la naturaleza y afirmaciones cotidianas sobre la intencionalidad o la adecuación de las cosas, las acciones, los resultados de las capacidades humanas, etc.

Reid dice, además, del *principio de finalidad*, que no puede provenir de la experiencia —y este argumento es el más consistente junto con el de universalidad— porque aprendemos de la experiencia cuando se nos da tanto el signo como el significado —y captamos una regularidad— pero no cuando pasamos del signo al significado sin tener percepción de lo significado<sup>968</sup>. El vínculo de este tipo es entonces natural, y propio de los principios del sentido común. Es así como a un pensamiento lo interpretamos como el signo de un principio pensante,

---

sea entre decir que el principio nos lleva a caracterizar la causa, y que el principio nos lleva a afirmar un juicio existencial sobre la causa. No son lógicamente equivalentes, pues el consecuente del segundo sentido del principio va con un cuantificador existencial (“hay al menos un x que es su causa y x es diseñador”), en el primer sentido todo va cuantificado universalmente (“para todos los efectos y para todas sus causas, si el efecto es un diseño, la causa es un diseñador”). El sentido literario del texto parece indicar, más bien, que Reid tiene en mente, sobre todo, el segundo sentido, más interesante filosóficamente.

<sup>968</sup> *EIP*, VI, vi, p. 508. Para profundizar en este aspecto se debería estudiar la especificidad de los primeros principios de las verdades necesarias, frente a los primeros principios de las verdades contingentes, pero este simple hecho, el hecho de que no es aprendido por la experiencia, nos da proporciona una pista de a qué tipo de signos puede corresponderse este tipo de conexión: o los de la segunda o a los de la tercera clase de los *signos naturales*.

la mente. Es este mismo tipo de juicio el que hacemos cuando pasamos del diseño de una obra adecuada al propósito al que responde.

Reid pasa luego a decir que este tipo de juicio es el mismo que está detrás del argumento a partir del diseño, un argumento de tipo teleológico, de hecho Reid lo denomina “argumento a partir de las causas finales”, el mismo tipo de argumento que Hume ataca en la sección final del *Enquiry*, pues en la sección 10 había abordado la religión sobrenatural y los argumentos basados en milagros, donde se encuentra su epistemología del testimonio, y en la sección final la religión natural, y el argumento a favor de la existencia de Dios basado en el orden natural<sup>969</sup>.

Lo relevante es que Reid destina los razonamientos a partir de este principio a dos usos, el uso inevitable en la vida cotidiana y el uso para la teología natural. Este último está disponible para el *anatomista de la mente* y puede contar como una confirmación, un refuerzo del tipo de justificación de nuestros procedimientos epistémicos, tal como Reid de hecho lo hace desde el mismo comienzo de su reflexión acerca del testimonio. El primer uso de este *principio de finalidad*, el que se hace en la vida cotidiana también resulta interesante. En primer lugar, porque permite usar la finalidad, la direccionalidad de la naturaleza, tanto en la vida cotidiana como en la filosofía, y por tanto autoriza el uso por parte del *anatomista de la mente*. Es de hecho a partir de este razonamiento causal cómo el *anatomista de la mente* está autorizado a decir que tenemos tales y tales capacidades:

Incluso de nosotros no se puede decir, con propiedad, que somos conscientes de los talentos naturales o adquiridos que poseemos. Somos conscientes sólo de las operaciones de la mente en que son ejercidos. Y desde luego, un hombre llega a conocer sus propias habilidades mentales del mismo modo que conoce las de otro hombre, mediante los

---

<sup>969</sup> Aunque las referencias de Reid a Hume, que simplemente constata que niega el principio en el cual basa el argumento, no especifican si su fuente es el *Treatise* o el *Enquiry*. Cfr. *EIP*, VI, vi, p. 503.

efectos que ellas producen cuando hay ocasiones para ponerlas en ejercicio<sup>970</sup>.

Y que estas capacidades corresponden a una mente:

Así, por ejemplo, el pensamiento es un signo de un principio pensante o mente. Pero ¿cómo podemos saber que un pensamiento no puede estar sin una mente? Si un hombre dice que sabe esto por experiencia se engaña a sí mismo. Es imposible que tenga ninguna experiencia de esto porque aunque tenemos un conocimiento inmediato de la existencia de pensamiento en nosotros por la conciencia, sin embargo no tenemos conocimiento inmediato de una mente. La mente no es un objeto inmediato ni de los sentidos ni de la conciencia. Podemos, por tanto, concluir justamente que la conexión necesaria entre pensamiento y una mente o ser pensante, no es aprendida por experiencia<sup>971</sup>.

El razonamiento finalista lleva al filósofo a un conocer la existencia de un diseñador, a un Autor de la naturaleza, en un uso, también natural, del *principio de finalidad*, y de hecho una persona que tenga, en expresión de Reid, “una mente bien dispuesta” y que no esté infectada por ningún, también en expresión de Reid, “lunatismo metafísico” *puede* saber, por este principio, que hay un Autor de la naturaleza y de su ser, que lo ha dotado de dones naturales para vivir. Es una creencia tan natural y *puede* correr en paralelo a la creencia en que lo que ve uno a través de sus sentidos está ahí delante de uno, que lo que uno recuerda con distinción de verdad ocurrió y que lo que le han contado a uno sus padres es verdad.

De esta forma puede decirse que el lenguaje está diseñado para significar lo que tenemos en mente, para decir la verdad, y por tanto el uso natural del lenguaje es la verdad, y el resultado natural de las aserciones testimoniales es la verdad, y esto justifica toda la práctica. Su finalidad es la garantía de que, en la mayor parte de las ocasiones, y en ausencia de obstáculos, esta práctica es fiable. Los seres humanos

---

<sup>970</sup> *EIP*, VI, vi, p. 503.

<sup>971</sup> *EIP*, VI, vi, p. 508.

están diseñados de tal forma que la práctica del testimonio es por esto fiable:

El sabio y benévolo Autor de la Naturaleza, que pretendió que fuéramos criaturas sociales, y que recibiéramos la mayor y la más importante parte de nuestro conocimiento por la información de otros, ha implantado, para estos propósitos, en nuestras naturalezas dos principios que se corresponden uno con otro<sup>972</sup>.

Y los dos principios giran en torno a la correspondencia habitual (*habitual*, no *natural*, pues el lenguaje usa *signos artificiales*) y uniforme de los signos con sus significados, es decir a la verdad. Y esto es porque la verdad es lo natural, la finalidad, de la mente:

La verdad siempre prevalece, y es el *resultado natural de la mente*, no requiere arte o entrenamiento, ni instigación o tentación, únicamente que nos atengamos a un impulso natural<sup>973</sup>.

Si el *principio de finalidad* es un primer principio, y llegamos, con buen juicio, con sentido común, a la creencia de que hay un Autor de la naturaleza, esta creencia reforzará o confirmará todo lo anterior sobre el lenguaje y la verdad, al igual que lo hace con la índole de los sentidos. De esta forma, por ejemplo, en el *Inquiry*, cuando habla del paralelismo entre los principios *inductivo* y de *credulidad*:

[S]i creemos que hay un Autor bueno y sabio de la naturaleza, podemos en esto ver una buena razón por la que él debería continuar las mismas leyes de la naturaleza, y la misma conexión entre las cosas, por mucho tiempo, porque si actuara de otra manera no podríamos aprender nada del pasado y toda nuestra experiencia sería de ningún uso para nosotros. Pero aunque esta consideración, cuando llegamos al uso de razón,

---

<sup>972</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193.

<sup>973</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 193 (el énfasis es mío). Esta concepción no instrumental de la verdad como el fin natural de las capacidades epistémicas humanas y que la naturaleza determina que así la valoremos la comparte Zagzebski, en “Religious Knowledge and the Virtues of the Mind”, p. 212-213, es más, la madurez epistémica, la fase adulta, comienza para Zagzebski con este descubrimiento, cfr. p. 210.

puede confirmar nuestra creencia en la continuidad del presente curso de la naturaleza, es cierto que no ha dado lugar a esta creencia porque los niños y los idiotas tienen esta misma creencia tan pronto llegan a saber que el fuego les quemará. Debe ser, por tanto, producto del instinto, no de la razón<sup>974</sup>.

Y también en los *Essays*:

No hay duda de que hay una analogía entre la evidencia de los sentidos y la evidencia del testimonio. De ahí que encontremos en todos los lenguajes las expresiones analógicas de *testimonio de los sentidos*, o dar *crédito* a nuestros sentidos, y similares. Pero hay una diferencia real entre las dos, tanto como una similitud. Al creer sobre la base de un testimonio, nosotros nos fiamos de la autoridad de una persona que testifica, pero no tenemos tal autoridad para creer a nuestros sentidos.

¿Diremos entonces que tal creencia es la inspiración del Todopoderoso? Pienso que esto se puede decir con buen sentido pues yo lo tomo como un efecto inmediato de nuestra constitución, que es la obra del Todopoderoso. Pero si por inspiración se entiende que esto implica una persuasión de que viene de parte de Dios, nuestra creencia en los objetos de los sentidos no es una inspiración, porque un hombre creería a sus sentidos aunque no tenga noción de una deidad. Aquel que es persuadido de que él es labor de Dios, y que es una parte de su constitución creer a sus sentidos, puede pensar que es una buena razón que confirma su creencia, pero él tenía la creencia antes de que pueda dar esta o cualquier otra razón de ello<sup>975</sup>.

Lo interesante de este último pasaje es el paralelismo que Reid establece entre la “autoridad de una persona que testifica” y la creencia instintiva en la autoridad natural de los sentidos, hecho estudiado en la parte II de la presente investigación. Lo mismo que el *principio de veracidad* nos proporciona, en tanto que oyentes, el paso natural del signo al significado, de tal modo que instintivamente usamos el habla

---

<sup>974</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 196.

<sup>975</sup> *EIP*, II, xx, pp. 231-232.



para lo que el habla ha sido constituida, para que signifique los “sentimientos” de los demás (de la misma forma que el habla es usada de modo no violento por el hablante para expresar sus “sentimientos”), la creencia instintiva en la autoridad de los sentidos nos proporciona el paso de la sensación al objeto, del signo a lo significado, aquello para lo que está la sensación. Pero exactamente igual que el *principio de veracidad* no responde a una noción o a una idea de la veracidad del hablante, tal como pretende la explicación humeana o reduccionista del testimonio, es decir a una idea racional, consciente o reflexiva de que el hablante está usando el lenguaje con el propósito de decir la verdad, tampoco cuando usamos nuestros sentidos lo hacemos sobre la base de una noción o una idea de que el que ha elaborado los signos naturales (Dios) los está usando para el propósito de que signifiquen lo que significan. No hace falta una idea de la fiabilidad de aquellos que ponen los signos (el hablante, Dios) para que naturalmente sepamos, por instinto, que los signos son adecuados. ¿Cuándo podemos saber esto? Más tarde. ¿Quién lo sabe? El filósofo, que haciendo uso de los principios del sentido común, y de la razón en continuidad con el sentido común, es decir haciendo uso de todos los niveles de la racionalidad, es capaz de colocar nuestras disposiciones y creencias instintivas en una nueva perspectiva.

Por tanto Reid no elabora el tipo de argumento que coloca la sabiduría providente de Dios como garante de nuestras capacidades racionales. Nuestra racionalidad está garantizada —nuestros procedimientos epistémicos son fiables— porque tiene como base el sentido común, aquellos principios que justifican. Lo que sí puede hacer una mente educada es, a partir de los principios del sentido común, captar de una forma más precisa y articulada la estructura de la naturaleza, de la misma naturaleza que concede la justificación. El *anatomista de la mente* puede hacer mejores descripciones de lo que conoce y cómo conoce al poder articular, en su papel proposicional, los mismos principios que le permite acceder a la verdad de manera no casual en la vida cotidiana.

De esta forma el filósofo puede elaborar una justificación finalista tan elaborada como la que Reid aborda en los *Essays on the Active Powers of Man* para los fenómenos paralelos del testimonio y la promesa. En el penúltimo capítulo de los *Essays on the Active Powers of Man*, “De la naturaleza y obligación del contrato”, Reid vuelve a establecer la distinción entre las operaciones sociales de la mente y las solitarias, con el propósito de clasificar la promesa y el contrato dentro de las primeras, tal como hizo en los *Essays on the Intellectual Powers of Man* con el testimonio. No obstante, Reid incluye también el testimonio en esta nueva vuelta de tuerca a la distinción entre tipos de operaciones. Reid pretende dejar claro que las operaciones sociales de la mente son esenciales para el desarrollo de la naturaleza social del ser humano, y que tienen este fin, y para demostrarlo enumera cinco observaciones a partir de las cuales puede verse que las disposiciones básicas que hacen fiables a las operaciones sociales del testimonio y la promesa, esto es la fidelidad y la confianza, contribuyen a este fin:

Es por tanto prerrogativa del hombre que pueda comunicar su conocimiento de los hechos mediante el testimonio y comprometerse mediante contratos y promesas. Dios le ha dado estos poderes como parte de su constitución, la cual le distingue de los brutos. [...].

Estos poderes exclusivos del hombre, como todos sus otros poderes, *se le han dado para algún fin, y por algún buen fin*. Y si consideramos con más detalle la economía de la naturaleza en relación a esta parte de la constitución humana percibiremos la sabiduría de la Naturaleza en su estructura, y descubriremos con claridad nuestro deber como su consecuencia<sup>976</sup>.

En esta consideración más detallada Reid deja claro en las tres primeras observaciones que si el testimonio no es fiable no cumpliría su fin, y que para esto se tiene que dar tanto la disposición básica de la veracidad como la de la credulidad. La capacidad de dar testimonio tiene una finalidad, el poder dar a conocer los hechos. Pero de la misma forma, las disposiciones básicas que la gobiernan, la fidelidad y la

---

<sup>976</sup> *EAP*, V, vi, p. 333 (el énfasis es mío).

confianza —trasunto, en este contexto más amplio donde Reid estudia el testimonio junto con la promesa, de las disposiciones básicas a la veracidad y la credulidad— no pueden sino postularse, a menos que el procedimiento de transmitir creencias no esté para el fin para el que está. Ni siquiera podría emplearse para el fin contrario, la mentira:

Es evidente, en primer lugar, que si no se le diera crédito al testimonio y si no hubiera confianza en las promesas, no responderían a fin ninguno, ni siquiera al de mentir<sup>977</sup>.

Tampoco, teniendo la finalidad del testimonio en mente, puede decirse que, aunque se pueda postular que el testimonio es fiable de por sí, podríamos encontrar que la experiencia no lo corroborara, porque entonces la capacidad sería inútil, inadecuada para ese fin. Reid da el siguiente argumento contra-fáctico, ¿qué pasaría si estando dispuestos a fiarnos del testimonio, encontramos que no se sigue ni la veracidad ni la credulidad? Pues que desaparecería la credulidad:

En segundo lugar, si suponemos a unos hombres dispuestos por algún principio en su naturaleza a fiarse de las declaraciones y de las promesas, pero que sin embargo encuentran en la experiencia que no hay fidelidad en la otra parte al hacerlas y en mantenerlas, entonces ningún hombre de entendimiento común confiaría en ellas, y, por tanto, terminarían siendo inútiles<sup>978</sup>.

---

<sup>977</sup> *EAP*, V, vi, p. 334. Si el testimonio no fuera naturalmente veraz y creíble la mentira tampoco podría darse. La mentira sólo es posible porque la veracidad es la disposición normal, esto es, sólo si la verdad es norma de la aserción alguien puede tomar como verdadero algo que es falso, y sólo así es posible el comportamiento parasitario del mentiroso, de la misma forma que sólo se puede ser falsificador si la moneda corriente es auténtica. Véase *supra*, cap. II, n. 168 para la metáfora del dinero.

<sup>978</sup> *EAP*, V, vi, p. 334. El texto original es ambiguo: “Secondly, Supposing men disposed by some principle...”, puede significar que lo que se supone es un conjunto de hombres o todos los hombres. Si es lo segundo, la situación contra-fáctica no es consistente: o son veraces todos o no lo son. Si es lo primero, el argumento pierde fuerza, pues quienes desconfiarían serían sólo estos buenos hombres veraces, no todo

Por tanto, deben postularse las dos juntas:

Y aquí se hace patente, en tercer lugar, que este poder de dar testimonio y de prometer, no responderían a ningún fin en la sociedad a menos que haya un grado considerable de fidelidad en una parte tanto como de confianza en la otra. Estas dos deben permanecer o desvanecerse juntas y una de ellas no subsistiría, posiblemente, sin la otra<sup>979</sup>.

Y no sólo que de esta forma no estaría justificado de modo natural el testimonio, puesto que si no tiene crédito no cumpliría con la finalidad que tiene, sino que además, en las otras dos observaciones que completan el conjunto de cinco, pueden notarse dos evidencias más, en relación a su fin. La primera es que no sólo es patente las ventajas y lo adecuado del sistema, sino que sin las disposiciones que avalan el testimonio no habría sociedad humana como tal:

En cuarto lugar, se puede observar que la fidelidad en las declaraciones y en las promesas, y su contraparte la confianza y la fiabilidad [trust and reliance] en ellas, forman un sistema de interacción social [social intercourse]: el más amable, el más útil que puede haber entre los hombres. Sin fidelidad y confianza no puede haber sociedad humana<sup>980</sup>.

---

el mundo. En cualquier caso la intención del argumento es clara: si la experiencia muestra que el procedimiento no es fiable, entonces es inadecuado para su fin.

<sup>979</sup> *EAP*, V, vi, p. 334. Nótese la diferencia con el escenario, aparentemente similar, que Coady diseña en *Testimony* (véase *supra*, cap. I) para su *reductio ad absurdum* de la postura de Hume. Coady imagina un escenario donde exista el lenguaje, pero la fiabilidad del testimonio se conozca *a posteriori* y sea contingente. Reid ya supone que la fiabilidad del testimonio tiene un fin, comprobado *a posteriori*, lo que está comprobando ahora es qué se requiere de la sociedad para que se cumpla este fin. Debe haber veracidad y confianza (las disposiciones que señala en este pasaje) en un “grado considerable” para que podamos testimoniar y prometer, es decir ellas deben ser la norma de las aserciones y las promesas. Reid no está apuntando a ninguna deducción trascendental de la fiabilidad testimonial, como requisito conceptual *a priori* de alguna institución como el lenguaje, simplemente señala la norma vital para que una institución cumpla su fin.

<sup>980</sup> *EAP*, V, vi, p. 334. Reid menciona a continuación que sin “veracidad y fidelidad” no es posible siquiera una sociedad de piratas, y que sin ellas el hombre estaría en el

Y, es más, es el hecho de que testimoniamos una evidencia de que el ser humano es por naturaleza social, es un signo de su naturaleza social, y esto explica lo anterior, no puede sino estar contribuyendo a su fin para que efectivamente sea signo de la naturaleza social del ser humano:

Se puede observar, en quinto lugar, que evidentemente el hombre está hecho para vivir en sociedad. Sus afectos sociales muestran esto forma tan evidente como que el ojo está hecho para ver. Sus operaciones sociales, de modo particular las de testificar y prometer, lo hacen de manera no menos evidente<sup>981</sup>.

De todo esto no se sigue que el testimonio sea fiable, pues después de todo podría ser que el testimonio no fuera útil. Sin embargo, Reid sí incluye la premisa que faltaría para concluir a partir de lo anterior que el testimonio es veraz puesto que debe cumplir con su fin:

De estas observaciones se sigue que si la naturaleza no hubiera provisto empeñar a los hombres en la fidelidad en las declaraciones y promesas, la naturaleza humana sería una contradicción para sí misma, hecha para un fin, y, sin embargo, sin los necesarios medios para alcanzarlo. Es como si la especie estuviera provista de buenos ojos pero sin el poder de levantar los párpados. No hay fallos de este tipo en las obras de Dios. Allí donde se pretende un fin los medios están admirablemente adecuados para alcanzarlo, y así lo encontramos en el caso que tenemos delante de nosotros<sup>982</sup>.

Y esto es justo lo que proporciona el *principio de finalidad*, si es patente que hay un fin dispuesto, un diseño, entonces debe haber alguien que lo haya dispuesto, y si es un diseño —una disposición

---

estado de naturaleza tal como lo entiende Hobbes. Si en el *Inquiry* Reid tiene en mente a Rousseau, para oponerle su idea de la educación como desarrollo de la naturaleza, aquí tiene en mente a Hobbes, para oponerle su idea de que la naturaleza no es lo que Hobbes describe. La naturaleza tiene, en cambio, una finalidad, una direccionalidad, que es lo que la cultura (la educación) articula en el tiempo. Esta referencia a Hobbes la comparte también Price en *Belief*, p. 114.

<sup>981</sup> *EAP*, V, vi, p. 334.

<sup>982</sup> *EAP*, V, vi, p. 334.

racional, por tanto— debe haber un mínimo de racionalidad en la adecuación de los medios al fin. De esta forma se puede concluir que el testimonio es naturalmente veraz y crédulo, fiel y confiable, y de modo constante a través de nuestra biografía, nuestra sociedad y nuestra biografía social:

A partir de estas observaciones, pienso, parece evidente, que como la fidelidad, por una parte, y la confianza, por otra, son esenciales para la interacción entre los hombres, a la que llamamos sociedad humana, así el Autor de nuestra naturaleza ha hecho sabia provisión para perpetuarlas entre los hombres, en el grado en que es necesario para la sociedad humana, en todos los periodos diferentes de la vida y en todos los estados del progreso y degeneración humanos<sup>983</sup>.

Esta es una manera muy completa y minuciosa de justificar la práctica del testimonio y proveernos de evidencias de su fiabilidad natural. Está disponible, no obstante, para un nivel reflexivo muy avanzado. Para estadios avanzados del proceso educativo sí está disponible un tipo de justificación sofisticada y robusta, epistemológica, de la que el filósofo, el epistemólogo, el *anatomista de la mente*, es capaz de dar cuenta exhaustivamente. Tenemos dos grandes disposiciones que se corresponden entre sí, el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*, la una asegura que la verdad es la norma de la aserción, la otra asegura la transmisión de esa verdad. La adecuación de esos dos principios para poder tejer nuestra inmensa red de creencias y que esta red capture correctamente la realidad, puede explicarse filosóficamente porque a la luz de su funcionamiento queda patente que es un diseño adecuado para seres que han sido destinados a

---

<sup>983</sup> *EAP*, V, vi, p. 335. En los párrafos anteriores a esta conclusión Reid elabora un nuevo recuento del proceso educativo y de cómo el niño parte de una veracidad puramente disposicional que terminará en la adopción racional —si no se corrompe por el mal ejemplo y las malas compañías— como adulto de la idea de que es correcto decir la verdad, así como la actitud de que es reprochable que no se le tome por veraz. Proceso que, según Reid, es común a los seres humanos, y que se da en todas las sociedades, sea cual sea su estado de desarrollo.

ser criaturas sociales, y por tanto previstos como seres que cooperan en el descubrimiento de la referencia, estableciendo el espacio común —e irreductible a *ideas en la mente*— del sentido<sup>984</sup>.

Como deja claro el pasaje arriba citado, este tipo de justificación no es una condición necesaria, es *suficiente*, pero *no necesaria*. Reid ha sustituido la plantilla de la causalidad humeana por la de la finalidad, pero precisamente gracias a esto, a que no hay que constatar ninguna regularidad, no es *necesario* ningún tipo de razonamiento por parte del sujeto epistémico. Si para lo primero sí hace falta constatar que un efecto sigue de su causa, no para lo segundo, pues el resultado está contenido conceptualmente en la disposición inicial, es parte de lo que es una disposición. La garantía de la racionalidad la provee el hecho de que la veracidad y la credulidad son disposiciones naturales, parte del sentido común, tal como se ha estudiado en el capítulo anterior, son disposiciones naturales inevitables que tienden a su realización. El

---

<sup>984</sup> Ya se ha hecho mención al externalismo semántico de Reid. Reid viene a decir doscientos años antes que Putnam (“The Meaning of ‘Meaning’”, data de 1975, los *Essays* se publican por primera vez en el verano de 1775) que el significado no es algo que esté en la “cabeza”, en expresión de Putnam. Dice Reid: “The meaning of the word is the thing conceived; and that meaning is the conception affixed to it by those who best understand the language”, *EIP*, IV, I, p. 303. El significado es algo público no una asociación privada que se replica de individuo en individuo, es la coincidencia de todos en un mismo camino a la referencia, así, por ejemplo, los términos generales son signos públicos —la idea de *signos artificiales* la estudia, como se vio en el capítulo III, sobre todo en el *Inquiry*— de conceptos, no nombres asociados a ideas: “Universals are always expressed by general words; and all the words of language, excepting proper names, are general words; they are the signs of general conceptions, or of some circumstance relating to them. These general conceptions are formed for the purpose of language and reasoning; and the object from which they are taken, and to which they are intended to agree, is the conception which other men join to the same words; they may therefore be adequate, and perfectly agree with the thing conceived. This implies no more than that men who speak the same language may perfectly agree in the meaning of many general words”, *EIP*, IV, i, p. 304; también en *EIP*, V, ii, pp. 359-360. Véase *supra*, cap. IX, nn. 55 y 114 con respecto al externalismo semántico de Reid, e *infra*, n. 63 con respecto a la concepción no inductiva del aprendizaje del lenguaje.

sujeto epistémico no tiene que esperar a poseer el conocimiento de que la factura de su naturaleza es obra de un Autor benevolente para estar justificado en aceptar lo que le dicen los demás. Forma parte de su racionalidad hacerlo así, tal como deja claro el principio décimo en correspondencia con el séptimo y el undécimo. Este tipo de justificación también puede hacerse, además, de modo reflexivo, pero también a partir de los principios del sentido común, en concreto a partir del uso del *principio de finalidad*, que permite hacer juicios universales sobre la naturaleza de la mente humana.

### 11.1.2. El nivel de justificación del adulto

Uno de los pasajes arriba citados puede usarse como evidencia de que Reid está pensando en términos de *creencia*, no en términos de *creencia justificada*, pues su objetivo —en ese pasaje— es dejar claro que uno tiene la creencia en los sentidos “antes de que pueda dar esta o cualquier otra razón de ello”<sup>985</sup>. Sin embargo, esta creencia —en los sentidos en este caso, pero ampliable análogamente al caso del testimonio— es un caso del tipo de creencia disposicional, básica y constitutiva que está constitutivamente garantizada, un principio del sentido común, y estos ya contienen —como se ha estudiado en los capítulos anteriores— su propia garantía. En el hombre común, el que dispone del sentido común como guía para el saber, antes de tener a su disposición los argumentos filosóficos que pueden aducirse como razones —de los que dispone el epistemólogo— es de esperar que los propios principios vayan aportando evidencia de sí mismos, a medida que ejercemos nuestras capacidades, como se ha visto en el análisis del principio séptimo en el capítulo IX. Puede por tanto distinguirse otro nivel, menos filosófico, en el que el sujeto epistémico tiene a su disposición razones, ancladas, por supuesto, en el sentido común.

Merece la pena reproducir el párrafo completo —del que ya se han citado fragmentos— con el que Reid en la sección xxiv del *Inquiry*, completa, al aludir al “sabio y benévolo Autor de la naturaleza”, el

---

<sup>985</sup> *EIP*, II, xx, pp. 231-232.



paralelismo que ha realizado en la sección xx, cuando señala que su creencia adulta en Dios le confirma la idoneidad y fidelidad de los sentidos:

Por tanto, considero esta creencia instintiva como uno de los mejores dones de la naturaleza. Agradezco al autor de mi ser que me la otorgó antes de que los ojos de mi razón se abrieran, y todavía me la otorga para que sea mi guía, allí donde la razón me deja en la oscuridad. Y ahora cedo ante la dirección de mis sentidos, *no sólo por instinto, sino a partir de la seguridad y confianza en un Vigilante fiel y benefactor*, basándome en la experiencia de su cuidado y bondad paternas.

En todo esto no me manejo con el Autor de mi ser de otra manera que con la que yo pensé razonable manejarme con mis padres y tutores. Yo creí por instinto todo lo que me contaron mucho antes de que yo tuviera una idea de la mentira, o pensara en la posibilidad de que me engañaran. Después, *desde la reflexión, me di cuenta de que ellos habían actuado como gente justa y honrada que me deseaban bien*. Me di cuenta de que, si no los hubiera creído, mucho antes de que yo pudiera dar razón de mi creencia, no sería por ahora mucho mejor que un crío. Y aunque esta credulidad natural ha ocasionado que se aprovecharan de mí los que engañan, sin embargo, ha sido de gran ventaja para mí teniendo en cuenta ya todo, por tanto, la considero otro buen don de la naturaleza. *Y continúo dando este crédito, desde la reflexión, a aquellos cuya integridad y veracidad he tenido experiencia, los cuales antes yo creía por instinto*<sup>986</sup>.

El testimonio de los sentidos apenas tiene mediación, y su uso final y natural sólo tiene un garante último, Dios. El testimonio dado por el lenguaje sí tiene mediación, los testigos, el hablante, y debemos confiar en ellos, y además en Dios que nos ha proporcionado los principios de *veracidad* y de *credulidad* con los cuales podemos manejar adecuadamente el lenguaje haciendo que la mentira sea excepcional. No obstante, los demás son también un tipo de garante último porque está en ellos la posibilidad de mentirnos, pues por mucho

---

<sup>986</sup> *IHM*, VI, xx, pp. 170-171 (el énfasis es mío).

que estemos en condiciones y nuestras capacidades epistémicas funcionen bien, y Dios así lo haya dispuesto, podemos ser engañados. Debemos confiar, en el caso del testimonio en los hablantes, los testigos.

Este tipo de confianza ya es muy reflexivo, se da cuando ya la razón en continuidad con el sentido común es capaz de ponderar conscientemente la finalidad de nuestras disposiciones naturales, y es capaz de ver dónde radica la violencia que supone ser escéptico con respecto a los sentidos, ser suspicaz con nuestros semejantes y donde radica la distorsión que nos produce mentir y no ser fieles a la verdad.

Este nivel de razonamiento, de consciencia de los límites de nuestra falibilidad, no es estrictamente filosófico, es de esperar que se dé en todos los hombres de sentido común, si interpretan bien, los signos, las evidencias, que dan de sí mismas nuestras capacidades cognitivas. La reflexión sobre el “Vigilante fiel y benefactor” y “mis padres y tutores” parece también una reflexión que puede hacerse a partir de un principio más amplio que el principio octavo —dentro de los primeros principios de las verdades contingentes—, más bien parece tener la característica de reflexión metafísica, universal, que se puede hacer a partir del *principio de finalidad*.

Mediante este tipo de reflexión, uno es capaz de darse cuenta luego de que el modo en que uno se formaba (y se forma actualmente) su conjunto de creencias obedece a un planteamiento, a un diseño para maximizar las ventajas. No hay tanta reflexividad como en la propia argumentación reidiana, *como* epistemólogo, y no hay un uso *de dicto* del *principio de finalidad*, pero sí hay un uso *de re*, un uso que no es tampoco meramente disposicional (el adulto sabe que hay ventajas, y que su capacidad es un “don de la naturaleza”). Lo que se puede ver con claridad en la reflexión que indica Reid es que de lo que es capaz un adulto, cuando deja de ser niño, es adquirir lo que Sosa —al hilo de una apreciación positiva de la epistemología del testimonio de Reid— ha

denominado una “perspectiva epistémica”<sup>987</sup>. El adulto es capaz de *colocar en perspectiva las creencias que tiene* y los procedimientos que tiene para formarlas. La reflexión sobre los sentidos y la credulidad natural como dones naturales, la reflexión acerca del crédito que uno les presta por instinto y el agradecimiento a sus garantes y la afirmación de que seguirá manteniendo el crédito reflexivamente (Reid señala de manera específica el caso del testimonio) no es otra cosa que *captar lo que uno ya sabe a la luz de una perspectiva más amplia*, y como resultado de la tendencia, el apetito, por la verdad que caracteriza a una mente bien dispuesta y como resultado de la disposición a captar lo *adecuado* de las cosas.

### 11.1.3. El nivel de justificación del niño

Quedaría por ver el nivel del niño o de aquellas personas que por fallas en el proceso educativo —internas o externas, esto es enfermos o poco instruidos, que no han sido educados de modo suficiente; o ancianos, cuyas condiciones de dependencia limitan los resultados del proceso educativo— no tienen acceso a ningún tipo de razones. Aquellos a los que los principios del sentido común les sirven como justificación, pero como una justificación puramente externa. Son estos casos los que inducen a atribuir a Reid un tipo de externalismo. Sin embargo, es ahora cuando resulta interesante calificar qué tipo de externalismo.

En su origen el externalismo epistemológico es, precisamente, el tipo de explicación epistemológica que Reid no querría sostener. El externalismo fue formulado como una respuesta fuerte —dentro del esquema *JTB*— al desafío de los casos Gettier que pueden plantearse al internalismo: siempre es posible encontrar un caso que no

---

<sup>987</sup> Sosa, “Testimony and Coherence”, en *Knowing from Words*, p. 66. Sosa también emplea las expresiones “conocimiento meta-perspectivo”, y “paso de un marco de referencia a otro”, acuñaciones que —con matices— han sido de utilidad para intentar esclarecer en la presente investigación aspectos de la noción de sentido común, véase *supra*, cap. VIII, nn. 20 y 79.

calificaríamos de caso de conocimiento, en sentido estricto, aun teniendo las tres condiciones necesarias de creencia, verdad y justificación. Alvin I. Goldman fue el pionero en apostar por un esquema fuera del internalismo. El esquema de Goldman simplemente prescribe para hacer el conjunto de condiciones necesarias (creencia, creencia verdadera, etc.) un conjunto suficiente para que se dé conocimiento que la forma en que el sujeto haya accedido a la creencia verdadera haya sido por un método fiable<sup>988</sup>. Lehrer dice que Reid no debe ser asociado con el fiabilismo de Goldman, pero puede plantearse —más allá de Lehrer— que las razones no son tanto por el internalismo que Lehrer quiere ver en Reid como el esquema sobre el que Reid monta su epistemología: su concepción semántica<sup>989</sup>. La concepción semántica de Reid está diseñada para salir de cualquier esquema en términos de causas naturales y efectos, justo el esquema por el que Goldman opta como el más fiable<sup>990</sup>. Que el patrón sea un proceso causal es, de hecho, algo común a la postura de Goldman y a la de Hume, con la gran diferencia de que Hume prescribe que sea una condición accesible a la primera persona, mientras que Goldman, no. Reid no quiere hablar en términos de causas y efectos sino en términos de signos y significados, esto le permite distanciarse del internalismo

---

<sup>988</sup> A. I. Goldman, “Discrimination and Perceptual Knowledge”, *The Journal of Philosophy* 73:20 (1976), pp. 771-791.

<sup>989</sup> *Thomas Reid*, p. 187. Es probable que Lehrer, que tanta importancia da al concepto de auto-evidencia, haya visto la distancia de Reid y Goldman en afirmaciones de este tipo por parte de Goldman: “My theory requires no justification for external-world propositions that derives entirely from self-warranting propositions”, en “Discrimination and Perceptual Knowledge”, p. 790.

<sup>990</sup> Goldman, “Discrimination and Perceptual Knowledge”. En sentido estricto el fiabilismo externalista no aparece hasta unos años después del artículo citado, pues es en “What Is Justified Belief?”, en *Justification and Knowledge*, ed. G. Pappas (Dordrecht: Riedel, 1979), pp. 1-23, donde Goldman abandona la idea de sustituir en el esquema *Justified True Belief (JTB)*, la condición de justificación por una condición de fiabilidad, diciendo que el concepto de justificación no tiene por qué ser el cartesiano, y abre el campo de un tipo no interno de justificación.

humano, pero, ahora bien, hay que calificar el externalismo de Reid, porque también está lejos del patrón de Goldman<sup>991</sup>.

Se podría argüir que no está claro que sea producto de un diseño inteligente el hecho de que sólo al final, en un proceso reflexivo uno pueda darse cuenta y poseer desde el punto de vista de la primera persona los aspectos que justifican nuestras creencias, así como los elementos que explican finalmente nuestra constitución. Se podría plantear que lo que supondría un buen diseño sería la posesión racional y disponible para todos de todos estos elementos, y no tomar los riesgos que supone que un niño por instinto se fíe de sus sentidos y de los demás, sin examen alguno. Reid ofrece tanto una respuesta clara a esta posible objeción, como —de manera ocasional y repartidas a lo largo de su obra— una serie de indicaciones a través de las cuales se puede interpretar que Reid piensa que el niño no está del todo desasistido.

En primer lugar Reid responde, que no, que justo el hecho de que haya un proceso educativo y que el proceso educativo sea el que module las formas de justificar, es lo que es producto de un diseño:

Venimos al mundo ignorantes de todo, y por nuestra propia ignorancia expuestos a muchos peligros y muchos errores. La consecución regular de causas y efectos, que la Divina Sabiduría ha establecido, y que dirige cada paso de nuestra conducta cuando la vida está más avanzada, es desconocida hasta que se descubre gradualmente mediante la experiencia.

Nosotros debemos aprender mucho mediante la experiencia antes de que podamos razonar y, por tanto, debemos estar vulnerables a muchos errores. Y, es más, yo colijo que *en la primera parte de la vida la razón nos haría más daño que bien*. Si fuéramos conscientes de nuestra condición en este período, y capaces de reflexionar acerca de él, seríamos como un hombre en la oscuridad, rodeado de peligros, donde

---

<sup>991</sup> Así como del de Quine (véase *supra*, parte IV, Introducción, n. 8), el mismo Goldman dice que él se sitúa en la estela de la epistemología naturalizada de Quine, véase “Discrimination and Perceptual Knowledge”, p. 791.

cada paso que da le puede hacer caer en un pozo. La razón le llevaría a sentarse y a esperar hasta que él pudiera ver alrededor de él.

De la misma forma si pensamos en un niño ya investido de razón, esto le dirigiría a no hacer nada, hasta que él supiera lo que se podría hacer con seguridad. Esto sólo lo puede saber mediante experimentos y los experimentos son peligrosos. La razón le indica que los experimentos que están llenos de peligros no se deben hacer sin una causa grave. Le haría por tanto infeliz al niño y entorpecería su perfeccionamiento mediante la experiencia.

La naturaleza ha seguido otro plan. El niño imperturbable por el peligro, se guía por el instinto para ejercer todos sus poderes activos, intentar todo sin la cauta advertencia de la razón y a creer cualquier cosa que se le diga. A veces él sufre a causa de su impetuosidad de lo que razón le hubiera prevenido, pero su sufrimiento prueba una disciplina saludable y le hace evitar la causa de este en el futuro. A veces se le fuerza debido a su credulidad, pero es infinitamente beneficioso en general. Su actividad y *su credulidad son cualidades más útiles y mejores instructoras que la razón lo sería, estas le enseñan más en un día que la razón en un año*. Estas le proveen de un *depósito de materiales para que la razón pueda trabajarlos*. Estas le hacen relajado y feliz en un período de su existencia en el que la razón sólo podría servir para sugerir un millar de atormentadoras ansiedades y miedos. Y él actúa de acuerdo con la constitución e intención de la naturaleza incluso cuando hace y cree lo que la razón no justificaría. De tal manera que la sabiduría y la bondad del Autor de la naturaleza no es menos sobresaliente en retener el ejercicio de nuestra razón en este período que en concederlo cuando estamos maduros para ello<sup>992</sup>.

---

<sup>992</sup> *EIP*, II, xxii, 248-249 (el énfasis es mío). Para el texto paralelo en los *EAP* (*EAP*, V, vi, pp. 334 y ss.) en el que se describe el crédito o la confianza como la forma en que la naturaleza adecúa las capacidades del niño a su estadio de desarrollo véase *supra*, cap. IX.

Reid concibe que el diseño adecuado es que el niño no tenga el tipo de sistema de control que aporta la reflexión racional. Si el niño dispusiera del todo y desde el principio de la capacidad de examen, de pedir razones, de esperar a disponer de evidencias suficientes de la mente adulta, su mente quedaría discapacitada para generar un depósito de creencias suficiente para crecer<sup>993</sup>. La razón, la capacidad de evaluar los juicios, las creencias, no consiste en un sistema de control que aparezca al margen de nuestro depósito de creencias, sino que surge y se desarrolla con él, aunque sea una capacidad constitutiva de la naturaleza humana<sup>994</sup>. De ahí lo adecuado del diseño, el niño es más crédulo porque al no disponer de evidencias *a contrario* —sabe menos cosas— el *principio de credulidad* funciona libremente, sin contrapeso, y esto es justo lo que le permite ir formando su arsenal de evidencias propias, con las que la razón podrá a lo largo de su vida examinar lo que a uno le cuenten.

---

<sup>993</sup> En el análisis reidiano de las ventajas del procedimiento testimonial puede observarse el uso —de modo incipiente— de la noción contemporánea de *eficacia epistémica*, con ciertas similitudes con el concepto contemporáneo de *cognitive efficacy* tal como lo ha usado N. Goodman (o *epistemic efficacy*, tal como lo usa Elgin, su colaboradora, véase *supra*, cap. X, n. 32; para el de Goodman véase *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols* (Indianapolis: Hackett, 1968), p. 258) esto es la capacidad del logro de las metas epistémicas de un individuo, más que con el concepto de *epistemic efficacy* de W. Sellars —en las antípodas de la posición reidiana, con su crítica al “mito de lo dado”, mito que podría ejemplificarse con la tesis reidiana de los principios del sentido común, véase W. Sellars, “*Empiricism and the Philosophy of Mind*”, en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume I*, eds. H. Feigl y M. Scriven (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956), pp. 253-329— que es simplemente una cuestión de proceso entre los estados epistémicos.

<sup>994</sup> “Although the capacity be purely the gift of Nature, and probably given in very different degrees to different persons; yet the power of reasoning seems to be got by habit, as much as the power of walking or running. Its first exertions we are not able to recollect in ourselves, or clearly to discern in others. They are very feeble, and need to be led by example, and *supported by authority*. By degrees it acquires strength, chiefly by means of imitation and exercise”, *EIP*, VII, I, pp. 543-544 (el énfasis es mío).

Queda claro por este texto de Reid que él no concibe la educación como un proceso por el que se *remedia algo*, como si el conocimiento fuera lo que sólo un adulto es capaz de generar, y el proceso educativo un remedo para una contingencia de los seres racionales, contingencia por la que una gran parte de sus vidas se ve, desafortunadamente, mediatizada por la falta de justificación en las creencias. Justo la opción de Van Cleve, por la que se muestra más del lado de Hume que de Reid<sup>995</sup>, en la convicción de que el testimonio no tiene luz propia sino que obtiene luz de otras fuentes, es el tipo de opción de alguien que piensa así, que, tal como él sostiene, evolucionamos de un conocimiento animal a un conocimiento racional. Esta es la consecuencia del paradigma *Justified True Belief*, que una vez expresadas las condiciones de creencia, de verdad y de justificación por separado, el camino que queda para encontrar un vínculo entre la creencia, la verdad y la justificación es o el automatismo naturalista que prescriben muchos externalismos contemporáneos<sup>996</sup> o las alambicadas descripciones del concepto de justificación que en definitiva siguen modeladas sobre el concepto de racionalidad cartesiana, y que terminan dejando fuera del alcance de la aplicación del concepto de conocimiento la mayor parte de nuestra vida epistémica, tanto las fases en las que somos dependientes como una gran parte de nuestra vida cotidiana adulta.

En segundo lugar, Reid tampoco deja desasistido al niño o a las personas con dependencia. Las personas dependientes sí tienen una guía para, aun disponiendo de capacidades epistémicas falibles, poder controlar los riesgos. Dice Reid en el ensayo VII, el dedicado al poder de razonamiento, en plena discusión de la postura de Hume con respecto a la razón:

Pienso que se debe conceder que el hombre, y probablemente todo ser creado, es falible, y que un ser falible no puede tener la comprensión

---

<sup>995</sup> “Reid on the Credit of Human Testimony”, pp. 68-69.

<sup>996</sup> Los que al final, precisamente porque los procedimientos de control están fuera del sujeto, dejan más margen para la casualidad o suerte epistémica, como ha mostrado Zagzebski, “Religious Knowledge and the Virtues of the Mind”, p. 202.



perfecta y la seguridad en la verdad que un ser infalible tiene. Puede pasar que un ser falible que sea modesto, abierto a nueva luz y sensible, por algún falso sesgo o por un juicio imprudente, pueda ser confundido. Si a esto se le llama un grado de escepticismo no puedo aprobarlo, estando como estoy persuadido de que el hombre que *haga el mejor uso que pueda de las facultades que Dios le ha dado, sin pensar que son más perfectas de lo que realmente son*, puede tener toda la creencia necesaria en el conducto de la vida y todo lo que es necesario para su acuerdo con su Hacedor<sup>997</sup>.

El hombre falible tiene una guía si hace dos cosas: hacer el mejor uso de sus facultades, y no comparar sus facultades con un modelo o un ideal que no le corresponde como criatura, es decir, si ejerce sus facultades tratando de alcanzar la mayor parte de verdad que pueda y tratando de no hacer el tipo de ejercicio epistemológico que hace el escéptico. Podemos encontrar aquí un reflejo del principio séptimo de los *primeros principios de las verdades contingentes*.

Se defendió en el capítulo IX una interpretación del principio séptimo alejada de la estándar, es decir la interpretación al uso como una disposición a confiar en la fiabilidad de las propias capacidades epistémicas. Esto se hizo haciendo hincapié en dos aspectos que se identificaron del principio séptimo. El primer aspecto es que el principio séptimo está concebido para mostrar la lejanía con respecto al sentido común de la propuesta de que una postura racional debe empezar o terminar por una suspensión del juicio —ya sea para comenzar el proceso de justificación a partir de un solo principio cierto, ya sea por un escepticismo no metódico. Nuestras facultades están hechas para pasar del signo a lo significado, para hacer juicios, para formar creencias. No es justificable detener el asentimiento ante evidencias que nos propongan nuestras facultades, en general, tan poco como suspender el juicio a partir de evidencias que nos provea una facultad a expensas de otra. Si detectamos una evidencia, si detectamos un signo, nos formamos una creencia, pasamos a lo significado. La

---

<sup>997</sup> *EIP*, VII, iv, pp. 563-564 (el énfasis es mío).

desconfianza con respecto a la fiabilidad de las facultades no es una postura natural, pues el comienzo de la racionalidad, el sentido común, excluye este tipo de actitud.

El segundo aspecto vincula aún más el principio séptimo con el concepto de verdad. Se defendió que mientras que el principio undécimo puede cumplir el papel del *principio de veracidad*, en lo que a la regularidad se refiere, o sea el aspecto de *norma* del hecho de que la verdad sea norma de la aserción, sin embargo, el aspecto de la natural e inevitable tendencia a la *verdad* de la mente puede encontrarse en el propio principio séptimo. La mente tiene como resultado natural la verdad, la mente está en continuo deseo de la verdad, y el propio niño quiere ampliar siempre su ruta a la referencia, anhela principios desde “muy temprano” dice Reid<sup>998</sup>, por eso está continuamente ejerciendo las facultades, por eso es tan violenta la suspensión del juicio —así como la mentira, la emisión de un falso juicio— porque quiere evitar el error y hacerse con la verdad, despejar la ruta a lo que las cosas son, ir del signo al significado. La mente busca adecuarse a aquello para lo que está hecha, lo verdadero.

La mente del niño, por tanto, responde a un diseño, que permite minimizando el control obtener la máxima eficacia de sus capacidades, y el niño ejerce la disposición descrita por el principio séptimo, no parar mientes en el juicio como tal y anhelar y buscar verdades, generarse creencias. Sin embargo, no por esto la mente del niño es un mero silo de creencias que se van acumulando, a la espera de justificación. El niño no es un tonto que piense o que actúe como si el sentido agotara la referencia, el niño corrige sus creencias<sup>999</sup>. El niño no sólo acumula creencias, sino que en este proceso descubre lo que es la propia perspectiva y la ajena, sabe, por tanto, poner las creencias en perspectiva, quién y cuándo las sostiene.

---

<sup>998</sup> *IHM*, II, ix, p. 40.

<sup>999</sup> Véase *supra*, cap. VIII, n. 33, sobre la noción rediana del tonto como el perfil epistémico que se queda corto en la labor de justificación.

Reid empieza a describir este fenómeno cuando en el *Inquiry* define el *principio de veracidad* como una disposición a esperar de los seres humanos el uso regular de los signos (el uso veraz de la aserción):

Cuando empezamos a aprender nuestra lengua madre, percibimos con la ayuda del lenguaje natural que aquellos que nos hablan usan ciertos sonidos para expresar ciertas cosas: nosotros imitamos los mismos sonidos cuando queremos expresar las mismas cosas, y *hallamos que se nos comprende*<sup>1000</sup>.

---

<sup>1000</sup> *IHM*, VI, xxiv, p. 192. La descripción tan sencilla de Reid puede hacer pensar que tiene en mente algo parecido a la traqueteada definición ostensiva del lenguaje. No es así, precisamente está en el contexto de la elucidación del *principio de veracidad* como una disposición natural, diferente tanto a un tipo de inducción como a la asunción de algún vínculo por un tipo de convención (“pacto o promesa” dice Reid), que el niño no puede comprender si no ha aprendido a hablar ya. Reid habla del aprendizaje *mimético* de un uso, que luego le proporciona considerables rendimientos a la hora de debatir la concepción empirista del lenguaje (véase esp. los argumentos para la defensa de Locke en la existencia de universales o conceptos, contra Berkeley y Hume en *EIP*, V, vi, pp. 391-405). El uso es el “árbitro del lenguaje” (*EIP*, I, i, pp. 32 y 35), y el significado de las palabras es proporcionado por los mejores practicantes de un lenguaje (*EIP*, IV, I, p. 303, véase *supra*, n. 47 y cap. IX, n. 55). Aunque en el *Inquiry* distingue con precisión este tipo de aprendizaje de la inducción propiamente dicha —la captación de una regularidad natural, tal como se vio en el capítulo III— Reid se toma la libertad de llamarle “un tipo de inducción”, por dos veces en los *Essays*: “The meaning of most general words is not learned like that of mathematical terms, by an accurate definition, but by the experience we happen to have, by hearing them used in conversation. From such experience we collect their meaning by a kind of induction; and as this induction is for the most part lame and imperfect, it happens that different persons join different conceptions to the same general word; and though we intend to give them the meaning which use, the arbiter of language, has put upon them, thus is difficult to find, and apt to be mistaken, even by the candid and attentive. Hence, in innumerable disputes, men do not really differ in their judgments, but in the way of expressing them”, *EIP*, IV, I, p. 304. Y, con un propósito similar en *EIP*, V, vi, p. 398: “The labour of forming abstract notions, is the labour of learning to speak, and to understand what is spoken. As the words of every language, excepting a few proper names, are general words, the minds of children are furnished with general conceptions, in proportion as they learn the meaning of general words. I believe most men have hardly any general notions but those which are expressed by the general words they hear and use in conversation. The meaning of some of these is learned by

La detección de la perspectiva ajena, también se da en otras situaciones. Cuando el niño descubre, de acuerdo con la disposición natural que describe el principio octavo, que los adultos son seres inteligentes, mucho antes de que él pueda razonar como tal:

Tan pronto como los niños son capaces de hacer una pregunta, o responder a una pregunta, tan pronto como muestran los signos de amor, o resentimiento, o de algún otro afecto, ellos deben estar convencidos que aquellos con los cuales tienen este trato son seres inteligentes.

Es evidente que ellos son capaces de tal trato mucho antes de que puedan razonar. Todo el mundo sabe que hay una relación social entre la niñera y el niño antes de que tenga un año de edad. Puede, a esa edad, entender muchas cosas que se le dicen. Puede, por signos, pedir y rehusar, amenazar y suplicar. Se aferra a su niñera cuando está en peligro, se acoge a su pena y a su alegría, está feliz en su mimo y sus caricias, e infeliz en su disgusto. Pienso que se debe conceder que estas cosas no pueden darse sin una convicción en el niño de que la niñera es un ser inteligente<sup>1001</sup>.

Y de la misma forma cuando la descubre, mediante un uso mínimo y disposicional del *principio de finalidad*, en los demás niños:

Esas concatenaciones de pensamiento son descubiertas por los niños en sí mismos a eso de los dos años de edad. Es entonces cuando ellos pueden prestar atención a las operaciones de niños mayores, cuando hacen sus casitas, sus barcos, y cosas del estilo a imitación de las obras de los hombres. Ellos son capaces, entonces, de comprender algo de

---

a definition, which at once conveys a distinct and accurate general conception. The meaning of other general words we collect, by a kind of induction, from the way in which we see them used on various occasions by those who understand the language". En ambos casos está claro que el propósito de Reid es destacar, precisamente, que la manera de aprender un lenguaje es estando inmerso en las prácticas conversacionales, pese al uso de la palabra "inducción" (aunque la califica como una "clase de" inducción), es decir, el desarrollo social de nuestra pre-disposición a esperar un uso regular de los *signos artificiales*.

<sup>1001</sup> *EIP*, VI, v, p. 482.

lenguaje, que muestra una concatenación regular de pensamiento, y algún grado de abstracción. Pienso que podemos percibir una distinción entre las facultades de los niños de dos o tres años de edad y aquellas de los brutos más sagaces. Ellos, entonces, *pueden percibir diseño y regularidad en las obras de los otros*, especialmente de niños mayores, sus pequeñas mentes se incendian con el descubrimiento, están prestos a imitarlos y nunca descansan hasta que pueden exhibir algo de la misma clase<sup>1002</sup>.

Aunque también es posible ver la detección de esta ampliación de la propia perspectiva cuando el niño ejerce la curiosidad. La novedad no es una sensación simplemente, sino una relación real de la cosa (nueva) con el conocimiento, dice Reid. Lo nuevo —a menos que sea en sí mismo desagradable— despierta nuestra atención, y nos da placer porque nos permite ejercer nuestras capacidades<sup>1003</sup>. El ser humano está hecho para ejercer sus poderes activos e intelectuales, e intentar adecuar sus poderes a sus objetos, el ser humano anhela ampliar lo que es capaz de alcanzar, el significado:

Podemos, quizás, concebir un ser hecho de tal manera que su felicidad consista en la continuación de las mismas invariables sensaciones o sentimientos, sin ningún ejercicio activo de su parte. Tanto si esto es posible o no, es evidente que el hombre no es tal ser, su bien consiste en el ejercicio vigoroso de sus poderes activos e intelectuales sobre sus objetos propios. Él está hecho para la acción y el progreso y no puede estar feliz sin él. Sus gozos parecen estar dados por la Naturaleza, no tanto por sí mismos sino para impulsar el ejercicio de sus varios poderes. Esa tranquilidad del alma en la que algunos localizan la

---

<sup>1002</sup> *EIP*, IV, iv, p. 341 (el énfasis es mío).

<sup>1003</sup> *EIP*, VIII, ii, pp. 579-580. Véase *supra*, cap. VI, n. 58 sobre la importancia de la curiosidad y un reconocimiento implícito en Reid de la función fática del lenguaje, la función que consiste en un ejercicio para entrenar los canales de comunicación, mantenerlos abiertos, etc.

felicidad humana no es un muerto reposar sino un regular y progresivo movimiento.

Esa es la constitución del hombre por designio de la Naturaleza. Esta constitución es, quizás, una parte de la imperfección de nuestra naturaleza, pero está sabiamente adaptada a nuestro estado, que no está pensado para que sea estacionario sino progresivo. El ojo no se sacia al ver, ni el oído al oír, siempre se quiere algo más<sup>1004</sup>.

Y esto se da de una forma destacada en las personas dependientes. El placer que les proporciona la novedad, que algo que no estaba dentro de su perspectiva pase a entrar, les da placer, como una manera en la que la naturaleza se asegura de que siguen ejerciendo sus capacidades epistémicas:

La curiosidad es, por lo común, fortísima en los niños y en las personas jóvenes y, en conformidad con esto, lo que más les place es la novedad. En todas las edades, en la misma proporción con la que la novedad gratifica la curiosidad y *ocasiona un ejercicio vigoroso de cualquiera de nuestros poderes mentales en atender al nuevo objeto*, en esa misma proporción da placer. Ya avanzada la vida, los indolentes y los inactivos tienen la más fuerte pasión por las novedades como alivio de una dolorosa vacuidad de pensamiento<sup>1005</sup>.

Y la curiosidad es para Reid una forma en la que se manifiesta el anhelo de principios de la naturaleza humana y de completar la propia perspectiva:

Pero el deseo de conocimiento en la especie humana es un principio que no puede escapar a nuestra observación.

La curiosidad de los niños es el principio que les ocupa la mayoría del tiempo en que están despiertos. Lo que ellos pueden manejar lo

---

<sup>1004</sup> *EIP*, VIII, ii, p. 580.

<sup>1005</sup> *EIP*, VIII, ii, p. 581 (el énfasis es mío).

examinan por todos lados, y con frecuencia lo rompen en piezas, para descubrir lo que está dentro<sup>1006</sup>.

Lo que Reid dice acerca del niño es que el niño sí tiene cierta posesión de su perspectiva, sabe localizar lo que Williams denomina la “ventaja posicional” del otro<sup>1007</sup>, descubre que es posible trascender un

---

<sup>1006</sup> *EAP*, III, II, ii, p. 100. En este texto califica el deseo de conocer como un “principio de acción” que tenemos por constitución natural, un “deseo natural” que lleva a la acción.

<sup>1007</sup> “To embody this, we should include right at the beginning the idea of what may be called a *purely positional advantage*. This is the idea that a speaker can tell someone else about a situation because he is or was in it, while his hearer is not or was not”, Williams, *Truth and Truthfulness*, p. 42. Puede verse en este aspecto una conexión entre la epistemología de Reid y la contemporánea psicología evolutiva, en especial con los desarrollos, que han permeado otras disciplinas desde finales de los 70 (el artículo en el que se acuñó el concepto es *D. G. Premack y G. Woodruff, “Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?”*, *Behavioral and Brain Sciences* 1:4 (1978), pp. 515–526), alrededor del concepto de “Theory of Mind” (ToM), el hecho de que el desarrollo cognitivo del niño puede concebirse como el desarrollo de una “teoría de la mente”, la comprensión de los demás como seres mentales, con sus propios estados mentales y de sí mismo de forma simétrica. En la misma estela se mueve M. Tommasello que defiende que el niño posee un entendimiento de la perspectiva ajena tan temprano como a los 12-14 meses de edad (véase M. Tommasello, *Origins of Human Communication* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008), p. 141), mucho antes de los cuatro años de edad (véase M. Tommasello y H. Rakoczy, “What Makes Human Cognition Unique? From Individual to Shared to Collective Intentionality”, *Mind & Language* 18:2 (2003), pp. 121-147, donde se defiende, frente a diferentes posiciones en torno al concepto de ToM, que el niño ya maneja la perspectiva ajena antes de los cuatro años). Reid sitúa la adquisición de la perspectiva ajena a los dos años de edad (*EIP*, VI, v, p. 482), a una edad más temprana que la defendida por diferentes psicólogos evolutivos que hacen uso del concepto de ToM, que la sitúan a los cuatro años, pero más tardía que la indicada por Tommasello. Siguiendo el esquema de Grice —usado en la presente investigación para aclarar algunos aspectos del concepto implícito de aserción en Reid, así como una de las inspiraciones de Tommasello (*Origins of Human Communication*, pp. 6 y 89)— lo esencial para que se dé algún tipo de significado no natural —de modo eminente la aserción— es que el hablante tenga en mente la perspectiva del oyente, que este pase a reconocer su intención de inducir en él una creencia (Grice, “Meaning”, p. 384). El niño empieza a ensayar tan temprano como a los 11 meses (Tommasello, *Origins of Human Communication*, p. 114) el gesto de apuntar a algo, y este gesto implica que el niño quiere dirigir la

punto de vista, tanto el suyo como el ajeno, mediante el principio octavo. Sabe captar la regularidad en la acción ajena, y sabe relacionar la intención ajena con lo que tiene delante el otro y con sus acciones, apoyándose mínimamente en el *principio de finalidad*. Mediante ellos es capaz de poner una creencia en perspectiva, ver de quién es y atribuirle o apropiársela. Y, del mismo modo, busca continuamente ampliar su perspectiva, es curioso, y se ejercita en esta ampliación de su perspectiva. El niño está dispuesto a la verdad, tiene esa profunda inclinación que Reid describe en su obra y que, en la presente investigación, se ha localizado en el principio séptimo de los *primeros principios de las verdades contingentes*. El niño no se sacia con lo dado, busca más —hay que recordar que Reid opone el amor a la verdad al amor a la simplicidad— es decir, busca aquello que todavía no ha comparecido en su propia perspectiva, no se contenta con su actual punto de vista, pero además, y eso es lo determinante, capta las lindes de su punto de vista. Reid dice, por eso, que la mente humana anhela desde temprano principios, porque un principio —en sentido

---

perspectiva del interlocutor, y que por esto implica que, por tanto, capta qué es lo que no entra dentro de su perspectiva. Este gesto parece ser una de las bases de la actividad de compartir las intenciones que señala Grice. Es más, tal como dice Tommasello, termina solapándose y aumentando con la aparición del lenguaje —justo a los dos años de edad (p. 151), precisamente la edad a la que Reid presta atención— y está en la frontera de lo lingüístico y lo pre-lingüístico. Aparentemente es universal y no necesita mucho aprendizaje (pp. 112-113) aspectos que comparte con el concepto reidiano de *signo natural* de la segunda clase (el fundamento del lenguaje natural, reflejado en el principio noveno dentro de los *primeros principios de las verdades contingentes*). Esto proporciona un fundamento para explorar más a fondo los conceptos de *lenguaje natural* y *lenguaje artificial*, y su relación en Reid, muy especialmente alrededor de la noción reidiana de signo, y el sentido “indicativo” de la aserción que se ha usado en la presente investigación. El fenómeno de apuntar y dirigir y compartir la atención en la interacción niño-adulto viene siendo desde hace décadas estudiado por la psicología evolutiva, igual de cercana al estudio empírico como a la lingüística, y la filosofía del lenguaje como un fenómeno conspicuo para estudiar el surgimiento del lenguaje, véase, por ejemplo, uno de los textos seminales como el de J. S. Bruner, “The Ontogenesis of Speech Acts”, *Journal of Child Language* 2:1 (1975), pp. 1-19.



genérico— es, de modo eminente, *justo aquello que no comparece por primera vez en nuestra perspectiva, sino lo que comparece después*, como resultado del ejercicio de nuestros poderes, de lo que MacIntyre ha denominado, en un esquema diferente al reidiano pero con cierto parecido de familia, nuestra capacidad de indagación<sup>1008</sup>.

He aquí porque en el niño también se da un nivel de justificación. Uno de los atractivos del paradigma chisholmiano para el análisis del conocimiento, el paradigma *Justified True Belief (JTB)*, es su simplicidad. Sin embargo, el profundo sentido realista de Reid nos permite ser suspicaces con la simplicidad del paradigma contemporáneo. Reid muestra que si al conjunto *creencia verdadera justificada* —con un análisis cualquiera para la condición de la justificación o cualquier condición añadida— restamos las condiciones de justificación y similares y dejamos sólo el par *creencia verdadera*, lo que nos encontramos no se corresponde con lo que posee alguien como un niño, alguien que no tiene acceso en primera persona a esas condiciones de justificación o garantías similares. No es verdad que lo que los niños tienen cuando captan algo verdadero es un simple haz de creencias, cuyo origen es tema para la psicología y la biología, haz que se corresponde con cómo son las cosas, pero que, sin embargo, el puente entre los cuales, el haz de creencias y las cosas, no existe, y *ya no encontramos nada más*. Al contrario, el niño tiene creencias y las revisa porque está embarcado en el mismo proceso —el segundo estadio que se ha señalado— que el adulto normal cuando se da cuenta que ni Dios le ha engañado con el testimonio de los sentidos ni sus “padres y tutores” a la hora de transmitirle creencias de origen testimonial. Y del mismo modo está embarcado en el mismo proceso que el *anatomista de la mente*, que descubre los principios de la mente humana, y revela por qué todo el conocimiento tiene los cimientos sólidos del sentido común, frente al engaño del escepticismo. Todos, el niño, el adulto, el epistemólogo, están embarcados en un proceso de ampliación de la

---

<sup>1008</sup> “Enquiry”, como diferente de la empresa epistemológica hecha en primera persona y orientada a la justificación, cfr. “First Principles, Final Ends, Contemporary Issues”, pp. 148-149. Véase *infra*, n. 89.

propia perspectiva, que es lo que concede racionalidad, esto es, la capacidad —concedida por las disposiciones básicas del sentido común, y potencialmente articulables en proposiciones— de poder interpretar los signos y acceder al significado, la capacidad de ampliar el espectro de signos interpretados, y, por tanto, poner en un contexto mejor —lo que me cuenta la niñera, lo que me dijeron mis padres y tutores, lo que cuentan Berkeley o Hume— aquello que ellos oyen, y captar qué es lo *adecuado* y qué no.

El niño no se apoya en el *principio de finalidad* como lo hace el filósofo o el adulto no filosófico, pero en él sí se da una disposición a ir de las acciones y enunciados ajenos a la captación del otro como otra mente, otra perspectiva, por un lado, y, por otro, el niño busca aquello que no comparece y que explica lo *adecuado* de lo que comparece, por lo tanto, el niño *puede* revisar su propia perspectiva. El niño cambia sus creencias con la novedad, la corrección del instructor y además pregunta cosas, es decir, el niño no es un depósito inerte de creencias, y por tanto es capaz de ejercer la disposición básica del principio séptimo, como auténtico amor a la verdad, y las creencias testimoniales que él se origine a la luz de este como parte del *principio de veracidad*. Las creencias del niño están justificadas porque el niño está en un proceso de continua indagación de la realidad, de continua exploración de la referencia, y es esta capacidad la que lo distancia de la mera creencia verdadera originada accidentalmente.

Se ha visto, por tanto, que en los tres niveles —el filosófico, el adulto, el del niño— y con el auxilio del *principio de finalidad* y del más modesto principio octavo, el sujeto epistémico atribuye acceso a la referencia a la mente propia y a la ajena, está predispuesto al comienzo, y es consciente, al final del proceso educativo, de que la mente está para abarcar el máximo perímetro de la referencia, la verdad. Es el hecho de que esto esté contenido dentro y basado en los principios del sentido común, el hecho de que pertenece o se deriva, de su nivel básico de racionalidad lo que le confiere la justificación a creencias de procedimientos que son falibles. No es un tipo de justificación internalista, en el sentido de que la articulación de los principios en su

papel proposicional sea una condición necesaria, pero tampoco es una justificación externalista al uso contemporáneo, puesto que el tipo de justificación que Reid concede tanto al epistemólogo como al niño no es un requisito metafísico (causal, condicional, etc.) que se dé sin vinculación conceptual con el propio ejercicio de la racionalidad de la primera persona.

### **11.2. La noción reidiana de justificación: la verdad es principio de la justificación**

Para Reid la mente humana es naturalmente inquisitiva. El acceso articulado a los principios del sentido común, esto es en su papel proposicional, es el desarrollo último de una tendencia natural. Para Reid esta es la forma óptima de hacer filosofía, en continuidad con el sentido común. La mente humana siempre está embarcada en un proceso de *enquiry*, de indagación, de búsqueda del significado. Se ha cifrado la justificación de las creencias en el hecho de que el sujeto tenga acceso, de una manera u otra, a esto, matizando el externalismo reidiano.

Se ha mencionado arriba el parecido de familia ente la postura de Reid y la de MacIntyre con respecto al vínculo entre los conceptos de indagación y los de principio. Merece la pena explorar este parecido de familia por dos razones. La primera porque nos puede ayudar a perfilar todavía más el sentido principal de qué significa implícitamente para Reid la justificación de nuestras creencias, como ya se ha visto un sentido más amplio y preciso que la mera definición formal de aportar las evidencias relevantes, apelando en último lugar a los principios del sentido común. La segunda tiene que ver con el supuesto básico que Reid describe con el *principio de veracidad*. En el estudio de este parecido de familia se podrá vincular mejor este concepto de justificación, como aquello que es capaz de hacer una mente inquisitiva al poder poner en contexto las creencias propias y ajenas, con una de las ideas centrales de la epistemología del testimonio de Reid: que la verdad es norma de la aserción. El tipo de justificación que Reid parece tener en mente es el tipo de justificación de una postura que mantiene

que la verdad es norma de la aserción, y, por tanto, que la *justificación* de las aserciones ocupa un segundo lugar con respecto a la *verdad* de las aserciones. El fiabilismo finalista de Reid es también, como se verá, un realismo. Esta formidable idea, su concepto de la justificación, sólo sale a la luz tras el estudio de la epistemología del testimonio de Reid, en la que ha se esclarecido que sostiene que la verdad es norma de la aserción.

### 11.2.1. El proceso de indagación: educación y justificación

En primer lugar Reid abre la puerta, o al menos dispone de las herramientas, con su esquema del proceso educativo, para lo que MacIntyre ha llamado “construcción de una narrativa” como modelo para entender el progreso epistémico para la ciencia y el conocimiento en general<sup>1009</sup>, según la cual el conocimiento no avanza ni sumando creencias verdaderas al mismo conjunto —pues sufrimos decepciones y engaños, e incluso auténticas crisis epistemológicas donde se pone en cuestión los propios criterios de verdad y justificación— ni dando saltos irracionales —al modo de conversiones religiosas, tal como ha pretendido ver en el desarrollo científico determinada filosofía de la ciencia— de un conjunto a otro, ni mucho menos abandonando un conjunto de creencias al completo —como Descartes o Hume— y empezando desde cero —como Descartes. Sino que el progreso epistémico se da a medida que ganamos una nueva perspectiva, y podemos detectar cuáles de las creencias que teníamos eran falsas y cuáles verdaderas y *por qué* las primeras nos parecían verdaderas. Este proceso excluye la duda radical, porque lleva a lo que el autor denomina, apuntando a la misma diana que Reid, “desmoronamiento mental”, desmoronamiento que ejemplifica —en plena, pero no reconocida, sintonía con Reid— con Hume y su conocido pasaje del *Treatise* en que afirma que se encuentra en la más profunda oscuridad

---

<sup>1009</sup> “Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science”, pp. 5-7.

debido a la falta de respuestas a las preguntas más básicas causada por las imperfecciones de la razón humana<sup>1010</sup>. MacIntyre dice que el desmoronamiento de Hume (más bien el escepticismo que le lleva a esta crisis epistemológica y vital) tiene tres características. La primera es que ha sido causado por fijar un estándar tal para fundamentar sus creencias al cual no puede llegar; la segunda es que, en consecuencia, esto le inhabilita para poder alcanzar las respuestas básicas al tipo de preguntas que articulan lo que MacIntyre denomina la empresa narrativa de la infancia temprana de hacer inteligible el mundo; la tercera es que, también en consecuencia, su propio escepticismo deviene ininteligible.

La última característica es compartida por Reid. Sin embargo, son las dos primeras las que son pertinentes en este contexto. Pues es la primera la que Reid también señala que debe excluirse de cualquier descripción del conocimiento que encuadre bien la falibilidad humana: no pensar que nuestras facultades son mejor de lo que son, tal como se ha visto en el capítulo IX<sup>1011</sup>. Y es la segunda, la que Reid también tiene en mente cuando describe la formación de nuestro conocimiento, pues él considera básico para nuestro conocimiento que recibamos creencias testimoniales que construyan nuestro depósito de creencias y nos hagan inteligible la realidad. Dice MacIntyre:

El niño requiere originalmente respuestas que sean verdaderas con respecto a su propia experiencia, pero el niño, por supuesto, llega a aprender la inadecuación de esa experiencia. Bettelheim apunta que al niño pequeño al que se le cuenta que el mundo es un globo suspendido en el espacio rotando a una velocidad increíble puede sentirse obligado a repetir lo que se le dice, pero encontraría inmensamente más plausible que se le contara que la tierra está sostenida por un gigante. Pero con

---

<sup>1010</sup> En *THN*, I.4.7.

<sup>1011</sup> Cfr. *EIP*, VI, v, p. 481.

el tiempo, el niño pequeño aprende que lo que los adultos le contaron es desde luego verdadero<sup>1012</sup>.

Esta afirmación muestra un sorprendente paralelismo con la descripción reidiana —a la que se ha aludido varias veces en la presente investigación, la última en la descripción, arriba, del nivel de justificación del adulto— de cómo nos damos cuenta luego que “nuestros padres y tutores” han sido veraces, y describe ese proceso de ganar perspectiva y poder revisar o confirmar el propio punto de vista.

El niño según Reid capta disposicionalmente lo que significa e implica tener un punto de vista: pues es capaz de adoptar el punto de vista de los demás niños, es capaz de pedir completar el suyo propio con el de los demás niños y con el de la niñera, es consciente de cuándo algo es nuevo y aparece por primera vez dentro de su punto de vista, quiere ampliarlo y es capaz de captar cuándo los otros le comprenden al hablar, cuándo los otros han captado el punto de vista de él mismo. El niño aprende a trascender su propio punto de vista, está de hecho en continuo movimiento hacia otro punto de vista más amplio, ama la verdad, y quiere adecuarse a cómo son las cosas. Por tanto, en el niño sí hay esa búsqueda de adecuación que está plenamente articulada en el epistemólogo que completa su *anatomía de la mente*, y ese uso algo menos articulado del *principio de finalidad* que también observamos en el adulto normal. El niño no está desasistido, el niño no tiene un haz de creencias injustificado para sí y sólo accesible para el punto de vista de la tercera persona adulta, porque crecer epistémicamente es ser capaz de ponerse de un modo u otro en tercera persona con respecto a las propias creencias sostenidas anteriormente.

El propio MacIntyre ha identificado que la justificación no es tanto un *test* especial que deben pasar nuestras creencias independientemente de cualquier contexto como un conjunto de prácticas que son sólo inteligibles como parte de las actividades “que

---

<sup>1012</sup> “Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science”, pp. 7-8.

tienen como fin la verdad: preguntar, dudar, formular hipótesis, confirmar, invalidar, etc.”<sup>1013</sup>. La justificación es lo que se puede proveer cuando se ha alcanzado la verdad, dentro —según el peculiar esquema aristotélico de MacIntyre— de un proceso de indagación que ha sido exitoso y que no sólo trasciende el punto de vista anterior a la indagación, sino que es capaz de dar cuenta de por qué las cosas parecían antes de un modo distinto.

Aunque ya se han señalado algunas similitudes entre este planteamiento y el reidiano, pues aunque con concepciones en parte diferentes y en parte compartidas de lo que son los *primeros principios* ambos autores los conciben como articulables al final de un proceso organizado de investigación y clarificación (ambos usan la expresión “enquiry”, indagación, para denominar al proceso), lo importante en este contexto es parar mientes en lo que supone esta forma de concebir la justificación, la capacidad de trascender la propia perspectiva, y poder explicar por qué uno pensaba así y no de otra manera, y por qué estaba errado o no lo estaba. Y esto es aquel aspecto que tienen en común los tres estadios que se han distinguido en la justificación reidiana, el del niño o la persona dependiente; el del adulto que posee mayor independencia epistémica; y, finalmente, el del epistemólogo o *anatomista de la mente*, que es capaz de articular con precisión la racionalidad de cada tipo de creencia.

En los tres estadios lo que el sujeto epistémico muestra es la capacidad de pasar del papel meramente disposicional de un principio a articular en parte —cada vez una parte más grande a medida que se crece— lo que nuestras disposiciones epistémicas básicas van mostrando de sí mismas, van evidenciando de sí mismas, tal como Reid indica que lo hacen con la metáfora de la luz, analizada en el capítulo IX de esta investigación. La capacidad de ir ganando mayor posesión de los principios en su papel proposicional nos proporciona mayor perspectiva, nos proporciona la capacidad de articular cómo hemos

---

<sup>1013</sup> “Moral Relativism; Truth and Justification”, en *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, Volume 1, p. 58.

sabido lo que sabemos y cómo estuvimos engañados cuando lo estuvimos. Ser capaz de decir que no creímos a un compañero de clase *porque* le tenemos manía o que no está bien no creer a los compañeros *aunque* no sean de nuestro equipo de fútbol (en una magnífica articulación del principio décimo) y que no creímos la noticia acerca de una marca en los medios de un grupo informativo *porque* sabemos que es el anunciante número uno (en una inteligente articulación de los principios décimo y undécimo), es ser capaz de poner las propias creencias en un contexto más amplio, el contexto que nos permite ver que lo primero no es correcto, y que lo segundo y lo tercero es más adecuado. Cuando hacemos eso hemos captado —en el primer caso— que un mal hábito interfiere entre dos grandes disposiciones naturales (la veracidad y la credulidad) y que —en el segundo y tercer caso— que un buen razonamiento aguza nuestro sentido natural de la credulidad. Ninguno de los tres casos es —necesariamente— de apreciaciones inductivas, son tres casos en los que hemos colocado nuestras creencias en una mejor perspectiva, damos razón de ellas y explicamos el vínculo entre nuestra capacidad para creer y la verdad de las creencias.

Y si MacIntyre ve que la actividad de justificación así entendida tiene sentido porque se explica dentro de lo que es un proceso de indagación cuyo término es la verdad, Reid tiene una perspectiva todavía más amplia que contiene a la de MacIntyre, porque Reid ve el proceso de indagación racional, de *enquiry*, de investigación, como parte de uno más ancho, aunque no menos localizado, la actividad de educación, de ilustración, de *enlightenment*<sup>1014</sup>. Reid concibe la

---

<sup>1014</sup> Es de hecho el propio MacIntyre quien caracteriza así a la Ilustración escocesa, como un tipo de tradición que parte de finales del XVII y que termina en los albores del XIX. Véase MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, cap. XII, “The Augustinian and Aristotelian Background to Scottish Enlightenment”, esp. pp. 220 y ss. para la descripción de cómo se constituye como una tradición en torno a un sentido compartido de la tarea de justificación racional, transmitido a través de sus instituciones educativas. Para el modo más concreto en cómo se articuló en torno a la docencia de la filosofía, véase cap. XIII, “Philosophy in the Scottish Social Order”, donde expone también su concepto de justificación relativo a grandes meta-proyectos de investigación o tradiciones. Puede decirse que MacIntyre está sesgado —por el



actividad racional como parte de la empresa de una cultura o de una sociedad, del mismo modo que lo hicieron George Campbell, Dugald Stewart —con planteamientos filosóficos cercanos o deudores de Reid— Lord Kames —y su idea de la evolución de la complejidad social y la correspondiente en el derecho—, Adam Ferguson —y su idea de la historia social y del progreso. Una cultura en la que la evolución cognitiva del niño, el ensayo con máquinas de vapor, el diseño de instrumentos financieros que favorecieran el comercio, la refutación del escepticismo, o el cultivo de la filosofía moral en las aulas universitarias eran vistos como parte de la misma labor de progreso epistémico, base para el progreso moral<sup>1015</sup>. James Beattie, quizás, al comienzo de esta

---

interés en la justificación dentro de tradiciones de investigación moral (filosóficas)— en este contexto, y sólo estudia la índole de la justificación en relación al desarrollo de teorías, la investigación, y le concede un papel relativamente instrumental, de transmisor, a la educación, cuando en realidad, y tal como él lo describe, lo que está proveyendo de un concepto de justificación compartido es toda la trama de instituciones —la familia, la Kirk, los clubs, los *colleges*, etc.— que promueve el progreso epistémico y moral. Es de justicia reconocer que el autor ha prestado más atención a las instituciones relacionadas con la educación como el contexto que da sentido a la justificación en trabajos más recientes, véase, por ejemplo, *Dependent Rational Animals*, para la familia; o, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2009), para la universidad. Para una perspectiva de la Ilustración escocesa que presenta la educación de una manera más sustantiva, véase J. Seoane, “Ilustración escocesa, sociedad civil y la Europa que podemos soñar”, *Pensamiento* 63:237 (2007), pp. 397-412.

<sup>1015</sup> Reid hace en los *Essays on the Active Powers* una analogía entre el desarrollo personal y el social, y distingue los estados de infancia, niñez, juventud, madurez y vejez, y dice que de manera análoga la sociedad tiene un progreso natural de la rudeza a la civilización, de la ignorancia al conocimiento. Argumenta que todos estos estados son tan naturales unos como otros (contra Hume, que afirma que el estado de rudeza es más natural, lo dice en *THN*, III, 2, 1, y no como dice el editor de los *EAP* en *THN* III, 3, 2). El editor de los *Essays on the Active Powers* proporciona un vínculo muy iluminador con los manuscritos de Reid, donde Reid se refiere a los cuatro estados de desarrollo social propuestos de una forma u otra por Adam Smith, Lord Kames y John Millar: el estado de cazadores y pescadores, el estado de pastoreo, el estado de la agricultura y el estado comercial (en *EAP*, V, vi, p. 339, n. del e.). Para el contexto institucional de la Ilustración Escocesa, véase Emerson, “The Contexts of the Scottish

tradición, William Hamilton, al final, o David Hume durante sus décadas más espléndidas, no pertenecieron del todo a esta empresa, y, por tanto, no pudieron articular la justificación en estos términos<sup>1016</sup>. Beattie parece estar más cerca de un concepto del sentido común que puede caricaturizarse en términos fundacionalistas, como el tipo de creencias que cancelan la discusión racional<sup>1017</sup>; Hamilton porque pensaba ya, influido por la perspectiva trascendental de la filosofía alemana, como una linde externa de la Ilustración Escocesa, que la apelación al sentido común no se igualaba con una apelación a la constitución de la naturaleza humana; y Hume porque su idea de progreso racional e investigación no estaba conectada con una idea de la verdad como finalidad del proceso educativo, y como pieza clave en la relación entre progreso epistémico y progreso moral. Hume es, de hecho, en el fondo por esta razón, rechazado como docente de dos de las instituciones educativas más representativas de la Ilustración escocesa, la Universidad de Edimburgo y la Universidad de Glasgow<sup>1018</sup>.

---

Enlightenment”, y Broadie “Reid in Context”, ambos en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, pp. 9-30 y pp. 31-52, respectivamente.

<sup>1016</sup> Para las figuras de Hume y Hamilton en relación al contexto escocés, véase Broadie, *A History of Scottish Philosophy*, pp. 147-195 y pp. 290-295.

<sup>1017</sup> Para una visión diferente de Beattie, como una postura más sofisticada que la arriba indicada, véase J. Fieser, “The Rise and Fall of James Beattie's Common-sense Theory of Truth”, *The Monist* 90:2 (2007), pp. 287-296.

<sup>1018</sup> Hume fue rechazado en 1745 por la Universidad de Edimburgo para la cátedra de Filosofía Moral. El rechazo fue hecho en nombre del Consejo de la Ciudad de Edimburgo en 1745, por motivos religiosos (su visión de la moral y la religión) y más tarde, en 1755/6, se planteó en la Asamblea General de la Iglesia de Escocia excomulgarlo. Pero como apunta Stewart (“Religion and Rational Theology”, en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, p. 48) para entonces, los 60 del s. XVIII, ya era patente que el desafío humeano a la religión era en realidad a cualquier tipo de creencia, lo que estaba en cuestión era una teoría del conocimiento como fundamento de todo el saber y la propia religión. Luego fue rechazado, en el 52, para la cátedra de Lógica y Retórica, pues Adam Smith, su ocupante, se había movido a la de Filosofía Moral, que se había quedado vacante. Es significativo que el rechazo sea

Cuando en un contexto social se articula la educación a través de instituciones que comparten una idea acerca de una serie de principios y disposiciones básicas de la naturaleza humana, que van poseyéndose de modo más reflexivo con el tiempo, que se despliegan a través de la adquisición de buenos hábitos, que se desequilibran a través de la adquisición de malos hábitos, esto es, un contexto donde “padres y tutores”, “niñeras”, pastores de la Kirk, “regentes” de los primeros cursos de universidad, profesores universitarios, clubs de pensadores, y autoridades legales o científicas, forman una red institucional en la que se *aprende* y uno es adiestrado en las prácticas epistémicas, entonces, descubrimos que la justificación, de las operaciones sociales como el testimonio y la promesa, no son problemáticas, porque obtienen su sentido en este contexto. Cabe preguntar si la epistemología analítica contemporánea; al tener que diseñar, por ejemplo, lo que J. Adler, denomina “null setting”, para estudiar el fenómeno del testimonio, el tipo de escenario en el que un sujeto sin calificar “H” (por “oyente”) se fía del testimonio ajeno, por ejemplo, un transeúnte desconocido “S” (por “hablante”) para encontrar una calle<sup>1019</sup>, o todo el abanico de propuestas que van desde las propuestas trascendentales, en las que se hace énfasis en los componentes *a priori* y previos a cualquier contexto, del tipo de Coady o Burge, o las que buscan en el sujeto una capacidad individual para testar creencias de origen testimonial en *diferentes* contextos como las reediciones del reduccionismo humeano, a la

---

incluso para esta cátedra, no para la de Filosofía Moral o Teología. Los detalles de todo este asunto han sido descritos por Stewart en *The Kirk and the Infidel* (Lancaster: Lancaster University Press, 1994) y por Emerson en “The ‘Affair’ at Edinburgh and the ‘Project’ at Glasgow: the Politics of Hume’s Attempts to Become a Professor”, en *Hume and Hume’s Connexions*, eds. M. A. Stewart y J. P. Wright (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), pp. 1-22. MacIntyre pone el acento en la discrepancia en cuanto a la índole de los razonamientos morales, véase “Hume’s Anglicizing Subversion” y “Hume on Practical Rationality and Justice”, en *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 281-300 y pp. 300-325, respectivamente.

<sup>1019</sup> “Epistemological Problems of Testimony”, cap. 1. Véase, también, *supra*, cap. IX, n. 57.

manera de Fricker<sup>1020</sup>, o las propuestas afines a la epistemología de la virtud, como la de Zagzebski y su propuesta de desarrollarse como un “creyente concienzudo”, listo para sumergirse en cualquier contexto; no *están dejando fuera todo lo que le da sentido a las operaciones sociales de la mente*, esto es, el tipo de sociedad y lo que espera del conocimiento, en la que de hecho se da el ejercicio de estas operaciones sociales<sup>1021</sup>.

---

<sup>1020</sup> Véase, entre otros, “Testimony and Epistemic Autonomy”, en *The Epistemology of Testimony*, pp. 225-251. Aunque Fricker tiene una estimación positiva de la posición de Reid. Véase *supra*, cap. IX, n. 75.

<sup>1021</sup> Cabe preguntarse si las reediciones del reduccionismo en epistemología del testimonio, la apelación a elementos trascendentales o las capacidades en forma de “vacuna” que le prescribe al sujeto epistémico la epistemología de la virtud, no tienen su sentido en un contexto social como el contemporáneo. La pluralidad inconmensurable de formas de vida no permite que funcione socialmente el *principio de credulidad*, la confianza, pues es imposible tener fe natural en lo que los demás cuentan si los enunciados ajenos son no ya cuestionables de entrada, sino ni siquiera vinculados al *principio de veracidad*, es decir, reconocidos públicamente como aserciones, que pretenden ser inteligibles, rutas compartidas a la referencia. Este sentido fuerte de la importancia del concepto de sociedad para la epistemología ha sido entrevisto por Coady, que ha señalado la cercanía de Reid a posturas comunitaristas (junto con feminismo contemporáneo y Aristóteles, llega a decir Coady) en contraste con el individualismo humeano. M. Kusch ha intentado elaborar una epistemología del testimonio en términos comunitaristas en *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology* (Oxford: Clarendon Press, 2002), una estimación de la cual escapa al alcance de la presente investigación. No obstante, es significativo que las perplejidades de Kusch con respecto a la epistemología del testimonio de Reid (pp. 37-38) parecen surgir de pasar por alto el alcance del *principio de finalidad*, como le parece pasar a la postura que se sitúa en las antípodas de la posición de Kusch, la posición coherentista y basada en la noción de auto-confianza de Lehrer. Cabría añadir, en la estela de Coady que Reid se sitúa en las antípodas de Hume en su época y en las de Price actualmente, que defiende que no hay tal cosa como “el público”, que tan sólo hay seres humanos que cooperan uno con otro (*Belief*, p. 122) y se alinea con Zagzebski, que señala que todo el proceso de adquirir conocimiento se da siempre en interacción con otras personas pues es el de seres sociales por naturaleza (cfr. “Religious Knowledge and the Virtues of the Mind”, p. 210).

### 11.2.2. La justificación y la verdad como norma de la aserción

En segundo lugar, cabe destacar otro aspecto por el que es pertinente traer a colación un cierto parecido de familia entre la propuesta de MacIntyre y la de Reid. En concreto por la idea que está detrás de sus propuestas: que la verdad es norma de la aserción.

Para ello es bueno caracterizar cómo MacIntyre ve al propio Reid. MacIntyre no le hace justicia a Reid al decir que Reid, a diferencia de otros representantes de la tradición de la Ilustración escocesa, no articula su filosofía en los términos de un tipo particular de comunidad tal como él ve que sí lo hacen Hutcheson, Hume o Aristóteles<sup>1022</sup>. Según MacIntyre, Reid no pone como requisito para las prácticas de justificación —tanto teórica como práctica— un contexto social concreto, de la misma forma en que Hume o Aristóteles sí perciben que el ejercicio de la racionalidad (especifica que racionalidad práctica en el caso de estos) requiere un contexto social concreto y que este contexto social a su vez queda caracterizado por una concepción de la justicia<sup>1023</sup>. Por tanto, para MacIntyre, la tradición no tiene sentido en Reid, porque si los principios no se aprenden más que a través de nuestros propios recursos internos, la tradición no tiene una función básica<sup>1024</sup>.

---

<sup>1022</sup> *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 324.

<sup>1023</sup> “All plain persons of sound mind assent to one and the same set of fundamental truths as underived first principles, the truths of common sense, as soon as these truths are elicited from the mind by experience. [...] With Reid was quite otherwise [a diferencia de Hume y a Aristóteles]: the exercise of fundamental rationality, practical or theoretical, was taken to require no particular type of social setting”, *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 324-325.

<sup>1024</sup> “Thomas Reid had argued against Hume that there are certain truths evident to almost every human being, denied only by those who are either of unsound mind or in the grip of some unsound philosophical theory. Our awareness of these truths is elicited by experience but is not derived from experience. In so arguing Reid had attempted to restore the appeal to evident first principles, so characteristic of the Scottish seventeenth-century tradition, but in the form in which Reid appeals to such principles tradition itself becomes fundamentally irrelevant. For if each of us, by him

Esta visión de Reid es discutible. Es discutible por tres razones, dos de ellas internas al propio planteamiento de MacIntyre, la tercera por inconsistencia con la tesis sostenida en la presente investigación sobre el papel que interpretan los principios. En primer lugar —una razón interna a la propia perspectiva de MacIntyre— esta visión de Reid es inconsistente con la propia caracterización de la Ilustración escocesa que MacIntyre proporciona, ya que él mismo dice que es esencial a esta tradición que las formas de justificación que en realidad tienen sentido dentro de su contexto social sean vistas por los propios miembros de la tradición como algo universal y se basen en la afirmación de la “uniformidad y universalidad de la naturaleza humana”, en palabras de MacIntyre<sup>1025</sup>. Con lo cual la insistencia de Reid en que determinados principios están presentes en cualquier cultura no es sino una forma muy reflexiva de adoptar la postura común a la Ilustración escocesa.

En segundo lugar, esta visión de Reid es inconsistente con las tesis sostenidas en la presente investigación. La interpretación de MacIntyre de los principios reidianos es discutible, pues los concibe como simples creencias verdaderas básicas, como si Reid fuera un tipo de fundacionalista que opusiera el lecho rocoso de las verdades evidentes en sí mismas contra el escéptico. MacIntyre no repara en el papel disposicional de los principios y sí en su papel proposicional. Pero es justo la idea de un desarrollo disposicional aquello que mantiene a Reid, en el sentido profundo, ligado a su tradición. Es más, contempla un desarrollo disposicional en relación *a la tradición*, pues no deja de tratar el asunto de la autoridad y del testimonio experto a la hora de distinguir entre testimonio y juicio, al hacer una taxonomía de los tipos de evidencia, al estudiar el principio décimo, al definir los fallos

---

or herself out of our own inner resources, can know the truth of and cannot indeed acquire knowledge in any other way of those fundamental principles, knowledge of which is presupposed in all other knowledge, theoretical or practical, then tradition, at least in this regard, becomes functionless”, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 329.

<sup>1025</sup> *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 252-253.

epistémicos, etc. tal como se ha estudiado en los capítulos anteriores de la presente investigación<sup>1026</sup>.

Y, de hecho, el tipo de acceso a los primeros principios que Reid describe sólo son posibles dentro de una forma de vida en la que la educación es parte básica de esta forma de vida, y está, por tanto, incorporada a una serie de instituciones, el tipo de instituciones sobre las que se asienta (y reflexiona) la vida escocesa de los siglos XVII y XVIII<sup>1027</sup>.

---

<sup>1026</sup> Puede postularse que la razón por la que MacIntyre es suspicaz con respecto a la viabilidad del planteamiento reidiano, por un lado, y, por otro, con respecto a incluirlo de manera no problemática en la tradición escocesa es que Reid emprende lo que MacIntyre llama una empresa epistemológica. Reid entiende su proyecto como una defensa de nuestras formas de justificación, y la búsqueda de puntos de apoyo para estas formas, contra un desafío escéptico. MacIntyre advierte la inviabilidad de este tipo de proyectos, paradigmáticos de la Modernidad. Esto puede afirmarse sin ambages, Reid es muy claro con respecto a esto desde el comienzo, desde la *Dedication del Inquiry*. Sin embargo, esto no justifica presentarlo como una suerte de fundacionalista con metodología empírica y, además, obvia que su investigación va más allá, como prueba el hecho de que ha podido ser reapropiado como antecedente cercano de diversas tradiciones que no necesariamente son empresas epistemológicas de ese tipo: desde la Epistemología Reformada, el pragmatismo de cuño peirceano, la epistemología de la virtud, o como se viene proponiendo en la presente investigación cierto tipo de realismo; amén de ser el antecedente remoto de diversas líneas de investigación relevantes para la investigación filosófica como es la psicología evolutiva o la lingüística. Véase *supra*, n. 70 y parte IV, Introducción, n. 1.

<sup>1027</sup> Y si para el fenómeno del testimonio esto puede indicarse, tal como se acaba de hacer, de la misma forma puede pensarse para el fenómeno de la promesa. La forma en que Reid articula el fenómeno de la promesa tiene que ver con una forma de vida en las que las transacciones son centrales para esta forma de vida, y en la se superpone una cultura de caballeros a una cultura de profesionales —abogados, profesores universitarios, cirujanos— y comerciantes (que asimilan las formas sociales de los caballeros) y para la que el comercio y los tribunales, obligaciones y contratos son centrales (véase *supra*, cap. IV, n. 6). Por supuesto, Reid lo ve en términos universales, porque incluso allí donde hay salvajes, ladrones y piratas debe haber un mínimo de fidelidad y confianza, si no, señala Reid, caeríamos en el estado de naturaleza que describe Hobbes. Véase *EAP*, V, vi, pp. 334 y ss.

Y, en tercer lugar —y esta es otra de las razones internas a la perspectiva de MacIntyre— porque Reid, tal como MacIntyre lo describe, ejemplifica para una posición *epistemológica* los tres compromisos que MacIntyre expone que debe tener una determinada posición moral<sup>1028</sup>. El primero es que su posición está comprometida a decir que no adolece de la limitación de un mero punto de vista local, mientras que cualquier posición contendiente debe de adolecer de esto. Ya que así puede presentarse como facultada para decir que es así como son las cosas y que esta posición, la propia, es verdadera, mientras que las otras son falsas. El segundo es que si una tesis de una postura contendiente y que se apoya en su propia forma de justificación es incompatible con las tesis propias entonces esta última está obligada a pensar, según la postura propia, que sus formas de justificación son defectuosas en algún sentido, y que por tanto son susceptibles de ser superadas por un esquema de justificación superior que no apoyaría tal tesis. El tercero es que también se compromete a que, si su propia forma de justificación se mostrara, como resultado de proseguir en la indagación, defectuosa, entonces esta forma también debe ser susceptible de ser superada por otra forma de justificación, y esta nueva forma debe proveer de apoyo a la propia postura tanto como también mostrarse superior a las formas de otras posturas que justifican tesis incompatibles. Esto es parte de lo que es reclamar la verdad para las propias tesis. MacIntyre señala que cualquier postura que reclame para sí la verdad es la negación de cualquier tipo de perspectivismo. Y, a la inversa, cualquier abandono de la reivindicación de la verdad, incluso como revisión del propio concepto de verdad en términos de “idealización de aceptabilidad racional o justificación” hacen imposible resistir este perspectivismo. Lo que MacIntyre señala es que las posiciones que se presentan de esta forma distinguen entre verdad y justificación, y se comprometen a no disolver un concepto en el otro<sup>1029</sup>.

Esto es justo lo que sostiene Reid cuando universaliza los principios del sentido común como base fundamental de la

---

<sup>1028</sup> “Moral Relativism; Truth and Justification”, p. 59.

<sup>1029</sup> “Moral Relativism; Truth and Justification”, p. 60.



justificación. Reid, en primer lugar, debe proponer los principios del sentido común como universales de una forma u otra, porque cree que describen la verdad de la *anatomía de la mente*. Y es por eso, en segundo lugar, que presenta su esquema como superior al aristotélico, que, según él, reconoce muchos principios, y como superior al cartesiano, que sólo reconoce uno. Y, además, como superior al esquema de *the way of ideas*, como conducente a una serie de conclusiones que son erróneas, esto es, incapaz de dar cuenta de una serie de fenómenos de los que su esquema sí puede dar cuenta, y que por ende se muestra superior. Es más, y en tercer lugar, Reid dice explícitamente que su investigación no cancela la investigación sobre los principios del sentido común, que su recuento de los principios no tiene por qué ser definitivo y exhaustivo, aunque por lo que él comprende ahora es el mejor que se puede hacer<sup>1030</sup>.

Y si esto es así, Reid, entonces, es más que una empresa epistemológica, un proyecto anti-escéptico. Su epistemología, aunque comenzada como un proyecto anti-escéptico, se propone como un esquema válido para todo tiempo y lugar, válido para entender la mente humana, y no sólo como el antídoto contra el ataque humeano a la seguridad de los fundamentos de la ciencia y la cultura. Es más, si Reid, hubiera hecho lo que MacIntyre dice que no hace, apelar a la tradición para contraatacar filosóficamente al desafío escéptico, Reid estaría localizando su epistemología, pues los principios no podrían ser más que los compartidos por los ilustrados escoceses y provenientes de la tradición comenzada en el XVII. Prueba de ello es que la exclusión del escepticismo en la cultura escocesa se emprende por la vía de la política académica —no contratando a Hume como profesor— por aquellos que como Hutcheson, están ligados a los principios en el sentido que señala MacIntyre de tradicionales. Reid, en cambio, muestra que, sólo puede hacerse frente al escepticismo reconociendo, desde dentro de la tradición, que la tradición refleja algo más allá de la propia tradición de este tiempo y lugar, y que este algo es un conjunto de aspectos de la

---

<sup>1030</sup> Véase *EIP*, VI, v, p. 468.

naturaleza humana en los que el escéptico, si la estudia, no puede dejar de reparar.

Ahora bien, visto que el retrato que MacIntyre hace de Reid es inconsistente, tanto con la interpretación de Reid que se ofrece en la presente investigación, como con tesis que sostiene el propio MacIntyre, es interesante señalar que ambos tienen ideas sobre lo que es la justificación que guardan un parecido de familia. Lo que MacIntyre señala como imprescindible para su tesis es que no hace falta que los que sostienen determinada postura *aseveren* o afirmen explícitamente que lo que dicen es verdadero para pensar que si se defiende determinada postura entonces ellos estén declarando la verdad de lo que dicen. Según MacIntyre esto se ve si se presta atención a “cómo construimos los actos de aserción de tales protagonistas”<sup>1031</sup>. La condición básica para esta reconstrucción es aclarar cuál es la verdadera conexión entre la aserción y la verdad, puesto que, si la verdad se disolviera en otro concepto, el de justificación, por ejemplo, entonces la tesis de MacIntyre no tendría sentido, puesto que a lo que señala es que cuando decimos que algo es verdadero no estamos diciendo —de hecho estamos diciendo algo más— que estamos justificados en decirlo. Es por esto por lo que una postura concreta puede mostrarse como superior a otra diferente a la hora de decir cómo son las cosas.

Para MacIntyre todos los intentos de disolver una concepción sustantiva de la verdad mediante el recurso de interpretar las atribuciones de verdad como la atribución de un respaldo expresivo a un acto de aserción tienen un reto difícil de afrontar. Estos intentos necesitan reconstruir el concepto de verdad como una revisión radical o una reinterpretación de cómo los predicados de verdad y los supuestos que están detrás de estas expresiones se usan de hecho en los lenguajes naturales.

MacIntyre dice que lo que resiste una eliminación o una reinterpretación es un aspecto clave de los actos de aserción y de la relación entre los actos de aserción y las proposiciones afirmadas en

---

<sup>1031</sup> “Moral Relativism; Truth and Justification”, p. 61.

cada acto. Para señalar este aspecto recurre a la obra de Geach, y recuerda los sucesivos intentos de Geach de aclarar una serie de malentendidos acerca del acto de aserción<sup>1032</sup>. No hace falta entrar en el análisis lógico, en términos de valores de verdad, que Geach hace para llamar la atención, tal como hace MacIntyre, sobre las rotundas conclusiones de Geach: no hay manera de construir el concepto de verdad a partir del concepto de aserción porque es al revés, sabemos lo que es una aserción y lo que no lo es a partir del concepto de verdad. Es porque *la norma de la aserción es la verdad* por lo que sabemos distinguir cuando algo es una aserción o una conjetura<sup>1033</sup>.

Esto le abre la puerta a MacIntyre para localizar la justificación racional *después* de la verdad, la justificación es algo que pasa o que uno hace después de haber obtenido la verdad en un proceso de indagación. La justificación es el relato que uno puede proporcionar de cómo ha podido trascender un punto de vista en su progreso a la meta de la investigación, hallar cómo son las cosas. En último lugar es la construcción a partir de primeros principios del resultado de este logro.

Reid enarbola contra el representacionalismo y su resultado final, el escepticismo humeano, una relación muy similar entre la verdad y la justificación, basándose también en determinada comprensión del lenguaje y de la actividad de la mente.

Tanto en el niño, como en el adulto, como en el epistemólogo, la verdad es la norma de la aserción, porque la verdad es la meta de la actividad de la mente. Lo que se descubre cuando el niño se convierte en adulto y reflexiona sobre la veracidad de sus padres y tutores no es que uno tenía creencias verdaderas *porque* estaba justificado en ello (como niño uno se atenía al dictamen de sus padres, la única fuente de

---

<sup>1032</sup> “Moral Relativism; Truth and Justification”, pp. 62-67. MacIntyre cita los artículos de Geach “Assertion” y “¿Verdad o aserción justificada?”. Para la bibliografía de Geach en la que se pueden encontrar también sus argumentos o variaciones de los mismos véase *supra*, cap. I, n. 81.

<sup>1033</sup> Para el argumento de Geach, que se basa en lo que él denomina “la tesis fregeana” véase *supra*, cap. II y cap. I, nn. 81 y 82.

justificación disponible), justificación que se hace patente ahora, cuando agradece su veracidad y rectitud. El niño antes de hacer la reflexión tenía estas creencias verdaderas —creencias que siguen siendo ahora verdaderas— y es ahora cuando puede dar cuenta del por qué. Al ampliar la perspectiva el adulto puede dar cuenta de la verdad que entonces asumía. Es en esa búsqueda de principios que la mente anhela cuando la mente puede dar cuenta de su desarrollo epistémico, en último lugar articulando proposicionalmente esas inclinaciones profundas de la mente humana, sus disposiciones básicas, que componen el sentido común.

El niño no está desasistido porque lo racional, lo que convierte al hecho de tener una creencia verdadera en un caso de conocimiento es que sea una creencia verdadera obtenida dentro del ejercicio de esa capacidad de *ir ampliando la perspectiva*, de una capacidad, la de conocer. Como ha dicho Geach no hay manera de convertir una disposición —la creencia— en una capacidad —el conocimiento— haciendo que cumpla una serie de criterios, como pretende la epistemología contemporánea<sup>1034</sup>. No es la satisfacción de un criterio añadido lo que convierte la actividad cognitiva del niño en verdadero conocimiento, sino el hecho de que esa actividad cognitiva se haga siguiendo el impulso natural de ampliar la propia perspectiva, de trascender el signo para ir a lo significado. El niño ejerce racionalmente su capacidad de adquirir creencias verdaderas, conoce, porque tiene esa capacidad que le va convirtiendo en adulto, la de ir ganando progresivamente en perspectiva y poder dar cuenta de ello, también progresivamente, lo que en último lugar es ir articulando los principios del sentido común. Esto no consiste en *añadir* al hecho de que tiene creencias verdaderas el hecho de que están justificadas o de que cumplen cualquier otro criterio que confiera la condición de racional.

Para Reid aprender un lenguaje tiene que ver con la verdad, con la profunda disposición humana a decir la verdad y a interpretar como verdadero aquello que comprende. Para Reid la adquisición de un

---

<sup>1034</sup> *Truth and Hope*, p. 77.

lenguaje no tiene que ver tanto con saber cuándo emplear o aceptar una expresión en determinadas circunstancias y cuándo no. La verdad no está tan asociada a la justificación como para tener que usar este último concepto para explicar el aprendizaje del lenguaje.

MacIntyre —muy lejos de su intención como ya se ha indicado también— no mantiene ninguna empresa epistemológica, Reid en cierto sentido sí. Reid pretende disolver el escepticismo para despejar los obstáculos para la ciencia, MacIntyre señala los peligros de comenzar así. En cambio, los dos defienden propuestas similares. MacIntyre enarbola este concepto de las relaciones entre verdad y justificación, basándose en determinada comprensión del lenguaje y de la actividad de la mente, contra todo el abanico de propuestas reduccionistas del concepto de verdad, desde las deflacionarias —contra las que, como se ha visto, Zagzebski vuelve a enarbolar el concepto de amor a la verdad— hasta las propuestas que, aunque sustantivas —como cierto pragmatismo— prescinden de las relaciones entre nuestros juicios y la realidad y prefieren definirla en términos epistémicos considerados más primitivos, pasando por las antirrealistas de Dummett o C. Wright, que pretenden disolver la verdad en la justificación, vía los conceptos de “asertibilidad garantizada” o “superasertividad”<sup>1035</sup>. Reid enarbola el suyo contra el antirrealismo implícito del representacionalismo y del escepticismo humeano, porque a la larga para la postura humeana también el concepto central es el de justificación. Para la postura humeana no se trata tanto de que lo que sabemos sea verdad, como que estemos justificados en aceptarlo. Hasta qué punto nuestras representaciones lo son de la realidad *depende* de que tengamos un criterio para medir esta conmensuración, y, en el caso del testimonio, hasta qué punto sabemos lo que sabemos por vía

---

<sup>1035</sup> “Moral Relativism; Truth and Justification”, pp. 64-67. MacIntyre trata el caso de Wright en “Truth as a Good: a Reflection on *Fides et Ratio*”, en *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, Volume 1, pp. 207-208.

testimonial *depende* de que tengamos un criterio para medir la *probabilidad* del ajuste de estas creencias con cómo son las cosas<sup>1036</sup>.

Sin embargo, ambos, Reid y MacIntyre, apelan a la naturaleza del lenguaje, a la verdad como norma de la aserción, para invertir la relación entre verdad y justificación, y devolverla a su uso natural. Los dos terminan proponiendo una relación directa con la realidad — MacIntyre apelando en términos contemporáneos a una explicación del concepto de adecuación en términos finalistas, Reid con su concepción semántica del conocimiento, también con tintes finalistas— cuyo resultado final y consciente es la articulación de primeros principios<sup>1037</sup>.

---

<sup>1036</sup> La posición humeana ya había sido caracterizada por Reid en términos sorprendentemente cercanos a los que estructuran el debate contemporáneo realismo vs. antirrealismo, y tal como ha sido caracterizado por Dummett, es decir en términos semánticos (cfr. Dummett, *Truth and Other Enigmas* (London: Gerald Duckworth & Co, 1978), p. xl): “The origin I have above assigned to our first and most proper conception of power, is, I think, admitted by philosophers, if we except Mr Hume, who maintains that we have no notion of power at all, *and that it is a word without any meaning*” (*Of Power*, ed. J Haldane, en *The Philosophical Quarterly*, 51:202 (2001), p. 3, el énfasis es mío, véase también p. 12). Esto ha sido señalado por A. Coventry en *Hume’s Theory of Causation* (London: Continuum, 2006), p. 111, y afectaría a las afirmaciones hechas con respecto a la causalidad, aspecto relevante pues son los términos causa-efecto sobre los que Hume monta su epistemología del testimonio. Sin embargo, Reid en varios pasajes tiene esta aproximación a otros aspectos de Hume (y otros representacionistas), por ejemplo en *IHM*, II, vi, p. 33: “For if impressions and ideas are the only objects of thought, then heaven and earth, and body and spirit, and every thing you please, must signify only impressions and ideas, or they must be words without any meaning”. Argumento que repite en otros lugares como *IHM*, VI, v, p. 88; VI, viii, p. 98 o VII, p. 212, y que es sustancialmente diferente de las acusaciones de ambigüedad en el uso de los significados de los términos por parte de algunos filósofos (véase, por ejemplo, *IHM*, II, viii, p. 39). Para el estudio contemporáneo de Hume en los términos del debate realismo vs. antirrealismo, véase P. J. E. Kail, “Is Hume a Realist or an Anti-realist?”, en *A Companion to Hume*, ed. E. S. Radcliffe (Oxford: Blackwell, 2008), pp. 441-446, de hecho toda la polémica en torno al “Nuevo Hume” se articula en estos términos: si Hume es un antirrealista no escéptico o, por el contrario, un realista escéptico.

<sup>1037</sup> Aunque siguiendo la propia argumentación de MacIntyre, el error del debate entre realistas y antirrealistas es el haber emprendido justo el tipo de indagación

La comparación entre las posturas de Reid y MacIntyre nos muestra, por tanto, dos aspectos interesantes a la hora de caracterizar el falibilismo finalista reidiano. En primer lugar, a la hora de precisar la direccionalidad de la mente humana, el apetito natural por la verdad que se va desarrollando en el proceso educativo, y que tiene como fin la aclaración de los primeros principios. El proceso educativo, el desarrollo de la mente que va desde la guía disposicional de los principios hasta su articulación como premisas, obedece a una dirección de la mente, a un intento natural y continuo por buscar mayor adecuación con la realidad. La justificación no es una garantía advenida o externa a este proceso de búsqueda o adecuación, sino que es una parte de este episodio. La justificación la proporciona el hecho de que las creencias se adecúen a la realidad dentro de la empresa que comparten la ciencia, la conversación adulta y el desarrollo del niño,

---

equivocada, creer que el concepto de verdad debe abordarse desde una investigación lógico-semántica y epistemológica. Desde este punto de vista no hay otra salida que la poco intuitiva del antirrealismo, dadas las paradojas a las que lleva el realismo tal como se concibe a partir de los términos de este debate. El concepto de verdad tiene conexiones más profundas con nuestras intuiciones y nuestro uso del lenguaje natural, tal como es capaz de captar un tipo de investigación metafísica, la del *ser veritativo*, en la que el concepto de verdad se comprende como algo que tiene que ver con cómo son las cosas, como señala MacIntyre, más que como algo que tiene que ver con un estado de nuestras aserciones (o juicios, creencias, proposiciones). MacIntyre no emprende este tipo de investigación formalmente, pero sí se puede encontrar en la obra de A. Llano, véase esp. “‘Being as True’ According to Aquinas”, *Acta Philosophica*, 4:1 (1995), pp. 73-82. De hecho este autor enfrenta su concepción del *ser veritativo*, en *El enigma de la representación* (Madrid: Síntesis, 1999), al representacionalismo en una investigación más ancha que muestra una mayor comprensión de la relevancia de la figura de Reid para la epistemología que la de la que hace gala MacIntyre, véase pp. 195-205. También desde este punto de vista los recientes desarrollos pragmatistas, especialmente aquellos que se nutren de Peirce — heredero en muchos aspectos de Reid— apuntan más allá de lo que se consigna en este debate, muy especialmente desde el punto de vista vital-existencial, pues para estos planteamientos la verdad antes que ser algo que tiene que ver con nuestro discurso es algo que tiene que ver con lo que hacemos, con nuestra vida, con la parte más conspicua del ser (véase J. Nubiola, “Charles S. Peirce y Richard Rorty: Pragmatismos y razonabilidad”, en *Al hilo del pragmatismo*, eds. J. Seoane y S. Vega (Madrid: Biblioteca Nueva, 2012), pp. 153-169).

empresa que es el desarrollo cultural de un impulso natural, el amor por la verdad. Y, en segundo lugar, y de modo consistente con lo anterior, que la justificación está en función de la verdad, y no al revés. Lo que la epistemología del testimonio de Reid muestra, al igual que la postura de MacIntyre, es que, porque la verdad es norma de la aserción, porque lo interesante no es la garantía del oyente, sino el *principio de veracidad* operando en el oyente y en el hablante, la justificación deja de ser el fenómeno central tanto a la hora de evaluar un logro epistémico como de una epistemología que dé cuenta de él. La verdad es primera en el orden del desarrollo epistémico, y si es así tenemos fundamentos para pensar que lo es también en el orden epistemológico como tal.

Esta forma de justificación no casa bien, es más se sale por completo de sus parámetros, con el actual paradigma *Justified True Belief (JTB)* y sus alambicadas alternativas. En este sentido la propuesta de Reid guarda ciertas similitudes con el concepto de cuño aristotélico de MacIntyre, pues ambos hacen gravitar la noción de conocimiento sobre la noción de verdad, y no sobre la noción de justificación (y/o condicionales complementarias). En la comparación de ambas posturas puede verse que es la noción de desarrollo intelectual, de formación, de búsqueda continua de mayor adecuación por la verdad y la consiguiente posibilidad de poner en perspectiva las propias creencias lo que proporciona la justificación. Para ambos la verdad es norma de la aserción, y por tanto es la justificación lo que se debe explicar en términos de verdad, y no al revés. Reid y su renuencia ante el reduccionismo humeano con respecto al testimonio nos puede devolver a la noción, más natural, más básica, de verdad en medio de un debate contemporáneo que no deja de reproducir algunos rasgos del que él sostuvo en su propio tiempo: es el amor a la verdad por donde comienza —se principia— el conocimiento, y es el amor a la verdad por donde debe ultimarse —se principia— la epistemología. La filosofía de Reid y su figura son *testimonio* de ello.



## CONCLUSIONES



## CONCLUSIONES

La conclusión central que plantea esta investigación es la identificación de la epistemología de Thomas Reid, de forma específica su reflexión sobre la legitimación racional de las creencias que nos formamos a partir de lo que nos cuentan los demás, como una epistemología del testimonio que nos ofrece un esquema único en su contexto y único en el nuestro, el de la epistemología contemporánea.

El esquema único que propone Reid gira en torno a una característica. Esta característica consiste en la idea de que *la verdad es norma de la aserción*. Puesto que la verdad es norma de la aserción, el oyente actúa racionalmente creyendo, en ausencia de evidencias *a contrario*, lo que dicen los hablantes. Los primeros, por lo general, dicen lo verdadero, los segundos, por lo general, interpretan que los primeros dicen lo verdadero. La mentira es un uso *posible* del lenguaje, pero no un uso *natural* del lenguaje. El procedimiento de justificación de las creencias que obtenemos vía testimonial no puede consistir en una batería de cautelas contra la mentira, puesto que la mayor parte de nuestra vida epistémica la realizamos tomando como verdadero lo que nos dicen (“este es mi DNI”, “el banco está dos calles más allá”, “le llamo de Telefónica”, “esto pasó hace dos años”) sin más cuestionamiento. Estamos en relación de dependencia con los demás para llegar a pensar la mayor parte de las cosas que pensamos, y no podemos cribar con nuestras solas fuerzas, internamente, todas las creencias que sostenemos. El lenguaje, en cambio, en su uso natural, y el más generalizado, garantiza que la mayor parte de los mensajes que intercambiamos son verdaderos. La educación que recibimos, que nos hace progresivamente más autónomos y mayores depositarios de creencias y evidencias, completa este proceso de justificación con una mayor y consciente precisión, al proveernos de conocimiento de cuándo y cómo no se sigue la verdad como norma de la aserción. Sin embargo, no por esto dejamos de justificar gran parte de lo que nos cuentan sobre el fundamento de la disposición natural a decir lo verdadero y a tomar como verdadero lo que nos cuentan.

La epistemología del testimonio de Reid consiste en un desarrollo muy sofisticado de esta idea dentro de, y dependiente de, su postura filosófica central, la filosofía del sentido común. La epistemología del testimonio de Reid es, por tanto, en líneas generales, una postura epistemológica interesante para el debate actual sobre las cuestiones que atañen al procedimiento testimonial como fuente de conocimiento, principalmente las cuestiones sobre la relación entre la verdad de nuestras afirmaciones y la justificación racional de los oyentes a la hora de formarse creencias propias a partir de esas afirmaciones. Los principales aspectos de su epistemología del testimonio se enumeran a continuación.

### **1. La postura de Reid es anti-reduccionista.**

Reid formula su epistemología del testimonio en respuesta a la postura con respecto a la justificación de las creencias testimoniales de David Hume. Hume defiende en la sección 10 del *An Enquiry concerning Human Understanding* una postura que ya había articulado en *A Treatise of Human Nature*: el testimonio ajeno es un procedimiento esencial, vital, para adquirir creencias, dependemos enteramente de él, y, sin embargo, su legitimidad depende de otro procedimiento, la experiencia. Nuestras creencias formadas a partir de lo que nos cuentan los demás son racionales si previamente hemos sido responsables y hemos realizado un trabajo inductivo para tasar cuándo un tipo de afirmación o un tipo de hablante son fiables. Sólo así podemos estar seguros de que no nos creemos cosas que son falsas, y han sido transmitidas mediante la mentira. Reid sostiene de forma sistemática y consistente en el *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, y en su obra posterior, los *Essays on the Intellectual Powers of Man* y los *Essays on the Active Powers of Man* que esto no es así. El testimonio como fuente, o canal o poder —estas últimas expresiones de Reid— tiene su propia legitimación, no hay que acudir a la experiencia para legitimarlo. La razón es que, por naturaleza, la capacidad genérica de la que el testimonio es un caso, el lenguaje, tiene como norma —en el triple sentido de regularidad, regla y meta—

la verdad y no la mentira. La postura de Hume es el paradigma de las posturas reduccionistas, la de Reid el paradigma de las posturas anti-reduccionistas en el campo de la epistemología del testimonio. Hume pretende reducir la legitimidad del testimonio a la legitimidad de otra capacidad epistémica, Reid capta que el testimonio tiene su propia fundamentación.

## **2. La postura de Reid es mejor opción que la deducción trascendental de la fiabilidad del testimonio.**

La postura reidiana con respecto a la racionalidad del procedimiento testimonial es más robusta que la postura de Hume, y sigue siendo más robusta en comparación con los intentos contemporáneos de rehabilitación del reduccionismo humeano. De igual forma la postura de Reid sigue siendo interesante contra otra serie de posturas contemporáneas, en especial aquellas que, conscientes de la debilidad del reduccionismo, optan por argumentos de tipo trascendental, postulando una fiabilidad *a priori* para el procedimiento testimonial. De manera paradójica C. A. J. Coady es tanto quien rehabilita a Reid para la discusión contemporánea como un paradigma de la opción por argumentos puramente conceptuales para la defensa de la legitimidad propia del testimonio, en su caso inspirados en la obra de Donald Davidson. La postura de Reid es anti-reduccionista y también apela a la naturaleza del lenguaje, pero no se corresponde con una defensa de la racionalidad propia del testimonio sobre la base de que conceptualmente el lenguaje excluye la mentira. Reid no se remonta a las condiciones de posibilidad de un lenguaje para terminar encontrando que debe postularse el uso generalizado de las aserciones verdaderas por parte de los hablantes como condición para todo lenguaje posible. Reid estudia a los niños, a los adultos y a los adultos que se convierten en expertos en materias que caen lejos del alcance de la experiencia propia de los legos. Reid estudia cómo los lenguajes indican cosas y cómo los niños aprenden a indicar cosas con el lenguaje. Reid, por tanto, presenta una epistemología del testimonio que no está fundamentada ni puramente *a posteriori* ni puramente *a priori*.

- 3. La postura de Reid tiene como tesis central que la clave de la justificación del testimonio es el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*. El concepto del primero ayuda a estrechar la tesis central de Reid, ya que implica que Reid piensa que la verdad es norma de la aserción.**

Sin embargo, la postura de Reid mantiene llamativas similitudes con una propuesta contemporánea de epistemología del testimonio previa a la de Coady, a la que Coady, en su obra seminal del debate contemporáneo no hace —también de manera llamativa— mención, la postura de P. T. Geach. Geach defiende, dentro de su reflexión sobre la lógica y el lenguaje, que *la verdad es norma de la aserción*. La postura de Reid se basa en su conclusión de que el testimonio se explica por dos disposiciones naturales de los seres humanos, el *principio de veracidad* y el *principio de credulidad*, denominadas así en el *Inquiry* y reclasificadas de otra forma dentro del elenco de los principios del sentido común que Reid proporciona en los *Essays*. El *principio de credulidad* es la tendencia a hacernos con creencias a partir de lo que nos cuentan los demás, el *principio de veracidad* es la tendencia a seguir la verdad como regla para el aprendizaje y el uso del lenguaje como parte del apetito natural por la verdad. Este es el principal punto de coincidencia entre ambas posturas, dentro de parecidos más generales.

- 4. La idea de que la verdad es norma de la aserción se deduce de corroborar que los dos principios no se corresponden respectiva y exclusivamente con los papeles de hablante y oyente.**

Sin embargo, la postura de Reid no siempre se ha comprendido bien, pues es frecuente encontrar la interpretación de que Reid atribuye una tendencia, el *principio de credulidad*, al oyente, y la otra, el *principio de veracidad*, al hablante. No queda claro, por tanto, a partir de este supuesto cuál es el beneficio para el oyente de que el hablante siga la verdad como norma de sus aserciones, pues a menos que el oyente lo sepa, no tiene dónde respaldar la racionalidad de las creencias que se ha formado a partir de lo que le ha dicho el hablante. La

interpretación de Reid se sitúa así entre la Escala de darle la razón a Hume, optando por proponer al oyente que indague si este hablante o este *tipo* de aserción se adecúan por lo general a la verdad con el fin de comprobar si una aserción concreta es uno de estos casos; y la Caribdis de ver en Reid a un precursor del externalismo fiabilista al modo de la actual Epistemología Reformada, optando por dejar al oyente al albur de mecanismos fiables. Esta última posibilidad vendría a decir que, si está claro que no aprendemos —de manera general— inductivamente cuándo se sigue la verdad como norma de la aserción, es porque, de forma no accesible a la perspectiva de la primera persona, las capacidades humanas, las del hablante y las del oyente funcionan bien o con propiedad, minimizando el papel epistémico de la verdad de las aserciones.

**5. Para entender la postura de Reid es esencial tener en cuenta que aplica al fenómeno del testimonio de manera consistente la misma concepción semántica que aplica al fenómeno de la percepción.**

Las conclusiones de Reid parten de, entre otros conjuntos de premisas —uno de ellos las observaciones sobre la educación de los niños—, su concepción semántica. La concepción semántica de Reid es el fundamento de toda su epistemología, es el instrumental con el que señala la fiabilidad natural que tienen los sentidos para hacer frente al envite escéptico pues le permite salir del esquema representacionista de la epistemología moderna del cual es producto el escepticismo. La idea central de la concepción semántica de Reid es que las percepciones son signos interpretados o interpretaciones, y que para que se dé esto hacen falta tres elementos: el signo —la sensación, en este caso un *signo natural*—, una concepción de lo significado y una creencia —o juicio— en la existencia de lo significado. Para Reid no es una postura natural dudar de lo percibido porque de forma natural tenemos la disposición a juzgar que lo significado por la sensación existe.

Reid sostiene la idea de que se puede hacer una analogía entre lo que él denomina “el testimonio de la naturaleza dado por nuestros

sentidos”, la percepción, y el “testimonio de los hombres dado por el lenguaje”, el testimonio en sentido propio. Al estudiar la analogía, sale a relucir que Reid aplica la concepción semántica que le ha servido como instrumento para comprender la percepción al fenómeno del testimonio. Reid es consistente con su concepción semántica y a la hora de estudiar otro tipo de signos, esta vez los *signos artificiales* que componen el lenguaje articulado, no deja de lado ninguno de los tres elementos distinguidos arriba. Este hecho ha pasado con frecuencia inadvertido por la crítica contemporánea —Van Cleve es uno de los pocos que repasa en que Reid debe seguir para el *lenguaje artificial* el mismo esquema que ha seguido para lo que Reid denomina “el lenguaje de la naturaleza”— y si se aplica al testimonio el esquema de la concepción semántica que Reid aplica a la percepción de forma consistente, se puede comprender bajo una nueva luz la naturaleza de los principios de *veracidad* y *credulidad*.

El resultado de esta aplicación es que el *principio de veracidad* no es sólo el principio del testimonio en el hablante sino también en el oyente. Reid maneja los conceptos de hablante y oyente, y acuña los conceptos de *principio de veracidad* y de *principio de credulidad*. En cambio, no hay por qué pensar que unos y otros conceptos se corresponden respectiva y exclusivamente. En primer lugar, porque Reid no hace referencia a este tipo de correspondencia. Reid dice que los principios se corresponden uno con el otro, no uno con las disposiciones del hablante y el otro con las del oyente. En segundo lugar, porque la propuesta de Reid se articula mucho mejor y adquiere una consistencia formidable si se postula lo contrario, que los dos coprincipios *no* describen disposiciones exclusivas de un papel o de otro en el acto de transmisión testimonial, y que, especialmente el *principio de veracidad* opera tanto en el hablante como en el oyente.

## **6. El concepto de aserción es imprescindible para comprender la postura de Reid.**

Los tres aspectos relevantes de la concepción semántica son el signo, la concepción de lo significado y la creencia en la existencia de



lo significado. Entonces, si encontramos el equivalente a la sensación —lo que cuenta como signo— y el equivalente a la percepción —lo que cuenta como el resultado final de la interpretación del signo— para el caso del testimonio, se puede realizar la aplicación. Siguiendo la interpretación que Wolterstorff hace de Reid la presente investigación propone que la unidad testimonial es la aserción. La aserción es al caso del testimonio lo que la percepción es a los sentidos. La proferencia del hablante es el signo, como la sensación lo es para el caso de la percepción. Percepción y aserción tienen lugar cuando los signos son interpretados, y para que se den, deben contener las operaciones de la simple aprehensión, que proporciona la concepción de lo significado —la noción de lo sentido y la comprensión de la proferencia del hablante, en cada caso— y la creencia en la existencia de lo significado —la creencia en la existencia de lo percibido y dar por verdadero lo que cree el hablante y el hablante transmite, en cada caso.

Es importante señalar que para el oyente parte de la comprensión de lo dicho por el hablante consiste en pensar que el hablante se cree lo que dice. Esto es parte del componente de la concepción de lo significado por el signo. Algunos intérpretes se preguntan, o proponen, que lo que Reid sostiene es que mediante los co-principios del testimonio el oyente se hace cargo de que el hablante tiene tal creencia por verdadera. De este modo estos intérpretes cifran la creencia en la existencia de lo significado en que el oyente se percate de cuáles son las creencias del hablante, y no en que capte la verdad de las creencias del hablante. En cambio, lo que se ha defendido en esta investigación es que percatarse de que lo dicho es parte de las creencias del hablante no es juzgar acerca de la *referencia*, sino acerca del *sentido*, es decir, es parte de comprender lo que el hablante profiere, no en percatarse de que es verdad. Cuando el oyente se da cuenta de que lo que el hablante profiere y quiere significar es una creencia del propio hablante, lo que hace el oyente es tasar la proferencia como un acto de aserción, y esto es parte del proceso de comprensión de lo que se dice. La creencia en la existencia de lo significado no es la creencia en la existencia de una creencia en la mente del hablante, porque lo que el hablante significa, indica, no es su creencia, sino el contenido proposicional de su creencia,

y, por tanto, formarse una creencia en la existencia de lo significado es para el caso de la aserción testimonial formarse una creencia en *lo dicho* por el hablante mediante su aserción, creer que lo que el hablante dice es verdad.

El primer componente de la concepción semántica, la concepción de lo significado, una vez aplicada a la epistemología del testimonio viene dado por el *principio de veracidad*. El *principio de veracidad* es el principio mediante el cual el hablante dice, por lo normal, la verdad, y es el principio mediante el cual el oyente, por lo normal, interpreta que el hablante está siguiendo la verdad como norma, es decir incoa una aserción, y no otra cosa (un chiste o una orden). El segundo componente de la concepción semántica, la creencia en la existencia de lo significado, una vez aplicado a la epistemología del testimonio viene dado por el *principio de credulidad*. El *principio de credulidad* es el principio mediante el cual el oyente adquiere como propia la creencia que expresa el hablante con su aserción. Y sólo puede tomar lo expresado por el hablante como una creencia propia si actúa también en él el *principio de veracidad*, es decir, sólo si comprende lo proferido por el hablante como un tipo de aserción, como el tipo de acto lingüístico en el que se sigue la verdad como norma. El *principio de veracidad* no es sólo el principio que opera en el hablante, pues de la misma forma que en la percepción la existencia en la creencia de lo percibido debe aparejar la concepción de lo percibido, en el testimonio, en la mente del oyente, la creencia en la existencia del contenido proposicional de lo dicho debe aparejar la comprensión de lo dicho por el hablante, que incluye entre otras cosas la detección que el hablante está siguiendo un acto —la aserción— con una norma básica —la verdad.

Como el *principio de veracidad* es la disposición natural que tiene el oyente a interpretar que el hablante sigue la verdad como norma, el oyente es capaz de justificar, por lo normal, por qué se ha formado una creencia a partir de lo que dice el hablante mediante el *principio de credulidad*.

El *principio de veracidad* es el principio mediante el que hablantes y oyentes hacen que a un signo le corresponda regularmente un significado, de tal modo que cuando se presenta el signo, este evoca en la mente lo significado. Así es como Reid define al *principio de veracidad*, la disposición que actúa en el uso y el aprendizaje de un lenguaje: los hablantes competentes usan un signo de manera regular para un significado, y los aprendices adquieren la disposición a usar un mismo signo para un mismo significado. El *principio de veracidad* actúa por tanto en el hablante haciendo que use de manera regular las expresiones, sus preferencias completas entre ellas, para indicar aquello para lo que las palabras están, es decir, para indicar aquello que tiene lugar. El *principio de veracidad* actúa en el oyente haciendo que interprete que el hablante ha sido regular en el uso de sus expresiones, y que sus expresiones indican lo que se comprende, lo que el sentido de las expresiones acota en la realidad, el cómo son las cosas, y no su opuesto. El *principio de veracidad* consiste, para el hablante y el oyente, en la disposición en seguir en el nivel de la *intención comunicativa* lo que se sigue en el nivel de la *competencia lingüística*: regularidad en la relación signo/significado.

**7. Una vez aplicada con consistencia la concepción semántica se hace patente que los principios de la experiencia no pueden ser los principios del testimonio. Ambos conjuntos de principios son análogos, no idénticos.**

De esta forma el *principio de veracidad* es el análogo para los *signos artificiales* y el lenguaje a lo que la *regularidad de la naturaleza* es para los *signos naturales* y los sentidos. Y, siguiendo con la articulación de la analogía que propone Reid, el *principio de credulidad* es el análogo para los *signos artificiales* y el lenguaje a lo que el *principio inductivo* es para los *signos naturales* y los sentidos. Reid establece un paralelismo entre ambos conjuntos de principios. Sin embargo, no deja de ser una analogía, no una identificación o una reducción. La veracidad humana no es un caso de regularidad natural, pues la naturaleza significa —en algunos aspectos básicos—

inmediatamente y sin necesidad de que aprendamos cómo a un signo le sigue un significado, mientras el lenguaje requiere de la mediación del aprendizaje. Lo más relevante, no obstante, es que en el lenguaje se da la mediación del hablante entre el significado y el signo, y el hablante puede hacer que no coincidan, la naturaleza no miente, los hablantes pueden hacerlo.

Y, de la misma forma, la credulidad humana no puede construirse a base de inducciones, creerse algo no puede ser un caso de aplicación de una inducción previa. Reid proporciona tres pruebas sobre la base de un análisis contra-fáctico: si fuera así, que no deberíamos creer nada hasta que no tuviéramos evidencias inductivas acerca del hablante o de un tipo de aserción, entonces no se encontrarían razones para creer la mayoría de las cosas que creemos, los niños serían incapaces de instrucción y llegaríamos a la paradoja de que uno es más crédulo —se tiene más desarrollada la credulidad— cuánto más instruido se sea. La primera es una argumentación viciosa, pues su formulación ya supone que nos hemos hecho de un montón de creencias verdaderas a través del procedimiento testimonial y que este es legítimo. Pero las otras dos son aceptables. La primera desde el punto de vista empírico, es necesario que el niño no requiera de evidencias inductivas para ser instruido. La segunda es interesante además de por ser una verdad empírica por ser conceptualmente sólida: la mayor cantidad de evidencias que proporciona la instrucción no proporciona más ejercicio de la credulidad, sino menos. El desarrollo de la disposición a inducir significados —causas, cualidades— a través de los signos —efectos, sensaciones— de la naturaleza no puede ser la disposición a hacernos con significados —hechos verdaderos— a través de los signos —preferencias— que emplean los demás. Si Hume quiso montar —para sorpresa de Anscombe— la epistemología del testimonio sobre la noción de causa/efecto y recurrir a la inducción, Reid dice que la plantilla de las relaciones causa/efecto y el razonamiento inductivo tan sólo guardan una analogía con la semántica del *lenguaje artificial* y la tendencia humana a formarse creencias a partir de lo que dicen los demás. La legitimidad de las creencias formadas a través del testimonio no procede por la acumulación de experiencia acerca de los hablantes y

los tipos de aserción, la justificación del testimonio no puede reducirse a la justificación que proporciona la experiencia. Reid es anti-reduccionista.

### **8. Reid sostiene la tesis de la regla por defecto.**

Sin embargo, podemos *no* creer a los demás, y con frecuencia lo hacemos cuando tenemos evidencias inductivas de la falta de credibilidad de un testigo. Por esto Reid establece lo que se ha denominado en la presente investigación, siguiendo un término de la epistemología contemporánea, la tesis de la *regla por defecto*. Un oyente interpreta que el hablante se está dejando llevar por la disposición que describe el *principio de veracidad* y se dispondrá a formarse la misma creencia que detecta en el hablante, mediante el *principio de credulidad*, siempre que no tenga evidencia *a contrario*. En ausencia de evidencias que taseen la credibilidad del testigo o de un tipo de aserción y que señalen —una evidencia es para Reid también un signo— que determinados signos no indican lo debido, el oyente toma por verdadero lo que dice el hablante. Esto explica la mayor credibilidad que tienen las personas que no son autónomas epistémicamente y su experiencia no tiene mucho alcance: niños, legos en una materia y personas con dependencia como los ancianos. Reid puede formular la tesis de la *regla por defecto* porque maneja un concepto esencial, el de principio como disposición, y un esquema concreto, el del proceso educativo. Somos crédulos al principio de nuestra vida epistémica porque carecemos todavía de un depósito de evidencias que califiquen con más precisión las aserciones ajenas. A medida que nos hacemos con un depósito de creencias suficiente, evaluamos el testimonio ajeno a la luz de las cosas que sabemos sobre la realidad, sobre los hablantes y sobre los tipos de aserción. Este es un proceso natural, y en esto consiste ser educado. Ahora bien, esto no es el paso de la autoridad ajena a la autoridad de la razón en nuestra vida epistémica como si de un paso de la irracionalidad a la racionalidad se tratara. Este es el proceso mediante el que se desarrollan las disposiciones básicas del aparato epistémico humano.

## 9. Reid enmarca su epistemología del testimonio dentro de la filosofía del sentido común.

La noción de principio de Reid es una noción original, pero de inspiración clásica, e interpreta un doble papel. Un papel disposicional y un papel proposicional. Un principio para Reid es tanto una tendencia como la descripción articulada de esa tendencia con la forma de una proposición. De este modo el niño no tiene que saber nada del *principio de veracidad* para que actúe en él el *principio de veracidad*, y crea por defecto lo que le dicen los demás. Y, de esta forma, Reid puede formular el *principio de veracidad* como una regla. Entre el niño y el epistemólogo median diversos estadios de madurez y articulación en forma de reglas de lo que en el niño es una disposición. La educación consiste en la mayor articulación en forma de reglas de aquello que de suyo funciona disposicionalmente. De esta forma Reid puede hacer dos cosas. Por un lado, Reid puede articular un argumento anti-escéptico general, que tiene sus consecuencias para la epistemología del testimonio, esta es la defensa de los principios del sentido común que realiza en los *Essays*, y muy especialmente y en lo que respecta a la epistemología, en los *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Por otro lado, Reid puede proporcionar una noción de justificación diferente a la humeana. La primera es relevante para la presente investigación porque si el testimonio es uno de los canales básicos para la formación de creencias, tal como Reid defiende en el *Inquiry*, Reid debe colocar en su elenco de principios del sentido común tanto el *principio de veracidad* como el *principio de credulidad*. La segunda tiene dos vertientes. La primera vertiente es que si lo anterior es verdad no hay necesidad de justificar los co-principios del testimonio, la segunda vertiente es que, si esto es así, cabe descubrir en Reid una noción de justificación que no es internalista, pero tampoco puramente externalista.

Los principios del sentido común son esas disposiciones básicas para el aparato epistémico humano, sin las cuales no podría darse el conocimiento, y, por tanto, son las que proporcionan la racionalidad mínima, son el umbral de la racionalidad. Es típico de la investigación

acerca de Reid destacar este aspecto de la epistemología reidiana y centrarse en describir que este es el procedimiento de Reid para hacer frente al escepticismo que abre el representacionalismo. Sin embargo, la presente investigación se ha centrado en llamar la atención sobre el hecho de que los principios del sentido común se corresponden con — y son a su vez descripciones de— las tendencias de la naturaleza humana, las disposiciones básicas del aparato epistémico humano, que ahora pueden articularse como proposiciones evidentes de suyo, es decir que no tienen necesidad de justificación porque son precisamente las que la proporcionan. Destacar que son antes que proposiciones, disposiciones, evita que Reid pueda describirse como un fundacionalista. Reid proporciona dos elencos en los *Essays*, el de los *primeros principios de las verdades contingentes* y el de los *primeros principios de las verdades necesarias*. Fuera de la justificación que pueda tener la división queda claro que el primero se corresponde, al menos, con un conjunto de verdades no puramente lógicas, y estas son los principios que regulan los sentidos o la memoria, por ejemplo. Es en el elenco de los *primeros principios de las verdades contingentes* donde podemos encontrar la disposición o el principio que regula al testimonio.

El principio del sentido común que regula el testimonio dentro del elenco reidiano es el décimo, donde Reid deja claro que la credulidad humana está garantizada por uno de estos primeros principios, es decir pertenece al umbral de la racionalidad y no necesita, de entrada, ninguna justificación sobre la base de otro principio, el inductivo, por ejemplo, que en el elenco es el duodécimo. Sin embargo, si la postura de Reid en el *Inquiry* es consistente, la credulidad necesita de otra disposición, la veracidad, para poder operar plenamente de manera justificada. Reid no describe explícitamente el *principio de veracidad* dentro de los *primeros principios de las verdades contingentes*. Ahora bien, si el *principio de veracidad* se ha definido en el análisis del *Inquiry* como el principio que actúa en el hablante haciendo que este use de manera regular las expresiones y en el oyente haciendo que interprete que el hablante ha sido regular en el uso de sus expresiones, puede comprobarse que este principio también aparece dentro del

elenco de los *primeros principios de las verdades contingentes*. El *principio de veracidad* puede encontrarse en el principio undécimo, con el que Reid hace referencia a la originalidad natural de la disposición que poseemos a formarnos expectativas sobre la regularidad humana, entre ellas —Reid es explícito en esto— la de decir la verdad. Reid es consistente en los *Essays* con la postura del *Inquiry* y coloca a los dos co-principios dentro de su listado de primeros principios, no casualmente uno a continuación del otro, décimo y undécimo, y antes, y separados, del principio que hace referencia a la fiabilidad de la inducción.

#### **10. La evidencia testimonial es irreductible a otro tipo de evidencia.**

El orden en la enumeración de los principios no es casual. Los principios también cuentan como evidencias últimas, y por eso hay una correspondencia entre el tratamiento que Reid le da a los principios en los *Essays*, en el capítulo v de su ensayo VI, y su teoría de la evidencia, en sus ensayos II y VII. La *evidencia es signo de la verdad*, y los tipos de evidencia son irreductibles entre sí tanto como son los signos. El testimonio ajeno, como evidencia, es también irreductible a la evidencia de los sentidos, la inductiva. Reid de hecho hace una taxonomía de los tipos de evidencia probable, y coloca en este orden —con algunos otros tipos entre ellos— la evidencia testimonial, la evidencia de la regularidad de la conducta humana (decir la verdad es un caso de conducta mencionado también aquí por Reid) y, finalmente, la evidencia mediante la cual descubrimos las leyes de la naturaleza. De esta forma mantiene esta última, que es la evidencia inductiva, a distancia de la testimonial, a la vez que reconoce dos tipos de evidencia que se corresponden con el *principio de credulidad*, la evidencia testimonial, y con el *principio de veracidad*, la evidencia de que los seres humanos se atienen a normas regulares en su conducta, entre ellas decir la verdad. Ahora bien, por un lado, la aserción según el *principio de veracidad* tiene como norma la verdad, es por tanto evidencia normal de la verdad para el oyente. Por otro lado, según la teoría de la evidencia



que Reid propone, la evidencia es signo de la verdad. Entonces, puede corroborarse la presente propuesta de interpretar en sentido reidiano — con el esquema de la concepción semántica— la aserción como el equivalente estricto de la percepción, esto es, un signo, al que le deben acompañar todos sus elementos, la concepción de lo significado y la creencia en la existencia de lo significado, fuera de cualquier tentación humeana o inferencialista.

Ahora bien, por una parte, parece que en los *Essays*, el *principio de veracidad* se asimila más una disposición a seguir una norma, una regularidad, y que no tiene el componente de apetito por la verdad con que Reid lo describe en el *Inquiry*. Si fuera así, parece que el *principio de veracidad* se asemejaría más a las regularidades naturales de lo que se establece en el *Inquiry*. Y, por otra parte, al colocar Reid los co-principios del testimonio en el elenco de los principios del sentido común, Reid demuestra que son principios *sui generis*, disposiciones diferentes, pero, sin embargo, si se llega a demostrar que hay cierta jerarquía entre los principios, entonces no serían plenamente *sui iuris*, no tendrían una legitimidad propia. Esta es la tesis de los especialistas en Reid que defienden que el principio séptimo, que postula como básica y original la confianza en nuestras facultades —que explica el hecho de que no nos ponemos a dudar de nuestras facultades a la hora de ejercerlas— tiene cierta prioridad de algún tipo, epistemológica especialmente, convirtiéndose así en una suerte de meta-principio o en el vínculo real entre procedimiento y verdad, es decir, la piedra angular de la justificación.

En cambio, el principio séptimo parece describir más bien que lo que es básico y original es la tendencia a ejercer la capacidad de juzgar, a que la suspensión del juicio que el escepticismo postula como sana no es, en cambio, natural. Si esto es así, lo que Reid está describiendo con el principio séptimo no es ningún meta-principio, sino la disposición humana a buscar la verdad, a ajustarse con la realidad. De esta forma no hay jerarquía entre los principios, y los co-principios del testimonio mantienen su legitimidad propia y no derivada. Pero, y a la vez, descubrimos que el principio séptimo describe el otro aspecto del

*principio de veracidad* que no está contemplado en el undécimo. Si el principio undécimo describe el aspecto de norma, de regularidad, del *principio de veracidad*, el principio séptimo describe el aspecto de tendencia a la verdad, de apetito por la verdad que posee por naturaleza la mente humana.

### **11. Reid es falibilista con respecto al procedimiento testimonial.**

El tratamiento de los principios del sentido común nos devuelve por tanto una descripción idéntica a la del *Inquiry*, más sofisticada y con un gran énfasis en los dos papeles que puede interpretar un principio, el disposicional y el proposicional. Es el primer papel el más interesante, de hecho, pues es el que explica que Reid describa con precisión, también en los *Essays*, las formas en que el procedimiento testimonial puede fallar, indicaciones de que a pesar de ser fiable no por ello es infalible. Reid es falibilista, y no lo es menos con respecto al testimonio: los chismes, las supersticiones, el cotilleo, las mentiras y los infundios son una realidad cotidiana. Sin embargo, si se entiende que los principios son disposiciones, es decir, que no son ni creencias fundacionales ni automatismos psicológicos, y que por tanto no forman un sistema, se entiende también que, como disposiciones, pueden no estar del todo desarrolladas. Los fallos epistémicos se explican no porque una disposición interfiera con otra, pues no son automatismos ni regularidades naturales, los fallos se explican porque las disposiciones no se han desarrollado del todo tal como están naturalmente orientadas. Si no hace falta educación (grandes depósitos de evidencias previas —en la mente del oyente— al testimonio de un hablante) para que la credulidad en la que está basado el testimonio esté justificada, sí hace falta evitar una *mala educación* para que la credulidad esté formada como una buena disposición. Es la adquisición de malos hábitos, disposiciones adquiridas o disposiciones originales mal desarrolladas, la que produce los fallos epistémicos. Es, una vez más, en el contexto del proceso educativo, cuando adquiere sentido la epistemología de Reid.

## **12. El esquema del proceso educativo proporciona luz para entender el concepto de justificación de Reid.**

Y es también el esquema del proceso educativo el que en definitiva puede sacar a la luz la noción de justificación que Reid maneja implícitamente. Reid detecta que los principios van de manera paulatina dando evidencia de sí mismos, y, por tanto, que a medida que los ejercemos, tenemos una mayor articulación de los mismos. Reid dice que los niños anhelan descubrir conexiones entre las cosas y principios. Reid tiene en mente que el proceso educativo es la mayor articulación que podemos hacer de los principios, el paso paulatino desde su papel disposicional al proposicional. El niño tiene las disposiciones, pero no las articula. Es en el otro extremo del proceso, al final del proceso educativo y de un ejercicio consciente de reflexión, cuando el adulto experto, el epistemólogo, puede articular los *primeros principios de las verdades contingentes*. La educación es no sólo la adquisición de nuevas creencias, sino la capacidad de poner en perspectiva las propias creencias y cómo hemos llegado a ellas. Y esto es lo que Reid denomina en el *Inquiry* el paso a la autoridad de la razón, y justo este es el procedimiento del que hace uso en el *Inquiry* para justificar el procedimiento testimonial: cuando adultos nos damos cuenta de que lo que nos contaron nuestros “padres y tutores” cuando éramos niños es verdad, y que, por tanto, ellos son fiables. Reid sostiene la idea de que el crecimiento de la mente consiste no en la acumulación de creencias, sino en la adquisición de perspectiva. Reid señala cuán pronto los niños adquieren la noción de la perspectiva ajena, la de la niñera, la de los otros niños, etc. La vida adulta consiste en la capacidad de dar razón de lo que sabemos de una manera no meramente disposicional, y la propia articulación de los principios del sentido común, la investigación que él denomina la *anatomía de la mente*, es el ejercicio de articular en principios nuestras disposiciones originales, el ejercicio de prestar atención a nuestra propia mente. En estos movimientos de la mente se ejerce y/o articula lo que se ha denominado en la presente investigación el *principio de finalidad*, la captación progresiva de lo *adecuado* de los procedimientos epistémicos, y que, en último término, la mente está adecuada para la verdad como su fin. Reid

tiene en mente un concepto narrativo de la vida epistémica de los seres humanos.

Esta forma de concebir nuestra vida epistémica, como una labor de educación, de indagación, de reflexión, tiene un formidable paralelismo con la postura de un filósofo escocés, que, aunque entiende en profundidad la posición de Hume en la Ilustración Escocesa, no hace justicia a la posición de Reid en esta tradición, Alasdair MacIntyre. MacIntyre critica, por un lado, la complicidad entre el esquema de creencia verdadera justificada, *Justified True Belief (JTB)*, de la epistemología contemporánea, especialmente su noción de justificación, y el consiguiente riesgo de reducción de la noción de verdad a la noción de justificación, en los términos de aserción justificada, puesto en boga por Dummett y otros con nociones similares. MacIntyre, por otro lado, entiende que Reid está poniendo la noción de justificación fuera del contexto de una tradición de investigación, al postular una serie de principios, los del sentido común, como universales y válidos para todo tiempo y lugar. Lo interesante es que MacIntyre reformula la noción de justificación a la luz de la noción, que toma de Geach, de que la verdad es norma de la aserción (y no al revés, que la verdad es disoluble en la aserción justificada, y que, en consecuencia, sea un tipo de aserción la que sea norma de la verdad) y que por tanto la justificación es aquello que hacemos al final del proceso de indagación para dar cuenta de cómo hemos llegado a obtener las creencias verdaderas que tenemos. La justificación es un episodio dentro del gran relato —personal, dentro de nuestra vida epistémica, y comunitario, dentro de una tradición— de la búsqueda de la verdad.

Reid mantiene una noción parecida a la de Geach, la de que la verdad es la norma de la aserción, y de igual modo que MacIntyre, es capaz de concebir la justificación como aquello que uno hace cuando pone en perspectiva sus creencias, cuando adquiere más perspectiva, cuando es capaz de ver lo que uno cree a la luz de los principios que progresivamente va articulando. Para Reid la justificación es, por tanto, también un episodio de la búsqueda de la verdad, aquello que uno hace cuando detecta que se ha seguido la regularidad y el apetito natural a

los que nos dispone el *principio de veracidad*. Y si esto es así, entonces, MacIntyre interpreta mal el lugar de Reid en la Ilustración Escocesa, porque lo que Reid está defendiendo es que el testimonio tiene sentido en una sociedad donde uno descubre que sus “padres y tutores” no le engañan, en una sociedad donde se lleva a cabo el proyecto educativo de la Ilustración Escocesa, y donde el furor inductivo de Hume y sus seguridades no tienen sentido.

**13. Reid presenta una alternativa a las epistemologías que caen dentro del paradigma de *creencia verdadera justificada* conocido como *Justified True Belief (JTB)*.**

Y esto pone a Reid en su contexto, en el contexto de su tradición, pero no por ello lo encierra en él, porque entonces la noción de justificación de Reid resulta muy robusta para hacer frente a la epistemología del testimonio contemporánea deudora del esquema *Justified True Belief (JTB)*. Todo el problema de la epistemología del testimonio contemporánea consiste en encontrar una fórmula para no dar razón al reduccionismo extremo humeano, y no caer ni en el círculo vicioso en el que él cae ni en los requisitos excesivos que impone al sujeto epistémico. A la vez la epistemología actual tampoco quiere caer en lo que contemporáneamente se concibe como una propuesta desesperada: dejar al albur de la naturaleza la justificación testimonial. Y esto es porque la noción de verdad como un fin, un apetito natural que se sacia y evoluciona con la educación, no cae dentro de su alcance. La tendencia a la verdad, el apetito por la verdad o, visto desde el otro lado, la verdad como finalidad de las capacidades epistémicas humanas es en cambio la médula de la epistemología de Reid, y, antes de plantear cuestiones metafísicas —por otra parte perfectamente legítimas— al respecto, él mismo ha indicado el camino para volver a introducir esta noción en la epistemología: observemos las disposiciones humanas.

En la presente investigación se ha hecho referencia a cómo Reid mantiene una epistemología más robusta que diversas propuestas contemporáneas. De entrada los argumentos reidianos siguen vigentes contra los intentos de recuperación del crudo reduccionismo humeano

o versiones más elaboradas. Más interesante es comprobar cómo Reid se muestra más avanzado que muchas epistemologías que, pretendiendo ir más allá del paradigma cartesiano e internalista del conocimiento, siguen dependiendo de sus premisas fundamentales. Como se ha visto Reid está lejos de las epistemologías de la autoconfianza, ya sean las planteadas desde una interpretación del mismo Reid, como la coherentista de Lehrer, las que se plantean bajo el paraguas de la epistemología de la virtud, como la de Zagzebski y su idea del “creyente concienzudo”, o la de Foley y su “reivindicación de consistencia”. La confianza en los demás, tal como muestra el fenómeno del testimonio, no puede establecerse sobre la confianza en uno mismo. La cadencia internalista de estas propuestas queda patente en comparación con la propuesta reidiana. Reid se muestra consistente con su propia tradición, la de la Ilustración Escocesa y su rechazo a concebir el amor a los demás como una aplicación del amor a uno mismo, de igual modo para él el testimonio o la promesa son *operaciones sociales de la mente*, irreductibles a operaciones solitarias.

El concepto de las operaciones sociales de la mente es uno de los hallazgos clave de Reid. Si no cabe reducir su dinámica a un conjunto de operaciones individuales, sino que son radicalmente sociales, tampoco cabe buscar una justificación individualista de ellas. Y es en la defensa de las operaciones sociales de la mente donde Reid se muestra más contemporáneo, ajeno no ya al representacionalismo, sino a todo el paradigma cartesiano. Es de hecho uno de los pilares en los que se apoya esta investigación, ya que la presente investigación gira alrededor de la idea de que Reid sostiene una tesis sobre la aserción, en concreto que la verdad es norma de la aserción. La aserción se entiende hoy en día desde la rica perspectiva que ha aportado la teoría de los actos de habla, y Reid al tasar el testimonio como una de las operaciones sociales de la mente está adelantando la contemporánea teoría de los actos de habla a la vez que adelanta también la identificación de la aserción como uno de los principales. Este aspecto corrobora también que la línea interpretativa que se ha seguido en la presente investigación —la aserción como acto de habla y unidad significativa fundamental— está justificada.

El otro acto de habla paradigmático, con el que coincide a grandes rasgos con la teoría de los actos de habla, es la promesa. Las operaciones sociales de la mente son irreductibles a operaciones solitarias, pero también son irreductibles entre sí, así que la postura contemporánea en epistemología del testimonio denominada *visión de la declaración garantizada* tampoco sería viable según Reid, pues un testimonio no puede ser reducido a una promesa, y de esa forma la garantía para el oyente de la verdad de lo dicho no puede venir porque este interprete que el hablante se compromete con lo dicho. Sin embargo, tampoco esta naturaleza social disuelve el elemento epistémico, Reid no busca un elemento no epistémico en que basar la justificación como las relaciones personales de un sujeto con otro. Reid se distingue así también de la contemporánea *visión interpersonal del testimonio*, que a la búsqueda de una justificación no inferencialista, una evidencia extra-testimonial, prescinde de la evidencia para la justificación. Reid dice que nos creemos las cosas por defecto, sin evidencia (no testimonial o testimonial pero previa) *a contrario*, no de modo no evidencial.

La diferencia que Reid establece entre un juicio proferido en público —la estimación de un experto, por ejemplo— y un testimonio se cifra precisamente en la noción de operación social de la mente, en el hecho de que el segundo es tasado por parte del oyente como una operación social de la mente y no como la aparición pública de una operación solitaria, es decir es tasado como una aserción, como una indicación de lo que el hablante cree que son las cosas. Cuando el hablante incoa un testimonio está indicando que está siguiendo la verdad como norma de lo que dice, y por tanto la aserción, el testimonio, es evidencia para el oyente de la verdad de lo dicho. Reid es evidencialista, pero no necesita buscar fuera del acto de aserción la evidencia que haría racional para el oyente creerse lo que dice el hablante.

La distinción que Reid hace entre juicio expresado en público y testimonio guarda un sorprendente parecido con la distinción de P. Grice entre *significado natural* y *no natural*, y aún más con la distinción

similar de Anscombe entre *creer a alguien* y *creer lo que dice alguien*. Para entender que estamos ante un caso de lo segundo es esencial percatarse de que el hablante está siguiendo la verdad como norma. Es por esto que el *principio de veracidad* no consiste en la disposición a interpretar al hablante como alguien sincero, sino en interpretar lo que dice como verdadero, y es por lo que percatarse de que algo es una aserción se corresponde con el componente de la concepción de lo significado y no con el componente de la creencia en la existencia de lo significado dentro de la concepción semántica, como se ha señalado arriba. Y, de igual forma, como lo crucial en el acto social del testimonio es que hablantes y oyentes siguen la verdad como norma de la aserción, es la natural credibilidad del oyente la que es indicio de la fiabilidad de los hablantes, y no al revés. Somos fiables porque somos creíbles, y de esta forma la epistemología del testimonio de Reid también se postula como una alternativa al fiabilismo contemporáneo, muy especialmente al que lo tiene como inspiración, la Epistemología Reformada. Está plenamente justificado, desde esta perspectiva, interpretar la epistemología del testimonio de Reid como una tesis sobre la naturaleza de la aserción.

Y es en este aspecto donde Reid, aunque pueda postularse como un candidato más solvente que muchas de las propuestas epistemológicas contemporáneas, sí puede asimilarse a una epistemología del testimonio contemporánea que se funda en una concepción fuerte de la naturaleza de la aserción, la de Geach.

**14. La propuesta de Reid se asemeja a la de P. T. Geach, cuya epistemología del testimonio no se ha estudiado con exhaustividad por parte de la epistemología contemporánea.**

Se defendido que Geach propone una epistemología del testimonio que presenta una gran característica general: el hecho de que libera a la epistemología del testimonio de pensar en términos dualistas. En el caso de Geach no es ningún reto tener que elegir entre una fundamentación *a priori* o una fundamentación *a posteriori* de la práctica epistémica del testimonio, porque Geach elabora un argumento



criteriológico que libera a la epistemología de los problemas que presentan ambas alternativas. Y este mismo es el caso de Reid, Reid no propone ni una fundamentación trascendental, ni una fundamentación inductivista. Por lo general, un testimonio es verdadero, y esto no es ninguna generalización empírica, pero tampoco es una verdad conceptual acerca del testimonio y del lenguaje. Aunque hay aserciones falsas, pertenece al *ratio* de lo que es una aserción el hecho de que es expresión de lo que es el caso, y la disposición a emitir este tipo de aserciones y a interpretar así las aserciones es lo que Reid describe. Y de esta forma ambos se sitúan lejos de otro conjunto de posturas contemporáneas, las que quieren encontrar la fiabilidad del testimonio en el concepto de lo que es entender (interpretar) un lenguaje, como la propuesta de inspiración davidsoniana de Coady o la trascendental de Burge.

Del mismo modo, Geach pone énfasis en el lenguaje como institución, de la misma forma que Reid pone énfasis en el lenguaje como una operación social de la mente —actos sociales, llama también a estas operaciones— y, por tanto, la norma de la verdad para la aserción no se coloca ni en Geach ni en Reid del lado exclusivo del hablante a la hora de estudiar el fenómeno de la aserción y el testimonio. La disposición a optar por la verdad es una disposición tanto del hablante como del oyente, en tanto que oyente. Y en este hecho radica que no haya que buscar la legitimación del testimonio en ninguna otra capacidad epistémica. Ambos son no internalistas —pero tampoco definitivamente externalistas— y no reduccionistas.

Geach piensa que, porque la verdad es norma de la aserción, y, por tanto, no es la justificación (tal como pretende las posturas antirrealistas, en la crítica de las cuales MacIntyre basa su postura acerca de la justificación), se puede decir que la aserción es signo de la verdad. Geach concibe la aserción de una manera indicativa, como un signo que apunta a la realidad Y, aunque es consciente de la naturaleza metafórica de esta explicación, su intención no está lejos de la de la concepción semántica de Reid. Ambos coinciden en que el análisis no se puede llevar más lejos. Ambos señalan, además, que comprender la

aserción como un tipo de signo que indica lo que son las cosas es esencial para aprender un lenguaje y que lo que podemos articular luego explícita y filosóficamente es una disposición humana que actúa siempre que manejamos un lenguaje. Para ambos el manejo del lenguaje y la tendencia humana a la verdad, la disposición a detectar lo verdadero y a decir lo verdadero, brotan y florecen inextricablemente juntos. Para ambos lo fundamental es que la verdad es la finalidad de las capacidades humanas, el “resultado natural de la mente”, en palabras de Reid.

De esta forma, ambos se colocan como una alternativa al paradigma contemporáneo de creencia verdadera justificada, *Justified True Belief (JTB)*, con el énfasis en la justificación (o derivados) que lo caracteriza. Para ambos el conocimiento es antes que un conjunto de creencias, una capacidad (Geach) o un conjunto de poderes (Reid). Y ambos están a salvo tanto de las alambicadas propuestas de la epistemología contemporánea, confeccionadas a base de encontrar condiciones resistentes a contraejemplos, como a la alternativa de disolver la verdad en la justificación. El conocimiento es por lo que somos capaces de la verdad, el lenguaje es por lo que somos capaces de transmitirla. La verdad es el fin natural de la mente.

### **15. Las conclusiones anteriores abren la puerta a tres posibles líneas de investigación.**

Las conclusiones a las que llega la presente investigación abren a su vez tres líneas de investigación posibles. De mayor a menor generalidad son las siguientes. En primer lugar, una investigación sobre la naturaleza de la aserción. La concepción indicativa de Geach se elabora en respuesta a una postura de Frege, pero está lejos de estar articulada al completo. La concepción semántica de Reid está compuesta por elementos útiles para la analogía con la percepción y con un gran retorno a la hora de detectar los ángulos muertos del representacionalismo, pero a estas alturas contamos con todo el desarrollo que ha tenido la idea griceana de *significado no natural*, desde la pragmática hasta la teoría de los actos de habla. La postura de

Reid es defendible hoy en día si es posible articular un concepto de aserción en términos consistentes con la postura de Reid, pero más precisos.

En segundo lugar, una investigación sobre la naturaleza de la confianza. Como dice Anscombe, con el fenómeno de creer a alguien, como tal, comienza en último término el fenómeno de la confianza. En este punto se cruzan cuestiones de epistemología, de filosofía del lenguaje y de ética, pues nos enfrentamos a lo que M. Gormally ha denominado “la raíz ética del lenguaje”, ya que el término “aserción” tiene —a pesar de la perspectiva corriente en la actual filosofía analítica— tanta carga valorativa como pueda tenerlo “propiedad”, “derecho” u “obligación”<sup>1038</sup> (o “promesa” añadiría Reid). Si el contexto de Reid, el de la Ilustración Escocesa, suponía toda una trama de instituciones educativas, participativas, sociales, que se sostenían gracias a un concepto de confianza compartido y ejercido del que, por otra parte, eran origen, ¿qué se puede decir de la confianza en nuestro contexto social, lleno de complejidades y donde la fiabilidad de las instituciones no es tan aparente?

Y, finalmente, en tercer lugar, una investigación sobre la naturaleza de las instituciones educativas. La educación es por excelencia uno de los fenómenos de la transmisión testimonial. La práctica de la educación es de hecho, bajo la formulación *enseñar al que no sabe* —en una peculiar tradición moral que es probable que Hume no compartiera, pero sí Reid— una propuesta para tener un comportamiento humano excelente. La idea implícita en la epistemología de Reid de que la justificación es la puesta en perspectiva de las creencias propias tiene lugar, de forma eminente, en la educación superior, el tipo de educación donde se adquieren grandes depósitos del tipo de creencias de segundo orden a las que se ha hecho referencia en el capítulo V de la presente investigación. Este es el tipo de educación —aparte de la familiar y la pastoral— a la que se dedicó

---

<sup>1038</sup> “The Ethical Root of Language”, en *Logic and Ethics*, ed. P. Geach (Dordrecht: Kluwer, 1991), p. 65.

profesionalmente Reid —y para la que las instituciones escocesas del XVIII vetaron a Hume— y es el tipo de educación donde se inicia la labor de articular en principios para la ciencia aquello que son disposiciones naturales. Este tipo de educación tiene lugar en instituciones donde se enseña a los alumnos a articular bien el principio décimo —la credulidad— y a guiarse, junto con los profesores e investigadores, por el *principio de veracidad*, que la verdad es norma de la aserción, y por el principio séptimo, el amor por la verdad. Una indagación sobre los conceptos de autoridad, testimonio experto, el fenómeno de la confianza en y dentro de la institución, etc. es un campo ideal para seguir examinando y profundizando en muchas de las conclusiones de la presente investigación. El marco del concepto de institución, y de una institución concreta, la universidad, puede servir, además, para explorar la conexión de muchas de las cuestiones de epistemología del testimonio con otra gran tradición —cuyo antepasado es precisamente Reid— la del pragmatismo, y el conjunto de hallazgos de esta tradición en torno a la noción de que los procedimientos de justificación son inteligibles dentro de prácticas humanas concretas. La práctica de la educación es además materia de reflexión cotidiana en mi ejercicio profesional, pues soy responsable de innovación en estudios de grado de una institución de educación superior. No deja de ser una reflexión, también, sobre mi realidad cotidiana la presente investigación dentro del campo de la epistemología del testimonio, y, muy especialmente, la noción de que el trasunto de la racionalidad de la transmisión testimonial de las creencias tiene que ver con el amor por la verdad.

## BIBLIOGRAFÍA



## BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía se ha dividido en dos apartados. En el primero se lista la bibliografía primaria. Hay diversas ediciones autorizadas de las obras de Hume, sin embargo, he seguido el uso actual ateniéndome a la edición de la Oxford University Press. Hasta hace muy poco sólo estaban disponibles los principales textos de Reid en la antología *Inquiry and Essays*, eds. R. E. Beanblossom y K. Lehrer (Indianapolis: Hackett, 1983) si uno no quería consultar la controvertida edición de Hamilton (*The Works of Thomas Reid, DD, FRSE*, 6ª ed., ed. Sir William Hamilton, (Edinburgh: Maclachlan and Stewart, 1863), reimpresso en *The Works of Thomas Reid* (Bristol: Thoemmes Press, 1994)). Todavía una parte importante de la bibliografía acerca de diversos temas epistemológicos hace referencia a las obras de Reid citando la antología de Beanblossom y Lehrer. He preferido usar la edición de la Edinburgh University Press, que desde 1995 está haciendo disponibles para especialistas la edición crítica de las obras de Reid. Las referencias se ordenan según el orden de aparición de los diferentes volúmenes de esta edición.

La bibliografía secundaria no sólo incluye las obras que se han citado a pie de página, sino también diversos textos que me han resultado esenciales para mi comprensión de diversas cuestiones. Las referencias se ordenan alfabéticamente y las obras de un mismo autor cronológicamente.

### Bibliografía primaria

- HUME, D., *A Treatise of Human Nature* [1739-40], eds. D.F. Norton y M. J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- *An Enquiry concerning Human Understanding* [1756], ed. T. L. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- REID, T., *Thomas Reid on the Animate Creation. Papers Relating to the Life Sciences*, ed. P. Wood (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995).
- *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* [1764], ed. D. Brookes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).
- *Essays on the Intellectual Powers of Man* [1785], ed. D. Brookes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002).
- *Essays on the Active Powers of Man* [1788], ed. K. Haakonssen (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005).
- *Of Power* [1792], ed. J. Haldane, *The Philosophical Quarterly*, 51:202 (2001), pp. 3-12. Reimpreso en *The Philosophy of Thomas Reid. A Collection of Essays*, eds. J. Haldane y S. Read (Oxford: Blackwell, 2003), pp. 14-23.
- *On Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, ed. A. Broadie (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004).

### Bibliografía secundaria

- ADLER, J., “Epistemological Problems of Testimony”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E. N. Zalta et al. (2009), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/testimony-episprob>.
- “Testimony, Trust, Knowing”, *The Journal of Philosophy* 91:5 (1994), pp. 264-275.
- ALLEN, G., “Understanding Thomas Reid”, *Stance* 5 (2012), pp. 55-62.



- ALSTON, W. P., "Thomas Reid on Epistemic Principles", *History of Philosophy Quarterly* 2:4 (1985), pp. 435-452.
- *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991).
- ANSCOMBE, G. E. M., "Hume and Julius Caesar", *Analysis* 34:1 (1973), pp. 1-7.  
Reimpreso en *Collected Papers* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), pp. 86-92.
- *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G. E. M. Anscombe*, eds. M Geach y L. Gormally (Exeter: Imprint Academic, 2008).
- ANSCOMBE, G. E. M., y GEACH, P. T., *Three Philosophers* (Oxford: Blackwell, 1973).
- ARISTÓTELES, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1990).
- AUDI, R., "Dispositional Beliefs and Dispositions to Believe", *Noûs* 28:4 (1994), pp. 419-434.
- "The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification", *American Philosophical Quarterly* 34:4 (1997), pp. 405-422.
- "The A Priori Authority of Testimony", *Philosophical Issues* 14:1 (2004), pp. 18-34.
- "Testimony, Credulity, and Veracity", en *The Epistemology of Testimony*, eds. J. Lackey y E. Sosa (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 25-49.
- AUSTIN, J. L., *Philosophical Papers* (Oxford: Oxford University Press, 1979).
- BACH, K. y HARNISH, R., *Linguistic Communication and Speech Acts* (Cambridge, MA: MIT Press, 1979).
- BACON, F., *Novum Organum*, trad. C. H. Balmori (Buenos Aires, Losada, 1961).
- BAIER, A., "Trust and Antitrust", *Ethics* 96:2 (1986), pp. 231-260.
- BAILEY, A., y O'BRIEN, D., *Hume's Enquiry Concerning Human Understanding (Reader's Guide)* (London: Continuum, 2006).
- BAYAS, M., *El sentido común y la crítica al escepticismo en la filosofía de Thomas Reid* (tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2015).

- BEANBLOSSOM, R. E. y LEHRER, K., "Introduction", en T. Reid, *Inquiry and Essays*, eds. R. E. Beanblossom y K. Lehrer (Indianapolis: Hackett, 1983), pp. ix-lvii.
- BERGMANN, M., "Reidian Externalism", en *New Waves in Epistemology*, ed. V. Hendricks y D. Pritchard (New York: Palgrave Macmillan, 2008), pp. 52-74.
- BLACK, M., "The Prevalence of Humbug", en *The Prevalence of Humbug and Other Essays* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983), pp. 115-143.
- BROADIE, A., *The Tradition of Scottish Philosophy: A New Perspective on the Enlightenment* (Edinburgh: Polygon, 1990).
- Reseña de Reid, T., *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, trad. E. Duthie (Madrid: Editorial Trotta, 2004), *Anuario Filosófico* 37:3 (2004), pp. 923-926.
- A History of Scottish Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).
- BRUNER, J. S., "The Ontogenesis of Speech Acts", *Journal of Child Language* 2:1 (1975), pp. 1-19.
- BURAS, T., "The Function of Sensations in Reid", *Journal of the History of Philosophy* 47:3 (2009), pp. 329-353.
- BURGE, T., "Content Preservation", *The Philosophical Review* 102:4 (1993), pp. 457-488.
- Foundations of Mind: Philosophical Essays, Volume 2* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- CAMPBELL, G., *A Dissertation on Miracles* (New York: Garland, 1983).
- CHAKRABARTI, A. y MATILAL, B. K. (eds.), *Knowing from Words* (Dordrecht: Kluwer, 1994).
- CHISHOLM, R. M., *Perceiving: A Philosophical Study* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1957).
- CIRILO DE JERUSALÉN, "Chatechesis Illuminandorum, V", *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, ed. J-P. Migne (Paris: Garnier, 1886), §33.
- COADY, C. A. J., "Testimony and Observation", *American Philosophical Quarterly* 10:2 (1973), pp. 149-155.

- *Testimony: A Philosophical Study*, (Oxford: Clarendon Press, 1992).
- “Reid and the Social Operations of the Mind”, en *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, eds. T. Cuneo y R. van Woudenberg (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 180-203.
- CONESA, F., “La epistemología reformada”, *Revista de Filosofía* 11 (1998), pp. 41-76.
- CONESA, F. y NUBIOLA, J., *Filosofía del lenguaje* (Barcelona: Herder, 1999).
- COPENHAVER, R., “A Realism for Reid: Mediated but Direct”, *British Journal for the History of Philosophy* 12:1 (2004), pp. 61-74.
- “Thomas Reid’s Direct Realism”, *Reid Studies* 4:1 (2000), pp. 17-34.
- “Thomas Reid on Acquired Perception”, *Pacific Philosophical Quarterly* 91:3 (2010), pp. 285-312.
- COVENTRY A., *Hume’s Theory of Causation* (London: Continuum, 2006).
- DANIELS, N., *Thomas Reid’s ‘Inquiry’: The Geometry of Visibles and the Case for Realism* (Stanford: Stanford University Press, 1974).
- DAVIDSON, D., *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- DE BARY, P., “Thomas Reid’s Metaprinciple”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 74:3 (2000), pp. 373-383.
- DUMMETT, M., “Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje”, *Anuario filosófico* 11:1 (1978), pp. 39-58.
- *Truth and Other Enigmas* (London: Gerald Duckworth & Co, 1978).
- *The Seas of Language* (Oxford: Clarendon Pres, 1993).
- *The Nature and Future of Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2010).
- DUTANT, J., “The Legend of the Justified True Belief Analysis”, *Philosophical Perspectives* 29:1 (2015), pp. 95-145.

- ELGIN C. Z., "The Epistemic Efficacy of Stupidity", en N. Goodman y C. Z. Elgin, *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences* (London: Routledge, 1988), pp. 135-152.
- ELÓSEGUI, M., "Pensamiento y lenguaje en Thomas Reid", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 20 (1993), pp. 85-104.
- EMERSON, R. L., "The 'Affair' at Edinburgh and the 'Project' at Glasgow: the Politics of Hume's Attempts to Become a Professor", en *Hume and Hume's Connexions*, eds. M. A. Stewart y J. P. Wright (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), pp. 1-22.
- "The Contexts of the Scottish Enlightenment", en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. A. Broadie (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 9-30.
- EVANS, G., *Varieties of Reference* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- FAULKNER, P., "David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony", *Pacific Philosophical Quarterly* 79:4 (1998), pp. 302-313.
- "On the Rationality of Our Response to Testimony", *Synthese* 131:3 (2002), pp. 353-370.
- "A Genealogy of Trust", *Episteme* 4:3 (2007), pp. 305-321.
- "On Telling and Trusting", *Mind* 116:464 (2007), pp. 875-902.
- Knowledge on Trust* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
- FIESER, J., "The Rise and Fall of James Beattie's Common-sense Theory of Truth", *The Monist* 90:2 (2007), pp. 287-296.
- FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, 2ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 2011).
- FLEW, A., *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First Enquiry* (London: Routledge and Kegan Paul, 1961).
- FOGELIN, R. J., *A Defense of Hume on Miracles* (Princeton: Princeton University Press, 2003).

- “Hume’s Skepticism”, *The Cambridge Companion to Hume*, 2ª ed. rev., eds. D. F. Norton y J. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 209-237.
- FOLEY, R., *Intellectual Trust in Oneself and Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- FRANKFURT, H., *On Bullshit* (Princeton: Princeton University Press, 2005).
- FREGE, G., *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, trad. Luis M. Valdés Villanueva (Madrid: Tecnos, 1998).
- FRICKER, E., “Against Gullibility”, en *Knowing from Words*, eds. A. Chakrabarti y B. K. Matilal (Dordrecht: Kluwer, 1994), pp. 125-161.
- “Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony”, *Mind* 104:141 (1995), pp. 393-411.
- “Martians and Meetings: Against Burge’s Neo-Kantian Apriorism About Testimony”, *Philosophica* 78 (2006), pp. 69-84.
- FRICKER, E. y COOPER, D. E., “The Epistemology of Testimony”, *Proceedings of the Aristotelian Society* Supp. 61 (1987), pp. 57-83.
- FRICKER, M., *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- GALLIE, R. D., *Thomas Reid and ‘the Way of Ideas’* (Dordrecht: Kluwer, 1989).
- GARCÍA SUÁREZ, A., *Modos de significar*, 2ª ed. (Madrid: Tecnos, 2011).
- GEACH, P. T., “Good and Evil”, *Analysis* 17:2 (1956), pp. 33-42.
- *Mental Acts, Their Content and Their Objects* (London: Routledge and Kegan Paul, 1957).
- “Ascriptivism”, *Philosophical Review* 69:2 (1960), pp. 221-225.
- *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962).
- “Assertion”, *Philosophical Review* 74:4 (1965), pp. 449-465.
- *God and the Soul* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969).

- *Logic Matters* (Oxford: Blackwell, 1972).
- *Reason and Argument* (Oxford: Blackwell, 1976).
- *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- “Kinds of Statement”, en *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, eds. C Diamond y J. Teichman (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1979), pp. 221-235.
- “Truth and God”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. 61 (1982), pp. 83-97.
- “¿Verdad o aserción justificada?”, *Anuario filosófico* 15:2 (1982), pp. 75-87.
- “Saying and Showing in Frege and Wittgenstein”, en *The Philosophy of Wittgenstein*, Volume 3, ed. J. V. Canfield (New York: Garland, 1986), pp. 62-63.
- “Knowledge and Belief in Human Testimony”, en *The Past and the Present: Problems of Understanding*, ed. A. Hegarty (Oxford: Grandpont, 1993), pp. 15-24.
- *Truth and Hope* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001).
- “Truth”, *New Blackfriars* 86 (2005), pp. 361-362.
- GELFERT, A., “Indefensible Middle Ground for Local Reductionism About Testimony”, *Ratio* 22:2 (2009), pp. 170-190.
- “Hume on Testimony Revisited”, *Logical Analysis and History of Philosophy* 13 (2010), pp. 60-75.
- GETTIER, E., “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis* 23:6, pp. 121-123.
- GOLDBERG, S. G., *Assertion: On the Philosophical Significance of Assertoric Speech* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- GOLDMAN, A. I., “A Causal Theory of Knowing”, *The Journal of Philosophy* 64:12 (1967), pp. 357-372.
- “Discrimination and Perceptual Knowledge”, *The Journal of Philosophy*, 73:20 (1976), pp. 771-791.

- “What Is Justified Belief?”, en *Justification and Knowledge*, ed. G. Pappas (Dordrecht: Riedel, 1979), pp. 1-23.
- “The Internalist Conception of Justification”, *Midwest Studies in Philosophy* 5:1 (1980), pp. 27-51.
- Pathways to Knowledge: Private and Public* (New York: Oxford University Press, 2002).
- “Social Epistemology: Theory and Applications”, *Royal Institute of Philosophy Supplement* 64 (2009), pp. 1-18.
- GOODMAN, N., *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols* (Indianapolis: Hackett, 1968).
- GORMALLY, M., “The Ethical Root of Language”, en *Logic and Ethics*, ed. P. Geach (Dordrecht: Kluwer, 1991), pp. 49-70.
- GORMAN, M. M., “Hume’s Theory of Belief”, *Hume Studies* 19:1 (1993), pp. 89-102.
- GRECO, J., “Reid’s Reply to the Skeptic”, en *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, eds. T. Cuneo y R. van Woudenberg (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 134-155.
- GREEN, C. R., “Epistemology of Testimony”, en *Internet Encyclopedia of Philosophy*, eds. J. Fieser y B. Dowden (2008), <https://www.iep.utm.edu/ep-testi/>
- GRICE, P., “Meaning”, *The Philosophical Review* 66:3 (1957), pp. 377-388. Reimpreso en *Studies in the Way of Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), pp. 213-223.
- HAAKONSEN, K., “The Genesis of the *Essays on the Intellectual Powers of Man*” en T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. D. Brookes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002), pp. ix-xiv.
- HALDANE, J. y READ, S., *The Philosophy of Thomas Reid. A Collection of Essays* (Oxford: Blackwell, 2003).
- HARDWIG, J., “The Role of Trust in Knowledge”, *The Journal of Philosophy* 88:12 (1991), pp. 693-708.

- HELM, P., en "Reid and 'Reformed' Epistemology", en *Thomas Reid: Context, Influence, Significance*, ed. J. Houston (Edinburgh: Dunedin, 2004), pp. 103-122.
- HINCHMAN, E. S., "Telling as Inviting to Trust", *Philosophy and Phenomenological Research* 70:3 (2005), pp. 562-587.
- HINTIKKA, J., *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962).
- HOLTON, R., "Deciding to Trust, Coming to Believe", *Australasian Journal of Philosophy* 72:1 (1994) pp. 63-76.
- HOUSTON, J., "Testimony Contrasted with Judgement and Opinion", en *Thomas Reid: Context, Influence, Significance*, ed. J. Houston (Edinburgh: Dunedin, 2004), pp. 51-76.
- HOUSTON, J. (ed.), *Thomas Reid: Context, Influence, Significance* (Edinburgh: Dunedin, 2004).
- HRIBEK, T., "Against Coady on Hume and Testimony", *Acta Analytica* 16 (1996/97), pp. 189-200.
- IRWIN, T. H., *Aristotle's First Principles* (Oxford: Clarendon Press, 1988)
- JENSEN, H., "Reid and Wittgenstein on Philosophy and Language", *Philosophical Studies* 36:4 (1979), pp. 359-376.
- KAIL, P. J. E., "Is Hume a Realist or an Anti-realist?", en *A Companion to Hume*, ed. E. S. Radcliffe (Oxford: Blackwell, 2008), pp. 441-456.
- KAPLAN, M., "It's Not What You Know that Counts", *The Journal of Philosophy* 82:7 (1985), pp. 350-363.
- KAUFMAN, D. A., "Between Reason and Common Sense: On the Very Idea of Necessary (though Unwarranted) Belief", *Philosophical Investigations* 28:2, pp. 134-158.
- KENNY, A., "Introduction", en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, vol. 22, *Dispositions for Human Acts (I<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, 49-54)*, trad. A. Kenny, (New York: McGraw-Hill, 1964), pp. xix-xxiv.
- *The Metaphysics of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1992).



- KEREN, A., "Trust and Belief: a Preemptive Reasons Account", *Synthese* 191:12 (2014), pp. 2593-2615.
- KING, P. y BALLANTYNE, N., "Augustine on Testimony", *Canadian Journal of Philosophy* 39:2 (2009), pp. 195-214.
- KLEMME, H. F., "Scepticism and Common Sense", en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. A. Broadie (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 117-135.
- KUSCH, M., *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology* (Oxford: Clarendon Press, 2002).
- LACKEY, J., *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- LACKEY, J. y SOSA, E. (eds.), *The Epistemology of Testimony* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- LEHRER, K., "Reid on Primary and Secondary Qualities", *The Monist* 61:2 (1978), pp. 184-191.
- "Reid on Evidence and Conception", en *The Philosophy of Thomas Reid*, eds. M. Dalgarno y E. Matthews (Dordrecht: Kluwer, 1989), pp. 121-144.
- *Thomas Reid* (London: Routledge, 1989).
- "Chisholm, Reid, and the Problem of the Epistemic Surd", *Philosophical Studies* 60:1-2 (1990), pp. 39-45.
- *Theory of Knowledge* (London: Routledge, 1990).
- "Testimony, Justification and Coherence", en *Knowing from Words*, eds. A. Chakrabarti y B. K. Matilal (Dordrecht: Kluwer, 1994), pp. 51-58.
- *Self-Trust. A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy* (Oxford: Clarendon Press, 1997).
- "Reid, Hume and Common Sense", *Reid Studies* 2:1 (1998), pp. 15-25.
- "Testimony and Trustworthiness", en *The Epistemology of Testimony*, eds. J. Lackey y E. Sosa (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 145-159.

- LEHRER, K. y SMITH, J. C., "Reid on Testimony and Perception", *Canadian Journal of Philosophy* Supp. 11 (1985), pp. 21-38.
- LEONARD, N., "Testimony, Evidence and Interpersonal Reasons", *Philosophical Studies* 173:9 (2016), pp. 2333-2352.
- LEWIS, D., *Convention: A Philosophical Study* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969).
- LIPTON, P., "The Epistemology of Testimony", *Studies in History and Philosophy of Science* 29 (1998), pp. 1-31.
- LLANO, A., "'Being as True' According to Aquinas", *Acta Philosophica* 4:1 (1995), pp. 73-82.
- *El enigma de la representación* (Madrid: Síntesis, 1999).
- LOEB, L. E., "The Naturalisms of Hume and Reid", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 81:2 (2007), pp. 65-92.
- LYONS, J., "Testimony, Induction and Folk Psychology", *Australasian Journal of Philosophy* 75:2 (1997), pp. 163-178.
- MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988).
- *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (London: Duckworth, 1990).
- "Hume, Testimony to Miracles, the Order of Nature, and Jansenism", en *Faith, Scepticism and Personal Identity: a Festschrift for Terence Penelhum*, eds. J. J. MacIntosh y H. A. Meynell (Calgary: University of Calgary Press, 1994), pp. 83-99.
- *Dependent Rational Animals* (London: Duckworth, 1999).
- *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2009).
- MACKIE, J. L., "The Possibility of Innate Knowledge", *Proceedings of the Aristotelian Society* 70 (1969/70), pp. 245-257.

- MCKINNON, R., *The Norms of Assertion: Truth, Lies, and Warrant* (Houndmills: Palgrave MacMillan, 2015).
- MCKITRICK, J., "Reid's Foundation for the Primary/Secondary Quality Distinction", *The Philosophical Quarterly* 52:209 (2002), pp. 478-494.
- MCMAYLER, B., *Testimony, Trust and Authority* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
- MEEKER, K., reseña de F. Wilson, *The External World and Our Knowledge of It: Hume's Critical Realism, an Exposition and Defence* (Toronto: University of Toronto Press, 2008), en *Notre Dame Philosophical Reviews*, 10 de septiembre de 2009, <http://ndpr.nd.edu/news/24154-the-external-world-and-our-knowledge-of-it-hume-s-critical-realism-an-exposition-and-defence/>.
- MILL, J. S., "Three Essays on Religion", en *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X - Essays on Ethics, Religion, and Society*, ed. J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press y London: Routledge and Kegan Paul, 1985), pp. 369-489.
- MILLICAN, P., "Hume's 'Scepticism' About Induction", en *The Continuum Companion to Hume*, eds. A. Bailey y D. O'Brien (London: Continuum, 2012), pp. 57-103.
- MORAN, R., "Getting Told and Being Believed", en *The Epistemology of Testimony*, eds. J. Lackey y E. Sosa (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 272-306.
- MORRIS, W. E., "Belief, Probability, Normativity", en *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, ed. S. Traiger (Oxford: Blackwell, 2006), pp. 77-94.
- MUMFORD, S. y ANJUM R. J., "Dispositional Modality", en *Lebenswelt und Wissenschaft: Deutsches Jahrbuch für Philosophie 2*, ed. C. F. Gethmann (Hamburgo: Meiner Verlag, 2011), pp. 380-394.
- NICHOLS, R., *Thomas Reid's Theory of Perception* (Oxford: Clarendon Press, 2007).
- NUBIOLA, J., "Charles S. Peirce y Richard Rorty: Pragmatismos y razonabilidad", en *Al hilo del pragmatismo*, eds. J. Seoane y S. Vega (Madrid: Biblioteca Nueva, 2012), pp. 153-169.
- ORIGGI, G., "Is Trust an Epistemological Notion?", *Episteme* 1:1 (2004), pp. 61-72.

- OWENS, D., "Testimony and Assertion", *Philosophical Studies* 130:1 (2006), pp. 105-129.
- PEIRCE, C. S., *Collected Papers*, eds. C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958).
- "The Proper Treatment of Hypotheses: a Preliminary Chapter, toward an Examination of Hume's Argument against Miracles, in its Logic and in its History", Ms 692, <http://www.unav.es/gep/MSCSPeirce.html>.
- PITSON, T., "George Campbell's Critique of Hume on Testimony", *The Journal of Scottish Philosophy* 4:1 (2006), pp. 1-15.
- PLANTINGA, A., *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- POWELL, L., "Thomas Reid on Signs and Language", *Philosophy Compass* 12:3 (2017), e12409.
- PREMACK, D. G. y WOODRUFF, G., "Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?", *Behavioral and Brain Sciences* 1:4 (1978), pp. 515-526.
- PRICE, H. H., *Belief* (London: George Allen & Unwin, 1969).
- PRITCHARD, D. y RICHMOND, A., "Hume on Miracles", en *The Continuum Companion to Hume*, eds. A. Bailey y D. O'Brien (London: Continuum, 2012), pp. 227-245.
- PRYOR, J., "The Skeptic and the Dogmatist", *Noûs* 34:4 (2000), pp. 517-549.
- PUTNAM, H., *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
- Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- The Threefold Cord: Mind, Body, and World* (New York: Columbia University Press, 1999).
- QUILTY-DUNN, J., "Was Reid a Direct Realist?", *British Journal for the History of Philosophy* 21:2 (2013), pp. 302-323.
- QUINE, W. V. O. y ULLIAN, J. S., *The Web of Belief*, 2ª ed. (New York: Random House, 1978).

- READ, R., Y RICHMAN, K. A. (eds.), *The New Hume Debate* (London: Routledge, 2000).
- ROSS, A., “Why Do We Believe What We Are Told?”, *Ratio* 28:1 (1986), pp. 69-88.
- RYSIEW, P., “Reid and Epistemic Naturalism”, en *The Philosophy of Thomas Reid. A Collection of Essays*, eds. J. Haldane y S. Read (Oxford: Blackwell, 2003), pp. 24-43.
- “Reid’s First Principle #7”, *Canadian Journal of Philosophy* 41:S1 (2014), pp. 167-182.
- SCHMITT, F. F., “Justification, Sociality, and Autonomy”, *Synthese* 73:1 (1987), pp. 43-85.
- *Knowledge and Belief* (London: Routledge, 1992).
- “Testimonial Justification: the Parity Argument”, *Studies in History and Philosophy of Science* 33 (2002), p. 385-406.
- SCHUHMAN, K. y SMITH, B., “Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid”, *History of Philosophy Quarterly* 7:1 (1990), pp. 47-66.
- SEARLE, J. R., *Actos de habla: un ensayo de filosofía del lenguaje*, 6ª ed., trad. Luis M. Valdés Villanueva (Madrid: Cátedra, 2007).
- *Making the Social World: the Structure of Human Civilization* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- SELLARS, W., “Empiricism and the Philosophy of Mind”, en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume I*, eds. H. Feigl y M. Scriven (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956), pp. 253-329.
- SEOANE, J., “Ilustración escocesa, sociedad civil y la Europa que podemos soñar”, *Pensamiento* 63:237 (2007), pp. 397-412.
- SHIEBER, J., “Reid on Cartesianism With Regard to Testimony: A Non-Reductionist Reappraisal”, *Reid Studies* 2:2 (1999), pp. 59-69.
- SOSA, E., “Testimony and Coherence”, en *Knowing from Words*, eds. A. Chakrabarti y B. K. Matilal (Dordrecht: Kluwer, 1994), pp. 51-58.

- *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Volume II (Oxford: Oxford University Press, 2009).
- STEVENSON, L., “Why Believe What People Say?”, *Synthese* 94:3 (1993), pp. 429-451.
- STEWART, M. A., *The Kirk and the Infidel* (Lancaster: Lancaster University Press, 1994).
- “Religion and Rational Theology”, en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. A. Broadie (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 31-59.
- “Rational Religion and Common Sense”, en *Thomas Reid: Context, Influence, Significance*, ed. J. Houston (Edinburgh: Dunedin, 2004), pp. 123-159.
- STRAWSON, G., “What’s So Good About Reid”, *London Review of Books* 12:4 (1990), pp. 14-15.
- STRAWSON, P. F., “Knowing from Words”, en *Knowing from Words*, eds. A. Chakrabarti y B. K. Matilal (Dordrecht: Kluwer, 1994), pp. 23-27.
- *Logico-Linguistic Papers*, 2ª ed. (Aldershot: Ashgate, 2004).
- SWINBURNE, R., *Epistemic Justification* (Oxford: Clarendon Press, 2001).
- *The Existence of God*, 2ª ed. rev. (Oxford: Clarendon Press, 2004).
- TODD, D. D., comentario a G. Strawson “What’s So Good About Reid”, *London Review of Books* 12:7 (1990),  
<https://www.lrb.co.uk/v12/n07/letters>.
- TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*,  
<http://www.corpusthomicum.org/can1.html>.
- TOMMASELLO, M., *Origins of Human Communication* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008).
- TOMMASELLO, M. y RAKOCZY, H., “What Makes Human Cognition Unique? From Individual to Shared to Collective Intentionality”, *Mind & Language* 18:2 (2003), pp. 121-147.

- TRAIGER, S., "Humean Testimony", *Pacific Philosophical Quarterly* 74:2 (1993), pp. 135-149.
- "Experience and Testimony in Hume's Philosophy", *Episteme* 7:1 (2010), pp. 42-57.
- TURCO, L., "Moral Sense and the Foundations of Morals", en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. A. Broadie (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 136-156.
- TWEYMAN, S. (ed.), *Hume on Miracles*, (Bristol: Thoemmes, 1996).
- VAN CLEVE, J., "Reid on the First Principles of Contingent Truths", *Reid Studies* 3:1 (1999), pp. 3-30.
- "Thomas Reid's Geometry of Visibles", *Philosophical Review* 111:2 (2002), pp. 373-416.
- "Lehrer, Reid and the First of All Principles", en *The Epistemology of Keith Lehrer*, ed. E. J. Olsson (Dordrecht: Kluwer, 2003), pp. 155-172.
- "Reid's Theory of Perception", en *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, eds. T. Cuneo y R. van Woudenberg (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 101-133.
- "Reid on the Credit of Human Testimony", en *The Epistemology of Testimony*, eds. J. Lackey y E. Sosa (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 50-74.
- "Reid's Response to the Skeptic", en *The Oxford Handbook of Skepticism*, ed. J. Greco (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 286-309.
- Problems from Reid* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- VAN WOUDEBERG, R., "Thomas Reid Between Externalism and Internalism", *Journal of the History of Philosophy* 51:1 (2013), pp. 75-92.
- VERNIER, P., "Thomas Reid on the Foundations of Knowledge", en *Thomas Reid: Critical Interpretations*, eds. S. Barker y T. L. Beauchamp (Philadelphia: Temple University Philosophical Monographs, 1976), pp. 14-24.
- VIGO, A. G., "La noción de principio desde el punto de vista filosófico. Algunas reflexiones sistemáticas", *Cuadernos del Sur – Filosofía* 29 (2000) pp. 97-13.

- WEBB, M. O., "Why I Know About as Much as You: A Reply to Hardwig", *The Journal of Philosophy* 90:5 (1993), pp. 260-270.
- WEILER GUR ARYE, A., "Reid's Principle of Credulity as a Principle of Charity", *The Journal of Scottish Philosophy* 14:1 (2016), pp. 69-83.
- WEINER, M., "Norms of Assertion", *Philosophy Compass* 2:2 (2007), pp. 187-195.
- WELBOURNE, M., "The Community of Knowledge", *The Philosophical Quarterly* 31:125 (1981), p. 302-314.
- "Is Hume Really a Reductivist?", *Studies in History and Philosophy of Science* 33:2 (2002), pp. 407-423.
- WILLIAMS, B., *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton: Princeton University Press, 2002).
- WILSON, F., *The External World and our Knowledge of It: Hume's Critical Realism, an Exposition and a Defence* (Toronto: University of Toronto Press, 2008).
- "Hume and the Role of Testimony in Knowledge", *Episteme* 7:1 (2010), pp. 58-78.
- WINCH, P., "The Notion of 'Suggestion' In Thomas Reid's Theory of Perception", *The Philosophical Quarterly* 3:13 (1953), pp. 327-341.
- WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, trans. A. García Suárez y U. Moulines (Barcelona: Crítica, 1988).
- *The Blue and Brown Books (Preliminary Studies for the Philosophical Investigations)*, 2<sup>a</sup> ed., (Oxford: Blackwell, 1969).
- WOLTERSTORFF, N., "Thomas Reid's Account of the Objectivated Character of Perception", *Reid Studies*, 4:1 (2000), pp. 3-15.
- "Reid on Common Sense with Wittgenstein Assistance", *American Catholic Philosophical Quarterly* 74:3, pp. 491-517.
- *Thomas Reid and the Story of Epistemology* (Cambridge: Cambridge University press, 2001).



- “Reid on Common Sense”, en *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, eds. T. Cuneo y R. van Woudenberg (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 77-100.
- “A Psychological Model of the Person That is Biblically Faithful”, en *Educating for Shalom: Essays in Christian Higher Education*, eds. C. W. Joldersma y G. G. Stronks (Gran Rapids: Eerdmans, 2004), pp. 59-62.
- Practices of Belief. Selected Essays*, Volume 2, ed. T. Cuneo (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- WOOD, P., “Science in the Scottish Enlightenment”, en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. A. Broadie (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 94-116
- WRIGHT, S., “Hume on Testimony: A Virtue-Theoretic Defense”, *History of Philosophy Quarterly* 28:3 (2011), pp. 247-265.
- ZAGZEBSKI, L., “Religious Knowledge and the Virtues of the Mind”, en *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. L. Zagzebski (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), pp. 199-225.
- On Epistemology* (Belmont: Wadsworth, 2009).
- Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2012).