

# Las virtudes epistémicas y las morales

## Implicaciones para la epistemología y la ética en Hostos

*Eduardo Suárez Silverio*

### RESUMEN

En este trabajo, se examinan las objeciones principales que han caracterizado la epistemología filosófica en las pasadas décadas y que dan lugar a la controversia entre los internalistas y los externalistas. Mientras que los primeros exigen que el conocedor sea capaz de justificar sus creencias para que se consideren conocimiento, los externalistas recaen en la confiabilidad de las facultades y procesos mediante los cuales llegamos a conocer. Las virtudes epistémicas o intelectuales, que se remontan a Aristóteles, han entrado en el foco del debate. Algunos pensadores (los separatistas) opinan que podemos emplear dichas virtudes sin que esto implique que la epistemología pasa a ser parte de la ética. En cambio, otros (los integracionistas) consideran que estas deben ser vistas como una extensión de las virtudes morales. Esto significa que la epistemología pasa a ser parte de la ética. Se examina la filosofía de Hostos a la luz de estas controversias y se concluye que su posición es integracionista.

**Palabras clave:** confiabilismo, epistemología, Hostos, internalismo

### ABSTRACT

This paper examines the main objections that have plagued traditional epistemology, and have engendered the debate between the internalists and the externalists. While the first demand that the knower justify his or her beliefs in order to count them as knowledge, the latter fall back on the reliability of the faculties and processes which lead to knowing. The epistemic or intellectual virtues, which originate in Aristotle, have entered the core of the debate. Some philosophers (the separatists) believe that we can rely on these virtues without the implication that epistemology is based on ethics. The integrationists, on the other hand, believe that the epistemic virtues should be seen as an

extension of moral virtues. This means that epistemology is based on ethics. Hostos's philosophy is examined according to this controversy, and the conclusion is that his position is integrationist.

**Keywords:** epistemology, Hostos, internalism, reliabilism

I

Este ensayo se divide en dos partes. La primera presenta los giros que ha tomado la epistemología filosófica en las últimas décadas. Se asume que el lector no domina este asunto y, por ende, se procede a explicar los conceptos básicos de la epistemología. Se acentuará las diferencias entre las posiciones internalistas y externalistas. Los primeros, quienes representan la tradición, asumen que la persona que conoce tiene que estar en posesión de las razones que justifican su aseveración. En cambio, para los externalistas, “el agente cognoscitivo no tiene por qué ser consciente de las características peculiares que justifican su creencia” (Moros & Umbers, 2003, p. 656). Estos recaen más en la solidez de las facultades cognoscitivas o de autoridades externas que validan la afirmación.

Posteriormente, el ensayo se enfoca en el tema de las virtudes epistémicas que han emergido como una manera de superar este conflicto entre los internalistas y los externalistas enfocándonos en el agente que conoce. Una vez se explica los asuntos principales asociados a las virtudes epistémicas, se pasa a examinar las implicaciones de emplearlas, con el fin de rescatar y resolver algunos de los problemas que han surgido en la epistemología y cómo esto afecta la relación de dicha rama de la filosofía con la ética. Veremos, al menos, dos sistemas de posiciones contrarias que tienen implicaciones para la relación entre ambas. En primer lugar, se encuentra el conflicto entre el confiabilismo de facultad y el ‘responsabilismo’ epistémico (*epistemic responsibilism*). El primero sostiene que no somos directamente responsables por el conocimiento que aceptamos, pues este proceso recae directamente en las facultades cognoscitivas. Aquí se incluyen: la intuición, la percepción, la memoria y la conceptualización. En cambio, el segundo argumenta que el conocer es más inmanente al agente que transitivo: conocer no es algo que nos sucede, sino un proceso sobre el cual ejercemos control. Esto implica que somos responsables sobre las creencias que aceptamos a base de las virtudes y los vicios intelectuales que hemos desarrollado en el pasado. “La epistemología, entonces, no se (o no se debe) preocupa(r) meramente por la tasación desordenada de

las creencias individuales sino con qué tipo de persona somos y nos estamos convirtiendo” (Wood, 1998, p. 26, t.d.a.<sup>1</sup>). En segundo lugar, se encuentra la pugna entre los *integracionistas*, que asumiendo una posición más cercana a la de Aristóteles, alegan que la epistemología se fundamenta, en última instancia, sobre la ética. Para estos, las virtudes intelectuales (o epistémicas) están cercanamente ligadas a las morales. Por otra parte, se examinará la posición *separatista*, que mantiene que el uso de las virtudes epistémicas para resolver unas deficiencias inherentes a la epistemología tradicional no implica necesariamente la integración de esta rama a la ética.

La segunda parte del ensayo tiene como objetivo la aplicación de estos asuntos cognoscitivos. Específicamente, se examinará la epistemología en Hostos y su posible relación con su ética. Como veremos, la búsqueda de la verdad y el conocimiento, como objetivos inherentes a la condición humana, son elementos importantes en su filosofía. Contrario a lo que es más común en la época actual, cuando se asume un relativismo ético en el que los juicios morales son proyecciones sociales (relativismo cultural) o del individuo (subjetivismo), Hostos nos presenta un realismo sólido que involucra tanto el plano físico como el moral. En este último ámbito, el individuo no construye, sino descubre unos elementos éticos intelectuales “que afectan nuestra conciencia y nuestra razón, sin absolutamente afectar nuestros sentidos y nuestra sensibilidad fisiológica” (Hostos, 2000, p. 91). Se ha planteado, como parte de las virtudes epistémicas, que tiene que existir una motivación en el agente que conoce por llegar a la verdad. En Hostos tal motivación está ligada a una explicación teleológica: la búsqueda de la verdad y del conocimiento es parte del proyecto primario de los seres humanos, que consiste en realizar los fines inherentes a la vida. Por consiguiente, la verdad adquiere valor como un fin intrínseco: es la verdad por la verdad. Aquí habrá de contrastarse la doctrina hostosiana sobre la verdad con la de Charles Sanders Peirce y William James, quienes presentan unas concepciones distintas. Por último, se examinarán los deberes morales en Hostos y su relación con la epistemología. ¿Se puede concluir que la epistemología en Hostos se fundamenta sobre su ética?

## II

En las últimas dos décadas, la epistemología filosófica ha sufrido una transformación que contrasta significativamente con la época anterior. Según el esquema epistemológico tradicional, que se remonta a *Teeteto* de Platón, el conocimiento se ha definido como *una creencia*

*verdadera justificada* (cvj): “el conocimiento es una creencia verdadera a la que se añade una explicación (logos)” (Moros & Umbers, 2003, p. 634). De acuerdo a este enfoque, alcanzamos el conocimiento solo cuando lo que se afirma es verdadero y el agente es capaz de validarlo mediante razones. Por ejemplo, una persona que conoce que *los metales se contraen cuando se enfrían*, no solo tiene que afirmar esta verdad, sino que tiene que poder explicar cómo las moléculas se desaceleran, lo cual conduce a la reducción del metal.

Según este modelo clásico del conocimiento, el agente debe poseer las razones que validan la veracidad de lo que se afirma. Mediante un proceso introspectivo, el individuo debe ser capaz de acceder a estas razones. Esto es lo que se conoce como la variación internalista epistemológica. “Para los internalistas, la primera meta epistémica es la validación de nuestros juicios empleando solo recursos accesibles mediante la reflexión” (Pritchard, 2005, p. 229, t.d.a.). Por otra parte, si lo que la persona afirma resulta ser cierto, pero ella no puede justificarlo, se concluye que solo posee una creencia verdadera (*doxa*) en vez de conocimiento (*episteme*).

Esta concepción tradicional del conocimiento como *creencia verdadera justificada* ha confrontado objeciones que la han llevado a una crisis. En primer lugar, se presenta el espectro del escepticismo, con la probabilidad de que estamos errados. Rene Descartes, quien constituye una figura original y central a la tradición epistemológica internalista, asume, de manera optimista, que, mediante un proceso de introspección reflexiva, podemos llegar a la justificación de las verdades. Pero, ¿cómo podemos garantizar que a lo que tenemos acceso internamente constituye conocimiento? Después de tantos siglos, en que diversos filósofos han presentado refutaciones a las suposiciones de los pensadores anteriores, hemos aprendido a asumir una posición mucho más cautelosa:

Lo que hallamos inaceptable en Descartes es su optimismo. Creemos que es ingenuo. Ya no pensamos que, mediante la dirección de nuestros recursos, podemos estar seguros de su veracidad. Estar suficientemente reflexivos y suficientemente cautelosos no garantiza que habremos de evitar el error. Ni siquiera es una garantía de confiabilidad. (Foley, 2000, p.183, t.d.a.)

Contrario al final del siglo 17, nuestra era actual se caracteriza por la introspección. La psiquiatría y la psicología, mediante diversos procesos

terapéuticos, nos han llevado a examinar lo más profundo de nuestra interioridad. En la educación, llevamos décadas hablando de reflexión y pensamiento crítico. Nos hemos enfocado en examinar nuestras creencias y sentimientos. Ante esta realidad, el supuesto optimista de que una vez examinemos internamente nuestro ser, habremos de hallar las contestaciones a nuestras dudas es altamente cuestionable.

En segundo lugar, la versión internalista parece ser muy exclusiva, pues presupone que solo conocen los adultos con cierto grado de escolarización que son capaces de acceder y nombrar las razones que validan lo que se asevera como conocimiento. Esto parece ser contraintuitivo pues viola la creencia generalizada que las personas no instruidas, los niños e, inclusive, los animales conocen. Por ejemplo, yo afirmo que mi perro *sabe* cómo regresar a mi casa. No importa en dónde se deje dentro de la comunidad, él vuelve a su hogar. Por otro lado, mi perro es incapaz de explicar cómo logra su proeza: no hay introspección ni lenguaje que comunique. Esto presenta una dificultad a la luz del requisito internalista del conocimiento. ¿Qué hacemos con todos aquellos casos en que el niño, el animal y la persona no instruida demuestran operacionalmente saber, aunque son incapaces de satisfacer el prerrequisito de la justificación verbal? ¿Negamos que posean conocimiento? Hacerlo implica limitarnos a una definición muy restrictiva del conocimiento. Después de todo, “los niños pequeños y, seguramente, los animales, piensa Goldman, poseen algún tipo de conocimiento, aunque sean absolutamente incapaces de justificar sus ‘creencias’ mediante la introspección y la reflexión” (Moros & Umbers, 2003, p. 656).

En tercer lugar, se halla un problema *interno* a esta definición del conocimiento: el de la suerte epistémica. Existen instancias en la que una persona puede satisfacer los requisitos del conocimiento como creencia verdadera justificada (*cvj*) sin que se pueda decir propiamente que se conoce. En otras palabras, lo que asevera el individuo es verdadero, lo cree y tiene razones para afirmarlo, pero aun así es cuestionable que tenga conocimiento. El problema se debe a que se han dado unas variables de suerte que validan su aseveración. Consideremos el siguiente ejemplo. Le pregunto a María qué hora es, y ella, mirando su reloj, me indica la hora correcta: las 10:40 AM. A primera instancia, se puede afirmar que ella *sabe* qué hora es. Después de todo, la ha indicado correctamente y parece estar justificada en lo que alega. La dificultad radica en que María desconoce que su reloj ha dejado de funcionar exactamente hace doce horas: a las 10:40 PM. Por un lado,

está afirmando algo que es cierto (es la 10:40 AM), está justificada en lo que afirma (al verificar la hora de su reloj) y, por último, cree en lo que afirma. Así se resume la definición clásica del conocimiento como una creencia verdadera justificada.

Por otra parte, lo que ella afirma como conocimiento se debe a la variable de la suerte: al hecho de que su reloj dejó de funcionar hace exactamente doce horas. Si hubiese sido distinto, lo cual es muy probable que hubiese pasado, María estaría afirmando una creencia falsa y no tendría conocimiento. Parecería, por ende, que su conocimiento descansa sobre el factor de la suerte. Esto va en contra de los postulados de la versión internalista del conocimiento ya que, en este tipo de circunstancia que involucra la suerte, “la verdad de la creencia del agente no se debe al agente, sino a algún factor externo a él” (Pritchard, 2008, p. 69, t.d.a.).

¿Es aceptable la suerte epistémica para validar el conocimiento? Si este fuera el caso, tendríamos que aceptar que el estudiante, que ha adivinado en un examen de cierto o falso, y acertado, conoce. Por ejemplo, si este marca el ítem 7 como cierto, y lo acierta, desconociendo su veracidad y simplemente basado en que ya hay demasiados falsos en las otras alternativas, habría que concluir que *sabe que el ítem 7 es verdadero*. ¿Es esto aceptable? Por el contrario, es contraintuitivo alegar que tener conocimientos se puede basar en factores que dependen de la suerte. “Tener conocimiento es como dar en el blanco mediante destreza en vez de la suerte” (Pritchard, 2008, p. 68, t.d.a.). En principio, si admitiéramos, como conocimiento, aseveraciones que se fundamentan en la contingencia de la suerte, tendríamos que aceptar, por ejemplo, que un individuo que está convencido que habrá de salir tal número en la lotería, lo juega y gana, *sabía* que iba a ser premiado. La suerte se explica a base de una diversidad de posibilidades de que se dé la situación afirmada:

La verdad de una creencia es afortunada si esa creencia es verdadera en el mundo actual, pero falsa en una amplia gama de posibles mundos en los que las condiciones iniciales para la formación de la creencia son las mismas que en el mundo actual (Pritchard, 2008, p. 71, t.d.a.)

Ante estos retos, han emergido dudas sobre este requisito inherente al internalismo de acceder y testificar las razones que validan una aseveración para alegar que hay conocimiento. La posición externalista niega que, para que se pueda afirmar que existe el conocimiento

(*cvj*), el individuo tiene que ser capaz de recitar las razones que justifican la aseveración. Para el externalismo, los medios y las facultades, mediante los cuales el agente llega a sus conclusiones, son pertinentes para determinar si existe el conocimiento. Además, el externalismo evita la nomenclatura mentalista dualista (como *acceder* introspectivamente a nuestras razones) que caracteriza el internalismo y que tiende a entrar en conflicto con las ciencias naturales. “Los externalistas, por otra parte, tienden a enfatizar conceptos naturales como causalidad, confiabilidad y rastrear porque se colocan mejor para una visión naturalista de la filosofía de la mente” (Goldman, 2008, párr. 1, t.d.a.). De esta manera, en la actualidad, la epistemología se caracteriza por el desacuerdo entre las posturas internalista y externalista:

Los internalistas, sobre la justificación, exigen que los factores necesarios para ella estén cognitivamente accesibles e internos al creyente, mientras que los externalistas lo niegan y mantienen que el creyente no debe ser consciente de la característica o características que justifican su creencia. (Zagzebski, 1996, p. 4, t.d.a.)

El péndulo histórico parece inclinarse a favor del externalismo. El problema emerge debido a que la posición internalista (que, como hemos visto, requiere de un proceso reflexivo mediante el cual el individuo sea capaz de justificar lo que afirma) parece ser demasiado restrictiva para nuestra condición cultural actual. El internalismo tuvo su razón de ser en unas eras históricas en que los conocimientos que poseía nuestra civilización eran limitados y estaban contenidos. Por otra parte, vivimos en una época que se caracteriza por la explosión de la información. Dentro de esta condición, el internalismo luce muy restringido. Por ejemplo, queremos decir que muchas personas saben que la Tierra se está calentando, aunque la gran mayoría sería incapaz de explicar satisfactoriamente las causas de este fenómeno.

Son pocos los individuos que pueden narrar cómo el dióxido de carbono y el metano atrapan el calor en nuestra atmósfera. Igualmente, asumimos que sabemos que fumar está vinculado al cáncer, pero no somos capaces de ofrecer explicaciones que evidencien causalmente cómo el tabaco produce el tumor. Posiblemente, solo algunos doctores en medicina y algunos investigadores de la salud pueden apelar a las investigaciones específicas que han establecido la relación causal entre el tabaco y el cáncer. Por lo tanto, esto nos lleva a una disyuntiva con relación a nuestras presuposiciones epistémicas: ¿negamos que los

que no somos especialistas en estos temas tenemos conocimiento (*cvj*) y solo poseemos unas creencias verdaderas (*cv*), como pretenden los internalistas, o, por otro lado, flexibilizamos el requisito de justificación para hacer el conocimiento más inclusivo?

Los confiabilistas (como un tipo de externalista) han optado por esta última opción. “El confiabilismo es un tipo de acercamiento general hacia la epistemología que enfatiza el aspecto conducente a la verdad de un proceso o método en la formación de creencias u otro factor epistemológico pertinente” (Goldman, 2008, párr. 1, t.d.a.). En vez de exigir que el agente posea las razones que validan la creencia verdadera que se afirma como conocimiento (como pretende el internalismo), el confiabilismo se concentra en la confiabilidad del proceso o las facultades mediante las cuales este se genera. Pero, de ninguna manera, se debe concluir que la confiabilidad implica certeza. Por el contrario, hablamos de elementos cuantitativos que apuntan a un alto grado de éxito. Por consiguiente, “el ser confiable debe ser pensado como ‘normalmente’ o ‘más a menudo’ exhibiendo casos favorables, o como que existe una ‘alta proporción’ de casos favorables, o como que ‘la mayoría’ de los casos son favorables” (Alston, 2000, p. 355, t.d.a.).

Consideremos el ejemplo de nuestra computadora que deja de funcionar. Como no sabemos cómo arreglarla, la llevamos a un técnico que se especializa en repararlas. Una vez este detecta el problema, procede a cambiar la pieza defectuosa y muy pronto la computadora funciona adecuadamente. Desde la perspectiva internalista, para determinar si él sabe arreglarlas, sería necesario que sea capaz de explicar los aspectos teóricos de la física y la electricidad pertinentes al arreglo. Si sólo se limita a señalarme la pieza que no funcionaba y explicar que procedió a cambiarla, su versión podría ser insuficiente para establecer que conoce. Se pueden plantear dos puntos a favor del internalismo. En primer lugar, limitarse a hablar de cambiar piezas no es una explicación suficientemente sofisticada. En segundo lugar, emerge la variable de la suerte. Mediante la explicación teórica, se minimiza la posibilidad de que, al cambiar la pieza ante una mera sospecha, la computadora comenzó a funcionar bien.

Por otra parte, se podría argumentar que la versión internalista contiene el sesgo tradicional que asocia las clases altas, que tienden a estar más escolarizadas, con el conocimiento o el saber qué. En general, las clases sociales más bajas, que se asocian al hacer o las destrezas, no poseen conocimientos teóricos, sino sólo el saber cómo. Por ejemplo, si, en el ejemplo anterior, contrastamos el ingeniero de computación



con el técnico de computadoras, tendríamos que concluir, según el criterio internalistas, que el último no posee conocimientos, sino solo unas habilidades manuales. El primero estudió en la universidad, en la que se valora que el estudiante tenga acceso a las explicaciones teóricas de lo que estudia, mientras que el técnico se preparó en un instituto en el que se enfatiza el hacer y arreglar los equipos que no funcionan.

Desde la perspectiva externalista, en cambio, se puede afirmar que el técnico sí sabe. Este se basa en las técnicas que han funcionado, intuiciones y el cúmulo de memorias adquiridas en su adiestramiento para arreglar la computadora. Por lo tanto, su conocimiento descansa en unas facultades y procedimientos que son efectivamente probados a diario en su empleo. Por otra parte, si tuviese que tomar un examen escrito sobre las computadoras y lo fracasa, aunque sea muy exitoso en arreglarlas, ¿diríamos que sabe arreglar computadoras? La contestación es que sí. “La justificación es, por tanto, una cuestión de hechos objetivos más que de evidencia reconocida personalmente” (Moros & Umbers, 2003, p. 675).

Como hemos visto, vivimos en un momento histórico que se caracteriza por la explosión de conocimientos que se transmiten en nuestras sociedades. Parecería un tanto anacrónico que siguiésemos exigiendo, según la perspectiva internalista, que conocer necesariamente implica que el agente sea capaz de validar mediante razones todo lo que afirma. Después de todo, gran parte de lo que se acepta como conocimiento se debe a que autoridades pertinentes al tema así lo han estipulado. Por lo tanto, en esta época, parecería que es más importante que la persona que conoce sea capaz de discriminar entre fuentes válidas que justifican lo que se afirma como conocimiento versus aquellas que no son lícitas. Cuando navegamos en la Internet, por ejemplo, es importante que podamos discriminar entre páginas e información que debiesen ser aceptadas, dado las credenciales y la autoridad en que se fundamentan, y aquello que tendría que ser cuestionado por la debilidad de su fuente. De ser este el caso, implicaría que somos capaces de conocer fuera de la versión internalista y su exigencia de validar lo que afirmamos conocer con razones pertinentes.

Quizás donde el internalismo es el modelo que debe reinar es, sobre todo, en los niveles elementales e intermedios en la enseñanza formal. Aquí, se espera que los estudiantes desarrollen la destreza de justificar, obligándolos a validar con razones lo que afirman como cierto. En primer lugar, la capacidad de justificar nuestras creencias está asociada al desarrollo de las destrezas del pensamiento crítico.

Con este fin, sí se considera una buena política educativa que ellos aprendan inicialmente a justificar sus creencias para cuando sea necesario hacerlo. Platón, en *El menón (o De la virtud)*, estableció una distinción importante entre poseer creencias verdaderas y tener conocimiento (como creencias verdaderas justificadas). En términos prácticos no hay mucha diferencia entre ambas. Pero cuando se pasa a un nivel reflexivo teórico, provocado por la duda, el conocimiento es más ventajoso. Comparando las creencias verdaderas con estatuas sin base (o justificación) y el conocimiento con estatuas fundamentadas sobre piedra, Platón argumenta que:

Si tienes una de tus obras sin atar, no vale mucho: se te escapa como un esclavo fugitivo. Pero un espécimen atado es muy valioso, pues son creaciones magníficas... Las opiniones verdaderas son una buena cosa y sirven de diversos modos mientras se queden en su lugar, pero no durarán mucho tiempo. Se escapan de la mente del hombre. No valen mucho hasta que los ates otorgándoles las razones. (Plato, 1961, 97e1- 98, t.d.a.)

En segundo lugar, es deseable la internalización de reglas que, en el futuro, podemos aplicar cuando tengamos dudas. Por ejemplo, se espera que los estudiantes sean capaces de explicar, en la clase de gramática, porqué la palabra *inútilmente* lleva acento. En esta instancia es necesario que afirmen que, si un adjetivo ya lleva acento (inútil) antes de que se convierta en adverbio y se le añade *-mente*, se acentuará como adverbio. En el futuro, se espera que la internalización de esa regla los lleve a acentuar *mecánicamente*, *cándidamente* y *fácilmente*.

Pero el confiabilismo no solo se centra en las autoridades externas como fuentes de conocimiento, sino que también se enfoca en las facultades y cualidades epistémicas del agente que conoce. En otras palabras, “la seguridad epistémica de una persona puede ser garantizada por factores que están más allá de su alcance, tal como el hecho que sus creencias se basan en testimonio confiable de un experto o de facultades cognitivas confiables” (Pritchard, 2005, p. 231, t.d.a.). Centrándonos en la segunda alternativa, existen personas que poseen unos elementos epistémicos que parecen validar lo que se expresa como conocimiento. Al intentar determinar si estas conocen, se evalúan las facultades y cualidades que el agente (que dice conocer) posee.

Esto ha llevado a un nuevo interés en las virtudes intelectuales originalmente expuestas por Aristóteles en su ética. Parecidas a las virtudes morales, estas se caracterizan por ser disposiciones dirigidas a

conocer la verdad. Se dividen en facultades que tienen que ver con (1) lo que no podemos alterar y (2) con los asuntos que sí podemos cambiar, o alterar. Las primeras incluyen la intuición, el conocimiento científico y la sabiduría; la segunda, las destrezas (o artes) y la sabiduría práctica, la cual es importante por ser “la única en que los aspectos racional y emotivos coinciden” (Hutchinson, 1995, p. 206, t.d.a.). Específicamente, “las virtudes intelectuales, como la sensibilidad interpretativa, la prudencia y la estudiosidad, son hábitos de personas como *pensadores*, que nos permite vivir excelentes vidas intelectuales —vidas cuyos fines incluye el conocimiento y la comprensión” (Wood, 1998, p. 43, t.d.a.). En cambio, hay personas que desarrollan vicios intelectuales, como la deshonestidad, la intolerancia, la impulsividad y la impaciencia, que dificultan nuestro crecimiento intelectual y minan nuestros estados epistémicos.

Desde la perspectiva del confiabilismo, las virtudes intelectuales —a menudo llamadas *virtudes epistémicas*— que posee un agente son pertinentes al determinar si este conoce. El problema emerge sobre cuán inclusivo debe ser la noción de virtudes epistémicas (un término que prefieren los externalistas, pues el de *virtudes intelectuales* se asocia más con la corriente internalista y aristotélica). Como vimos, dentro de la tradición clásica, las virtudes intelectuales se asocian más con rasgos o cualidades de pensamiento que desarrolla el agente. En cambio, dentro del confiabilismo, existe una tendencia a referirse a las *facultades* o *procesos* cognitivos que, debido a su historial, han resultado triunfalmente en la obtención de la verdad. “Dentro de la corriente de las virtudes epistémicas, el confiabilismo de facultad fusiona las virtudes intelectuales con las *facultades* cognitivas” (Moros & Umbers, 2004, p. 62, t.d.a.). Inclusive, algunos filósofos amplían a tal estado el espectro de las virtudes epistémicas que resulta difícil delinear los límites del concepto. “En ‘La unidad de las virtudes epistémicas’ (Alvin Goodman) describe la virtud epistémica como *cualquier* facultad, poder, competencia, proceso mental o, inclusive, acción que es juzgada valiosa” (Moros & Umbers, 2004, p. 65, t.d.a.).

Este interés en las virtudes intelectuales (epistémicas) nos lleva a conceptualizar su relación con las virtudes morales tradicionales. Tres de sus características centrales son su naturaleza teleológica, la motivación inherente y la responsabilidad. En primer lugar, las acciones en los seres humanos presuponen un fin. “Una acción, como acción, siempre tiene un *telos*. Por supuesto, mis deseos e intenciones están presentes ahora y funcionan como causas eficientes, pero están, de todas mane-

ras, dirigidas al futuro, a ciertos fines en el futuro” (Hauskeller, 2005, p. 70, t.d.a.). Las virtudes morales se dirigen al logro del florecimiento humano asociado a una vida correcta. La persona que obra moralmente se dirige a realizar esta forma de vida. En segundo lugar, las virtudes morales se caracterizan por su naturaleza motivadora: decir que X posee Y virtud implica que se sentirá motivado a ejercer Y en circunstancias pertinentes:

Un acto es un acto de virtud A solo si emerge del componente motivacional de A, es un acto que las personas con la virtud A característicamente hacen en circunstancias, y es exitoso en alcanzar el fin de la virtud A por esos aspectos del acto. (De Paul & Zagzesbski, 2003, Kindle, 372-373)

Por ejemplo, una persona que es valiente y sincera sentirá las inclinaciones internas a comportarse valiente y sinceramente cuando emerjan situaciones apropiadas. En tercer lugar, somos responsables por las virtudes que desarrollamos. Estas no son como nuestra raza y cualidades físicas que heredamos biológicamente y sobre las cuales no tenemos control. Por el contrario, son el producto de nuestras acciones y hábitos desarrollados. Por ende, somos responsables por las virtudes y los vicios que hemos adquirido.

¿Comparten las virtudes epistémicas estas tres cualidades que hallamos en las morales? Con relación a la propiedad teleológica, es evidente que las virtudes epistémicas se dirigen a lograr unas metas cognoscitivas. Las virtudes epistémicas (como rasgos o facultades) están dirigidas a lograr la verdad o el conocimiento (cvj). “Por lo tanto, la verdad es central, mientras que las cualidades positivas, las ‘virtudes’ del conocedor, son solo medios para llegar a ella”. (Miscovic, 2007, p. 240, t.d.a.).

La motivación es un asunto más complejo. Por una parte, por ejemplo, Fairweather (2001) argumenta que las virtudes epistémicas, como se asocian más a la dimensión cognitiva intelectual, carecen de la motivación que tradicionalmente se vincula con la dimensión afectiva. “Desde Hume, hemos localizado ese poder, no en los estados de creencia de la persona, sino en una pasión o deseo. Una pasión, sentimiento, emoción, deseo o estado afectivo por el estilo constituye el poder de un estado motivador” (pp. 1185-1186). A finales del siglo 19, Charles Sanders Peirce presenta una concepción ‘ambientalista’ en la que la motivación epistémica no es inherente al intelecto, sino que explica más a base de la relación del individuo con su mundo. Esta relación a

menudo entra en estados de desequilibrio, lo que implica el abandono de viejas e inservibles creencias a favor de nuevos candidatos. Este proceso no es exclusivamente cognitivo, ya que contiene elementos orgánicos y emotivos que nos llevan a vencer la incomodidad de la duda mediante la fijación de las creencias:

La duda y la creencia tienen así efectos positivos en nosotros, aunque de tipo muy diferente. La creencia no nos hace actuar automáticamente, sino que nos sitúa en condiciones de actuar de determinada manera, dada cierta ocasión. La duda no tiene en lo más mínimo un tal efecto activo, sino que nos estimula a indagar hasta destruirla. Esto nos recuerda la irritación de un nervio y la acción refleja producida por ello; mientras que como análogo de la creencia en el sistema nervioso tenemos que referirnos a las llamadas asociaciones nerviosas —por ejemplo, a aquel hábito de los nervios a consecuencia del cual el aroma de un melocotón hace agua la boca. (Peirce, 2011, párr. 16)

Ya en el siglo veinte, Dewey (2000a) presenta la teoría del inquirir. La motivación epistémica se activa mediante una situación indeterminada que lleva al ser humano al plano reflexivo. Al igual que Peirce, Dewey insiste que este proceso inquisitivo no debe ser autoinfligido. Si partimos de una duda que hemos motivado, posiblemente el problema es falso (pseudoproblema). Los problemas reales no pueden ser inventados por nosotros ya que tenemos que esperar a que lleguen a nosotros. Por ejemplo, existe una diferencia entre comenzar a indagar sobre alternativas a un tumor que revelan los estudios médicos a preocuparnos en vano por una situación inexistente debido a que somos hipocóndricos. El proceso intelectual, mediante el cual se transforma la situación en determinada (con la solución del problema), Dewey lo denomina *inteligencia*. Aquí las virtudes epistémicas aparecen como un método o destreza que llegamos a dominar con la práctica y como aquellas cualidades de carácter que facilitan la evaluación y aplicación de alternativas al problema. Por último, Dewey rechaza el término *verdad*, pues entiende que, como una copia de la realidad, esta se asocia más con un valor intrínseco. Se asume que tenemos una obligación moral de hallar la verdad. Dewey (2000b) propone el término *asertabilidad garantizada*, por acercarse más a su concepción falible y relativista de lo que es la verdad.

Por otra parte, hay algunos filósofos que no están de acuerdo con esta suposición sobre el intelecto, como es el caso de Platón, Kant y Hostos, ya que le atribuyen la fuerza de motivación a la razón. Esta

motivación cognitiva se llama la cualidad de ser curioso, inquisitivo o simplemente ‘ir en búsqueda de la verdad’. Para Platón, la razón contiene su propia fuente de motivación y es capaz de contrarrestar el estímulo que emerge de los apetitos. De forma similar, en el caso de Kant, “tenemos el deber de subordinar cualquier regla motivacional de autoamor a la regla motivacional de tratar de aproximarnos al ideal regulativo *trascendental* de la razón práctica pura” (Dietrickson, 2009, p. 327, t.d.a.). En Hostos, como veremos en más detalle más adelante, la búsqueda de la verdad está ligada a la obligación moral y depende de la voluntad. En estos tres pensadores las virtudes epistémicas, tanto en su carácter de facultad como de cualidades intelectuales, contienen su propia fuerza de motivación. Acorde con esta tradición, Alvin Goldman en la actualidad promueve lo que llama “veracidismo” (‘veritism’): “...intentaré formular un caso a favor de la unidad de las virtudes epistémicas en que el valor cardenal, o motivo subyacente, es algo como la creencia verdadera o adecuada” (Goldman, 2001, Kindle, 515-516). En todas estas instancias, las virtudes epistémicas son capaces de motivarse hacia la verdad.

Por último, llegamos al tema de la responsabilidad. ¿Están sujetas las virtudes epistémicas al elemento de responsabilidad que asociamos a las virtudes morales? En otras palabras, ¿somos responsables por las maneras en que usamos nuestras facultades intelectuales, los rasgos cognitivos que desarrollamos y las conclusiones a las que llegamos y aceptamos? Wood (1998) considera que el mismo tipo de responsabilidad se aplica a ambos tipos de virtudes: “Nadie se convierte en compasivo, paciente o sereno accidentalmente... Más bien, tenemos variados grados de responsabilidad por nuestros rasgos morales e intelectuales en cuanto nuestras decisiones evitan su desarrollo moral o conducen a estos” (p. 50, t.d.a.). De igual manera, Zagzebski (1996) mantiene que somos responsables por nuestros componentes cognitivos:

Algunas de las preguntas más importantes que nos hacemos incluyen: ‘¿De qué debo pensar?’ y ‘¿Qué debo creer?’, tanto como ‘¿Qué debo desear?’ y ‘¿Qué debo hacer?’. Además, criticamos a otros por sus creencias tanto como por sus acciones, y probablemente estamos más inclinados a criticar sus creencias que sus sentimientos y deseos. (p. 5, t.d.a.)

Somos responsables por el estado de nuestras facultades cognitivas, los rasgos intelectuales y las creencias a las que llegamos, pues estos no son procesos que simplemente suceden. Nos ocurren a nosotros y tene-

mos, por lo tanto, control sobre el uso y los hábitos de pensamiento que escogemos fortalecer.

Un problema que confrontan los ‘responsabilistas’ cognitivos es con el conocimiento perceptual. Después de todo, no hay duda que tenemos alguna responsabilidad por controlar nuestros sesgos al interpretar y llegar a conclusiones. Pero, ¿somos igualmente responsables por lo que creemos a base de nuestras percepciones? ¿Tengo control sobre lo que veo, siento y escucho? ¿No son impresiones impuestas sobre nosotros y no están sujetas, por lo tanto, a nuestra voluntad y control? Parecería que no, pues en estas instancias el “acto de conocer pertenece al orden cognitivo y no al orden volitivo de la voluntad o las emociones con las que podrían estar en asociación o a través de la cual se podrían influenciar” (Moros & Umbers, 2004, p. 71, t.d.a.).

Zagzebski (1996) cuestiona el supuesto de que somos responsables por nuestras creencias: “La posición que las creencias son directamente involuntarias es más notablemente representada por David Hume, quien alega que ‘las creencias no dependen de la voluntad’, sino que emergen de ciertas determinadas causas y principios de las cuales no somos amos” (p. 62, t.d.a.). Por el contrario, argumenta que, aún en el caso del conocimiento perceptivo, o de memoria, puede aparecer el elemento de la responsabilidad debido a que estos elementos cognitivos estén sujetos a nuestra voluntad. “Mi posición es que las creencias, como los actos, se ubican en un continuo de grados de voluntariedad, alineados desde bastante a ninguno” (Zagzebski, 1996, p. 66, t.d.a.). Naturalmente, todo depende de cómo se sitúen estas experiencias en el espectro que va desde una mera sensación (en la que no existe voluntariedad y responsabilidad) a la formación de la creencia en que ha emergido una serie de elementos que sí están sujetos a la voluntad y, por consiguiente, a la responsabilidad. Por ejemplo, consideremos la sensación de frío. A primera instancia, es una impresión cruda que simplemente siento y sobre la cual no exhibo control. Nos hallaríamos en el polo del continuo sobre el cual no ejercemos la voluntad y responsabilidad por lo que sentimos. Por otra parte, a medida que se mueven hacia el otro polo, lo que implica que esta sensación está siendo interpretada y conceptualizada, emergen gradualmente elementos de voluntariedad y responsabilidad. La percepción y la memoria no se dan en el vacío. Presuponen un ser humano con unas cualidades (intelectuales y morales) y una historia de vida. Somos responsables por la mayoría de las decisiones y acciones que tomamos, las cuales abonan al carácter intelectual y ético que desarrollamos y que forman

nuestra personalidad. Que yo crea que *nada puedo hacer ante este frío más que resignarme y sufrir* versus *esta sensación es incómoda pero yo la puedo superar y continuar con mi actividad* dependerá de las actitudes e interpretaciones sobre el frío que haya fortalecido en el pasado. Según Zagzebski (1996), el criterio ideal bajo el cual se nos debe medir es a base de las percepciones o memoria que tendría una persona virtuosa:

¿Cómo obra una persona con virtud intelectual con relación a formar creencias basadas en la experiencia sensorial o la memoria? Presumiblemente, es escéptica en torno a sus sentidos *algunas veces*, y *algunas veces* duda de su propia mente, como es el caso cuando está débil y tiene buena evidencia contraria. (pp.279-280, t.d.a.)

Por consiguiente, una persona que ha desarrollado, entre otras virtudes intelectuales, la cautela, la imparcialidad, la atención, la agudeza perceptual y conceptual, y la templanza tendría que percibir y recordar ‘correctamente’. De forma contraria, somos culpables en cuanto nos hemos dejado caer en los correspondientes vicios epistémicos (el impulso, el sesgo, la distracción, la simpleza perceptual y conceptual, y la imprudencia).

Este nuevo interés en las virtudes epistémicas, como elemento indispensable en la epistemología, ha implicado un nuevo giro del *elemento* que se conoce hacia el *agente* conocedor. La teoría epistémica de la virtud representa un rompimiento con la epistemología tradicional ya que “cambia el foco del teorizar epistemológico lejos del análisis de conceptos familiares, como justificación epistémica, validación y conocimiento hacia el concepto de la virtud intelectual” (Fairweather, 2001, 1065-1066, t.d.a.). Esto implica un giro de lo que se ha llamado ‘basado en acto’ (*action based*) a un nuevo esquema ‘enfocado en el agente’ (*agent focused*). En este nuevo panorama, el conocimiento no se visualiza como independiente del sujeto que conoce. Por otra parte, la epistemología tradicional asumía que lo importante para determinar si existe el conocimiento es satisfacer unos estándares de veracidad y justificación, que son independientes del agente. Por ejemplo, al validar que conoce que *Brasilia es la capital de Brasil*, se espera que explique que, aunque Río de Janeiro era la capital tradicional en la década de los 60, se cambió posteriormente a Brasilia.

Desde la perspectiva epistemológica tradicional centrada en *lo que se conoce*, los rasgos intelectuales (en la forma de virtudes o vicios) que



posea el agente se consideran tan improcedentes como la nacionalidad, el sexo o la religión del que conoce. Simplemente no son pertinentes al conocimiento. Lo importante, en última instancia, es satisfacer los requisitos de la veracidad y la vindicación de lo que se afirma como conocimiento. En cambio, y contrario a las suposiciones de la epistemología tradicional, ahora se afirma que las cualidades intelectuales que tiene el agente que conoce sí son importantes y necesarias para determinar si existe el conocimiento. “De acuerdo al epistemólogo de la virtud, la creencia P de una persona constituye conocimiento o una creencia justificada solo si exhibe las virtudes intelectuales al sostener P” (Fairweather, 2001, 1089, t.d.a.).

Este nuevo interés por las cualidades intelectuales (sean como virtudes o vicios) que tiene el agente que conoce tiene implicaciones tanto en la epistemología como en la ética. Como se mencionó en el párrafo anterior, la epistemología tradicionalmente ha estado más interesada en el *conocimiento* que en el *conocedor*. Según esta tradición, lo importante es la validación de lo que se afirma como conocimiento. El asunto de qué cualidades o virtudes posee el individuo que expresa este conocimiento es inmaterial. Desde Kant, como reacción lo que se alegan eran confusiones epistemológicas entre los racionalistas y empiristas, se ha tildado como la falacia del psicologismo a todo intento de traer asuntos de *génesis* (o cómo se originó el conocimiento) a lo que debería estrictamente ser cuestiones de *justificación* (o cómo se valida el conocimiento). Según este esquema, las cualidades que posea el agente que conoce caen bajo la categoría de génesis y no son pertinentes a la epistemología, sino a la psicología o la biografía del individuo. Mezclar ambos asuntos constituye lo que ha sido denominado como la falacia genética: “En general, la falacia genética es pensar que se puede justificar alguna creencia (o impugnar su validez) simplemente detallando su historia” (Boden, 1979, p. 97, t.d.a.). Esto se ejemplifica al atacar las ideas de un filósofo apelando a asuntos de su vida personal. Igualmente, desde la perspectiva de esta epistemología tradicional, se comete esta falacia cuando se apela a los rasgos intelectuales del que conoce para validar el conocimiento.

Jean Piaget es uno de los primeros críticos que rechaza este dogma, que los asuntos de origen (que incluye las cualidades del agente que conoce) no son pertinentes al conocimiento, ya que se fundamenta en una concepción filosófica anticuada en que el conocimiento se ve como un *estado* y no como lo que realmente es: un *proceso*. “En pocas palabras, todas las epistemologías, aún las antiempíricas, levantan

asuntos de hecho y, por ende, adoptan implícitamente posiciones psicológicas” (Piaget, 1971, p. 6, t.d.a.). Por supuesto, habrá asuntos de origen (principalmente biográficos) que claramente no son pertinentes a los asuntos teóricos; por ejemplo, la sífilis de Nietzsche y las relaciones sexuales de Karl Marx con su sirvienta, pero esto no significa que habrá muchas otras instancias en que temas asociados a cómo se origina el conocimiento (primordialmente psicológicos) sí son relevantes a su comprensión.

Con el surgimiento de este nuevo enfoque epistémico fundamentado en las virtudes intelectuales se hace necesario replantear la relación entre la epistemología y la ética. Aquí se distinguirá entre dos posturas principales. Por un lado, se encuentran los separatistas (como Sosa, Greco, Annas), quienes argumentan que la introducción del concepto de virtudes epistémicas no implica una integración entre la epistemología y la ética. Desde su perspectiva, las virtudes epistémicas (intelectuales) funcionan estrictamente como un elemento más de confiabilidad mediante el cual se garantiza la viabilidad del conocimiento: “Para adquirir conocimiento, uno debe hacer más que simplemente formar sus creencias de una manera confiable; uno debe, en vez, formar, de manera confiable, sus creencias verdaderas mediante un proceso estable cognitivo que compone su carácter cognitivo” (Pritchard, 2005, p. 232, t.d.a.). Las virtudes *epistémicas* adquieren importancia como un factor en la búsqueda de la verdad y no están dirigidas, como las virtudes *morales*, al desarrollo de la intención, motivación y la conducta correcta. Esto implica que ambos tipos de virtudes no pueden ser integradas en una misma teoría o área de la filosofía. Por ende, “parece que la verdad y la virtud no van bien juntas en la epistemología y que si maximiza el valor de la verdad, minimiza el de las virtudes, y lo mismo sucede de la otra manera” (Miscevic, 2007, p. 240, t.d.a.).

Annas (2003) argumenta que las diferencias estructurales entre ambos tipos de virtudes dificulta esta integración. ¿Cómo podemos unificar las virtudes morales e intelectuales si funcionan y persiguen distintos objetivos? Mientras las segundas se definen a base de éxito logrado (*success*), pues implica que se alcanza la verdad y el conocimiento, las primeras se concentran en la correcta motivación e intención. Señala:

Como he mencionado, el conocimiento es un término de éxito alcanzado (*success*), así que una teoría que define el conocimiento a base de virtud debe tomarla como un término de éxito logrado. El conocimiento, por ende, estará definido en términos

de virtudes intelectuales y no morales, pero para una teoría que mantiene que estas tienen la misma estructura o que las virtudes intelectuales son una subclase de las morales, este asunto será el mismo. (pp. 361-363, t.d.a.)

Todo esto implica que estas dos áreas de la filosofía, la epistemología y la ética, se mantienen como independientes.

En cambio, los integracionistas, como Zagzebski (1996) y Wood (1998), opinan que la introducción del concepto de virtudes intelectuales a la epistemología tiene importantes consecuencias en términos de su relación con la ética. Estos autores se identifican con Aristóteles, para quien las virtudes intelectuales corresponden a la ética. Zagzebski (1996) señala que “las virtudes intelectuales son, de hecho, un tipo de virtud moral. Procede entonces que la virtud intelectual es propiamente un tipo de estudio para la filosofía moral... Si estoy correcta, la epistemología normativa es una rama de la ética” (pp. xiv-xiv, t.d.a.). Esto implicaría, como hemos visto, que contrario a lo que normalmente se asume, existe algún tipo de responsabilidad moral por las creencias y conocimientos que aceptamos y mantenemos.

Wood (1998) argumenta que los aspectos teleológicos y normativos, inherentes a la moral, se hallan intrínsecamente relacionados a las creencias que aceptamos como verdaderas. No se debe separar lo que somos de lo que creemos. Esto implica el rechazo a la distinción tradicional entre la epistemología, como un asunto estrictamente descriptivo, y la ética, como prescriptivo. “La epistemología, entonces, no está (o no debe estar) meramente preocupada con la evaluación fragmentada de las creencias individuales, sino en qué tipo de personas somos y nos estamos convirtiendo” (Wood, 1998, p. 26, t.d.a.). Por consiguiente, la ruta hacia la verdad, que es central a la investigación cognitiva, no se debe ver como un asunto moralmente neutral e independiente del agente conocedor.

### III

En su *Tratado de lógica*, Hostos (1939) explica qué significan los términos *verdad* y *conocimiento*. Sobre el primero, procede a explicarlo de tres maneras: “1. Verdad es lo que hay en el fondo de la realidad; 2. Es la causa de la realidad; 3. Es la razón o la explicación de la realidad” (p. 27). Las primeras dos explicaciones son más difíciles de entender. La primera contiene una dimensión metafórica: ¿Qué significa afirmar que la verdad es *lo que hay en el fondo de la realidad*? Como veremos más adelante, Hostos asume un tipo de realismo sólido en el

que el investigador *descubre* los elementos que componen la realidad. La segunda versión es, en mi opinión, aún más problemática. ¿Qué significa decir que la verdad es la *causa* de la realidad? Esto parecería afirmar que la verdad es lo que *engendra* o *explica la existencia* de la realidad. En cambio, la tercera forma de explicación es más clara, es consistente con la versión tradicional representativa y se asumirá a través de este trabajo: la verdad es la razón o explicación de la realidad. Según esta versión, la verdad es una afirmación de juicio o proposicional que corresponde a los hechos que componen la realidad. Por ejemplo, *los metales se expanden cuando se calientan* es verdadero en cuanto corresponde al hecho que esto sucede y es una instancia de las reglas que rigen en el mundo físico.

Sobre el conocimiento Hostos (1939) afirma en el *Tratado de lógica* que “conocer es penetrar en el fondo de las cosas, de modo que cuando las percibamos con el entendimiento sea como si las percibimos con los sentidos... para conocer la verdad es necesario examinar y penetrar la realidad” (p. 28). Después de todo, vimos su primera definición de verdad como *lo que hay en el fondo de la realidad*. A primera instancia, una vez se comparan estas descripciones, surgen las siguientes interrogantes: ¿Cómo se diferencian el *conocimiento* y la *verdad* en Hostos? ¿Son sinónimos?

En *La ciencia de la pedagogía*, Hostos (1991) ofrece otra definición que igualmente enfatiza el aspecto representativo del conocimiento, pero, a la vez, ayuda a diferenciarlo de la verdad: “Conocer es establecer una identidad entre realidades físicas, morales e intelectuales y la representación, idea o juicio que de ellas forma la razón” (p. 69). En torno a la segunda pregunta, sobre si *conocimiento* y *verdad* son sinónimos, la contestación es que no. Esto nos lleva a la primera pregunta, ¿Cómo se diferencian *conocimiento* y *verdad*? Para Hostos, conocer es un *acto* mediante el cual la razón considera las verdades que corresponden a la realidad. En cambio, la verdad es el *producto* que resulta de la acción de conocer y que se puede configurar como juicio o como proposición. El juicio es lo anterior y su resultado constituye una proposición: “Proposición, como su nombre, es el acto de proponer... La proposición es la expresión de un juicio, es decir, que no puede haber proposición sin un juicio previo” (Hostos, 1939, pp. 55-56). Por ejemplo, yo conozco cuál es la capital de Brasil cuando emito el juicio en su forma proposicional: *La capital de Brasil es Brasilia*. Por consiguiente, la razón, como la facultad epistémica primaria, conoce cuándo esta-

blece un juicio o proposición que (como verdad) corresponde a los hechos.

Las diferencias conceptuales entre conocimiento y verdad se minimizan en el pensamiento hostosiano una vez se explica que, aunque este, algunas veces, emplea el término *conocimiento*, dicho concepto se entiende mejor cuando se usa como verbo en vez de sustantivo. El término *conocer*, como acto y no como un elemento, ejemplifica mejor su definición. En este sentido, define la razón como “un conjunto de órganos o aparatos de cuya operación resulta la función de *conocer*” (Hostos, 1991, p. 69). Conocer, por lo tanto, implica que la razón establece conscientemente la relación verdadera entre lo que se afirma (como juicio o proposición) y los hechos del caso.

En la epistemología existe una diversidad de criterios que definen qué es la verdad: el de correspondencia, el de coherencia (o consenso) y el pragmático. El criterio de correspondencia, que es el que emplea Hostos, es, sin duda, el más popular en la historia de la epistemología y, sobre todo, en las ciencias: “La teoría de la correspondencia sostiene que la verdad es una característica relacional cuyos términos son respectivamente proposiciones...e *ítems no proposicionales* —hechos o estados de cosas— en un mundo independiente” (Wright, 2007, p. 270). En otras palabras, la verdad implica la correspondencia entre proposiciones y hechos. Por ejemplo, la proposición *La molécula de agua está compuesta de hidrógeno y oxígeno* es verdadera en cuanto existe un estado de hechos en el mundo que corresponde a esta afirmación. Como se indicó anteriormente, Hostos (1939), al sostener que la verdad constituye “la razón o la explicación de la realidad” (p. 27), acepta la teoría de la verdad como correspondencia con unos hechos.

Lo peculiar de la filosofía de Hostos es que, contrario a lo que muchos pensadores opinan, especialmente en el siglo veinte y en la actualidad, para él los hechos no se hallan exclusivamente en el plano físico; existen, también, hechos morales que corresponde a este tipo de realidad. Según él, tales hechos morales “son expresión o manifestación de agentes como la razón, la sensibilidad, la voluntad y la conciencia, que ni en sí mismas ni en muchos de sus efectos son perceptibles por medio de los sentidos” (Hostos, 1939, p. 95). Por ejemplo, Hostos, con toda probabilidad, afirmaría que *La tortura es inmoral* es una verdad moral. Por consiguiente, se identifica con un realismo sólido en que el sujeto descubre y conoce unas verdades en el plano físico y el moral. En última instancia, el objeto del conocimiento, la realidad, no se construye, sino que se descubre y se aprehende como verdades.

Es importante distinguir la ontología ética de Hostos de la metafísica de Platón. Según éste, las verdades morales, como las matemáticas, son eternas y preexisten a la condición humana. Las proposiciones *todo triángulo equilátero es un equiángulo*, al igual que *el asesinato es inmoral*, constituyen dos ejemplos de verdades que anteceden a la especie humana y que solo vinimos a descubrir en un momento histórico específico. En cambio, para Hostos (1991), las verdades morales, como hechos, emanan y dependen del ser humano, “son expresiones o manifestaciones de agente” (p. 95). Por lo tanto, el plano moral de la realidad solo emerge con la aparición del ser humano como un ente ético: un mundo prehumano sería igualmente un mundo amoral.

Charles Sanders Peirce (1839-1914), un filósofo contemporáneo con Hostos, y el padre del pragmatismo, rechaza el criterio de correspondencia a favor del de consenso o coherencia. Si nos referimos a los juicios hablaríamos de *consenso*. En cambio, al hablar de proposiciones, estaríamos hablando de *coherencia*:

Según esta clase de perspectiva, la verdad de una proposición consiste no en una relación con algo no proposicional, sino en su participación, reuniendo ciertas condiciones, en un sistema cuyos otros participantes son igualmente proposiciones —así, finalmente, consiste en relaciones con esas otras proposiciones. (Wright, 2007, p. 270)

La ventaja de los criterios de consenso o coherencia, por encima del de correspondencia, es que evitan ‘el problema metafísico’: ¿Qué significa afirmar que una aseveración o proposición *corresponde* a unos hechos? ¿Es esto una metáfora o se debe interpretar literalmente? De cualquiera de las dos maneras se tendría que explicar.

En las primeras décadas del siglo veinte, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) intenta explicar el criterio de correspondencia apelando al de ‘espejar’ (mirroring).<sup>2</sup> Según esta explicación, la proposición es verdadera en cuanto ‘espeja’ unos hechos independientes. El problema es que la noción de ‘espejar’ es tan ambigua como la de ‘corresponder’. En ambos casos, estos términos parecen funcionar más como metáforas. Posteriormente, Alfred Tarski (1901-1983) ofrece la explicación más aceptada del criterio de verdad como correspondencia (Wright, 2007). Tarski evita la metafísica tradicional que ha plagado este criterio al redefinirlo lingüísticamente. Esto implica la distinción entre el modo material y formal del lenguaje (metalenguaje). El modo *material* implica referencia. Por ejemplo, si yo expreso que *la capital de Ecuador*

es *Quito*, mi aseveración es material y referencial, pues estoy indicando un estado de hechos en el que Quito es la capital de Ecuador. En cambio, si yo empleo el modo *formal* y expreso que “Quito es la capital de Ecuador” es un ejemplo de una oración simple, desactivo la función referencial de la oración. En otras palabras, aquí no me refiero a la ciudad de Quito y al país de Ecuador, afirmando que existe una relación de capital entre ambas realidades, sino que solo me refiero a unas marcas lingüísticas, que componen una oración que, a su vez, se forma de palabras integradas por consonantes y vocales. Para ilustrar esta distinción entre el modo material y formal, consideremos el siguiente ejemplo. En su modo material *automóvil* se refiere a un medio de transportación que empleamos en nuestra sociedad. En cambio, en el modo formal, “*automóvil*” es una palabra llana, que no termina en vocal, “n” o “s”, por lo cual se acentúa.

Mediante esta distinción entre el modo material y formal de lenguaje, Tarski formuló una interpretación de la teoría de la verdad que evita entrar en el asunto de cómo una entidad lingüística puede interaccionar con objetos materiales, no lingüísticos. En su explicación, lo que se clasifica como verdad es la oración formal en cuanto existe una correlación con los hechos estipulados por ella en el modo material. Por ejemplo, se predica el adjetivo de verdad de “La Paz es la capital de Bolivia” (modo formal) en cuanto a que es el caso que *La Paz es la capital de Bolivia* (modo material).

Una gran limitación que confronta la teoría de verdad de Tarski es que funciona solo si existe una perfecta sinonimia entre los lenguajes. Estos últimos, a menudo, poseen unas expresiones idiomáticas que, de la manera que están escritas, no se pueden traducir literalmente a otros idiomas. Por ejemplo, consideremos la frase común del español “yo no sé nada”. En inglés, esta frase se tendría que traducir literalmente como “I don’t know nothing”. Ambas se expresan lógicamente como – – (yo sé). En lógica, dos negaciones es equivalente a una afirmación (yo sé). Pero cuando, en castellano, las personas generalmente afirman que *no saben nada*, su intención es acentuar su falta de conocimiento con los dos negativos y no afirmar que saben. En cambio, esta expresión en inglés es rechazada como un error idiomático. Esta peculiaridad relativista de los lenguajes implica que la noción de verdad también se relativiza:

[...] el predicado de verdad necesariamente se relativiza si se aplica a oraciones, ya que la misma serie de símbolos pueden tener diferentes significados en diferentes lenguajes: “La nieve

es blanca” puede ser verdadera en un lenguaje y falso, o sin sentido, en otra (por ejemplo, en un lenguaje en este mundo en el que ‘blanco’ signifique ‘negro’). (Harrison, 1998, p. 6, t.d.a.)

Wittgenstein, en su periodo tardío, llega a la conclusión que no existe el concepto de verdad como un atributo que podemos predicar de una creencia, proposición u oración. Argumenta que la epistemología filosófica ha clasificado el adjetivo *verdadero* incorrectamente, como si fuera una propiedad descriptiva, lo cual no lo es.

Por lo tanto, siempre fue un error extrapolar del hecho que los conceptos empíricos, tales como *rojo*, *magnético* o *vivo* se refieren a propiedades con naturalezas específicas subyacentes al supuesto que la noción de *verdad* representa tal tipo de propiedad también. (Horwich, 2013)

El abandono del término *verdad* podría implicar la utilización de frases más claras, a primera instancia, pues contienen serios retos en su explicación, como *corresponde a los hechos, es útil como solución al problema* o *es consistente con lo que socialmente creemos*.

Mientras que la posición epistemológica de Hostos se puede clasificar como un tipo de ‘racioempirismo’ (Rojas, 2000), ya que los sentidos, la razón y la conciencia juegan un papel igualmente importante en captar el conocimiento, Peirce es primordialmente empirista. Esto significa que lo que este último tiene en mente, cuando se refiere a la realidad, es exclusivamente el mundo físico. En este sentido, no aceptaría el realismo moral inherente a la ética hostosiana. Además, Peirce, contrario a Hostos, es ambivalente y pesimista en torno a la posibilidad de que los seres humanos podamos algún día llegar a conocer la realidad en sí. Aunque utiliza el término *realidad* continuamente, es la manera en que la define lo que explica por qué clasifica a este autor como un cuasi realista y lo diferencia de Hostos como un realista más sólido. Según Peirce, la naturaleza falible de lo que tomamos como la verdad lo lleva a establecer que esta se define a base de lo que la comunidad científica cree (consenso) o lo que se establece como verdad científica (coherencia) en un momento histórico específico. Por otra parte, al igual que Hostos, no duda sobre la superioridad del método científico para llevarnos a un acuerdo conclusivo sobre qué constituye la verdad. “En el análisis final, lo que hace de la experiencia y el método científico buenos modos de llegar a la verdad no es que efectivamente revelan la realidad... sino que son eficaces en producir acuerdos” (Kirkham, 1995, p. 82, t.d.a.).



La doctrina de la verdad de Hostos también choca, de una manera más fuerte, con la teoría subjetivista de William James. En primer lugar, James rechaza la teoría de la correspondencia entre ideas (proposiciones) y hechos. Para él, lo que valida una aseveración como verdadera es su utilidad. “Una idea es *verdadera* en tanto que creerla es beneficioso para nuestras vidas. Admitiréis de buen grado que es *buena* porque es útil” (James, 2013, p. 4). Pero quien establece lo que es útil no es la sociedad, sino el individuo. Por consiguiente, presenta una versión subjetivista en que la verdad es lo que se acomoda al sistema de creencias del individuo:

Una nueva idea cuenta como *verdadera* en cuanto satisface el deseo individual de asimilar la nueva experiencia a su provisión personal de creencias. Habrá de apoyarse en una antigua verdad y aprehender un nuevo hecho; y, como he dicho hace un momento, su éxito en hacerlo así es cuestión de apreciación individual. (p. 6)

En Hostos, la verdad como fin está ligada a su concepción teleológica de la vida humana. Según él, todo ser humano que funcione como un ser racional (facultad de la razón) y moral (facultad de la conciencia) debe reconocer, por ejemplo, que el bien, la belleza, la justicia y la verdad constituyen fines que tenemos que intentar alcanzar. Sería irracional e inmoral que adrede intentáramos obtener el mal, la fealdad, la injusticia y la mentira. Por supuesto, el triunfo de este proyecto de vida presupone un individuo reflexivo y comprometido con aprender estos fines. En cambio, si estas facultades no funcionan de manera apropiada llegaremos solo a unas sombras de estas metas. Esto implica que nos hemos quedado cortos de lograr nuestro objetivo fundamental de nuestras vidas. Por esta razón, la educación juega un papel central en su filosofía:

Cuando la reflexión y deliberación no andan en la busca del bien, de lo bello o de lo verdadero, se puede por instinto o por imperceptibles inducciones vislumbrar algún bien, alguna belleza, alguna verdad; pero no se puede ir determinadamente, paso tras paso, y a sabiendas, ni el bien ni lo bello ni a lo verdadero. (Hostos, 2000, p. 109)

Dentro de la visión teleológica de Hostos, la facultad de la razón tiene como objetivo central la búsqueda de la verdad. “Este organismo funciona con el único propósito de conocer la verdad” (Hostos, 1991,

p. 77). El conocimiento de la verdad no funciona como un medio (que adquiere su valor a base de su utilidad), sino como un fin que estamos moralmente llamados a perseguir. Refiriéndose a su época histórica, plagada por instituciones e intereses que confabulan en contra del descubrimiento de la verdad, mediante la razón y la ciencia, Hostos (2000) afirma que “la sociedad no puede todavía tolerar que haya un deseo de verdad tan profundo y tan sincero, que no se detenga ante ninguna revelación de la realidad” (pp. 364-365).

¿Qué papel juega la justificación en la epistemología hostosiana? Recordemos que la epistemología tradicional ha definido el conocimiento como una creencia verdadera justificada (cvj). No es suficiente que lo que el individuo afirme corresponda a la realidad. Esto solo le daría una creencia verdadera, pero no conocimiento. Para que se dé el conocimiento, es necesario, según la versión internalista, que el agente sea capaz de explicar las razones que validan como cierta lo afirmado.

Para Hostos, la mera sensación, sea física o moral, no constituye conocimiento. Las sensaciones, como meras representaciones, son precognitivas pues la razón no examina conscientemente esta relación: “La sensación, por perfecta que sea, nada conoce por sí misma; ella nos es más que el testimonio de un objeto o una realidad cualquiera, que impresiona un sentido cualquiera” (Hostos, 1939, p. 35). Por ejemplo, en cualquier circunstancia recibimos una gran multitud de estímulos de nuestro ambiente. La mayoría de ellos permanecerán en un plano preepistémico pues la razón no toma esta sensación y la hace consciente mediante la elaboración de un juicio y una proposición. Por lo tanto, esta sensación se mantiene en un estado inconsciente e irreflexivo. Posteriormente, mediante un proceso hipnótico, quizás sería posible recobrar algunas de estas sensaciones para llevarlas al foco de la razón. Cuando esto sucede, dejamos de hablar de *sensaciones* y entramos en el dominio de las *percepciones*. Estas son cognitivas, y como juicio o proposiciones, constituyen verdades y forman el núcleo del conocer de diversos puntos de contacto. Las emociones son aprehendidas a través de la sensibilidad afectiva; los conceptos y las verdades intelectuales, a través de la razón, y los principios y nociones morales, por medio de la conciencia.

En términos de justificación, la posición de Hostos se asemeja más al externalismo contemporáneo que al internalismo clásico. Como vimos con relación al confiabilismo (como un tipo de externalismo), la justificación recae principalmente en la solidez de las facultades que median en el proceso cognitivo. Según Hostos, el problema es que,

aunque poseemos la razón, que está naturalmente configurada para llevarnos a la verdad, “no todos los hombres emplean un modo natural de encaminarse a la verdad” (Hostos, 1939, p. 26). Recordemos, por ejemplo, cómo la dimensión afectiva interviene continuamente y nos sesga el pensamiento. Hay temas en que podemos asumir una posición más desafectada e imparcial, pero igualmente hay muchos otros, como la política, la moral y el sexo, en que nos apasionamos. Por esta razón, existe la lógica que, como ciencia y arte, “se ha empleado para encaminar la razón a la verdad” (Hostos, 1939, p. 26).

Como hemos visto, el buen funcionamiento de la razón conlleva el conocimiento y la aplicación de los principios de la lógica a través de las diversas etapas naturales del pensamiento: la intuición, la inducción, la deducción y la sistematización. Esta teoría y práctica de la lógica constituyen, en la filosofía de Hostos, lo más cercano a las virtudes intelectuales. Mediante el gradual dominio de estos procedimientos en nuestro sistema cognitivo, Hostos asume que habremos de acercarnos a y alcanzar la verdad.

Una dificultad que encontramos en relacionar las virtudes morales con las epistémicas en Hostos es que este no utiliza el término *virtud* en sus escritos con frecuencia. En términos generales, prefiere hablar de deberes y explica que “las virtudes no son más que casos concretos de deberes” (Hostos, 2000, p. 299). Por lo tanto, quizás tendría más sentido hablar de deberes *morales* versus deberes *intelectuales* en su filosofía.

En ambas instancias, en lo moral y lo intelectual, un objetivo central pedagógico debe ser “convertir los deberes en costumbres. Acostumbrar a la idea del deber” (Hostos, 2000, p. 201). Esto implica llevar estos elementos del plano reflexivo, deliberativo, a un nivel habitual, de manera que maximizemos el buen uso de nuestra razón y conciencia.

Por último, ¿están integradas la epistemología y la ética en el pensamiento de Hostos? La contestación es afirmativa, pero no a través de la estructura interna de las virtudes (o deberes), como sucede con Wood (1998) y Zagzebski (1996), sino mediante lo que Hostos denomina ‘la sumisión de la razón a la conciencia’ (Hostos, 2000). En su epistemología no existen explícitamente unos elementos comparables a las virtudes intelectuales como rasgos o deberes epistémicos. Como se ha mencionado anteriormente, Hostos se identificaría más con el confiabilismo que se centra en la confianza de las facultades y procesos cognitivos que funcionan adecuadamente.

A Hostos le preocupaba, sobre todo, el compromiso de los seres humanos para perseguir y aplicar la verdad, no importa su utilidad. Esta posición es consistente con su visión epistemológica, en que la verdad contiene un valor intrínseco (como fin). El problema es que si la razón no somete a la dirección de la conciencia, existe el peligro que nos debamos arrastrar por asuntos de conveniencia personal y sacrifiquemos la verdad. Para Hostos, la popular frase *obrar por principios* se refiere al compromiso moral que no debe llevar a ejecutar la verdad no importa cuán inconveniente nos puede ser. Esta carencia de compromiso ético con la verdad explica por qué las personas, a menudo con un funcionamiento pleno racional cognitivo, fallan moralmente en el momento de obrar:

Además, esta separación entre la razón y la conciencia, según la cual se pueden tener ideas del bien sin practicarlas, sirve de una manera eminente para el estudio de la historia y para formar juicios de la responsabilidad que con ella han contraído aquellos llamados grandes hombres que tienen grandeza para todo menos para ser buenos. (Hostos, 2000, pp. 107-108)

La acracia, o debilidad moral, es sintomática de un intelecto que funciona adecuadamente en la búsqueda del bien y de la verdad, pero es deficiente en el momento de la aplicación. Para evitar esta discrepancia entre *lo que sabemos* y *lo que hacemos*, Hostos argumenta que la conciencia tiene el encargo de velar por el buen uso que hacemos de la razón y las otras facultades. Por consiguiente, la conciencia moral está llamada a funcionar como el poder ejecutivo que supervisa el buen funcionamiento de las facultades epistemológicas.

Esto se puede ver, sobre todo, en el ámbito educativo. La instrucción formal que se otorga en las escuelas contiene tres componentes: los conocimientos, las destrezas (o competencias) y los valores morales. Se ha asumido tradicionalmente que los más importantes son los conocimientos. Cuando se les preguntaba a los niños *¿qué aprendiste en la escuela?*, se esperaba que recitaran toda la información que habían memorizado en el salón de clases. Hostos (2000), en cambio, subsume los conocimientos y las destrezas bajo el control ejecutivo de los deberes morales cuando afirma que “el maestro debe ser educador de la conciencia infantil y juvenil, más que nada la escuela es un fundamento de moral” (p. 337). Así, hace explícito que, mediante el proceso educativo, la razón, la sensibilidad y la voluntad se deben formar en

servicio de la conciencia moral, que es la que debe ejercer el dominio sobre estas facultades:

Si educa la razón, ha de ser para que se desarrolle con arreglo a la ley de su naturaleza y que realice el objeto de su ser que es exclusivamente la investigación y el amor de la verdad; si educa los sentimientos, es porque son el instrumento más universal del bien, en cuanto son instrumento de la atracción universal entre los hombres; si educa la voluntad, ha de ser para enseñarla a conocer el bien como el único modo en esencia y el mejor en práctica de ejercer la actividad. (Hostos, 2000, pp. 337-338)

Por consiguiente, para este todas nuestras facultades (cognitiva, afectiva y volitiva) están llamadas a servir bajo la dirección de la conciencia moral: "...la razón, la afectividad y la voluntad son organismos subordinados a la conciencia, que es el organismo supremo de la personalidad" (Hostos, 2000, p. 107).

## REFERENCIAS

- Alston, W. (2000). How to think about reliability. En E. Sosa & J. Kim (Eds.), *Epistemology: An anthology* (pp. 354-371). Oxford, UK: Blackwell Publishing.
- Annas, J. (2003). The structure of virtue. En M. De Paul & L. T. Zagzebski (Eds.), *Intellectual virtues: Perspectives from epistemology and ethics* [Kindle]. Oxford: Oxford University Press.
- Boden, M. (1979). *Jean Piaget*. New York: The Viking Press.
- DePaul, M. & Zagzebski, L. T. (Eds.). (2003). *Intellectual virtues: Perspectives from epistemology and ethics* [Kindle]. Oxford: Oxford University Press.
- Dewey, J. (2000a). El patrón de investigación. En Á. M. Faerna (Ed.), *La miseria de la epistemología: Ensayos de pragmatismo* (pp. 113-132). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dewey, J. (2000b). Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad. En Á. M. Faerna (Ed.), *La miseria de la epistemología: Ensayos de pragmatismo* (pp. 133-156). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dietrichson, P. (2009). What does Kant mean by 'acting from duty'? *Kant Studien*, 53(1-4), 277-288.
- Fairweather, A. (2001). Epistemic motivation. En A. Fairweather & L. T. Zagzebski (Eds.), *Virtue epistemology: Essays on epistemic virtue and responsibility* [Kindle]. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Foley, R. (2000). Skepticism and rationality. En E. Sosa & J. Kim (Eds.), *Epistemology: An anthology* (pp. 182-191). Oxford, UK: Blackwell Publishing.

- Goldman, A. (2001). The unity of the epistemic virtues. En A. Fairweather y L. T. Zagzebski (Eds.), *Virtue epistemology: Essays on epistemic virtue and responsibility* [Kindle]. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Goldman, A. (2008). Reliabilism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <http://www.iep.utm.edu/int-ext/#H3>
- Hauskeller, M. (2005). Telos: The revival of an Aristotelian concept in present day. *Inquiry*, 48(1), 62-75.
- Harrison, J. (1998). The trouble with Tarski. *Philosophical Quarterly*, 48(190), 1-22.
- Hostos, E. M. (1939). *Obras Completas. Tratado de lógica* (vol. 19). La Habana, Cuba: Editorial Cultural.
- Hostos, E. M. (1991). *Obras Completas (Edición crítica). Ciencia de la pedagogía* (vol. 6). Río Piedras, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Hostos, E. M. (2000). *Obras Completas (Edición crítica). Tratado de moral* (vol. 9). Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Horwich, P. (2013, marzo 3). Was Wittgenstein Right? *New York Times*, The Stone.
- Hutchinson, D.S. (1995). Ethics. *The Cambridge Companion to Aristotle* (pp. 195-231). Cambridge, U.K.: The Cambridge University Press.
- James, W. (2013). *El significado del pragmatismo*. Recuperado de [http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/filosofia/pragmatismo/2.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/pragmatismo/2.html)
- Kirkham, R. (1995). *Theories of truth: A critical introduction*. Boston: Massachusetts Institute of Technological Press.
- Miscevic, N. (2007). Virtue-based epistemology and the centrality of truth. *Acta anal*, 22, 239-266.
- Moros, E. R. & Umbers, R. J. (2003). ¿Qué es el conocimiento?: La epistemología en los EEUU hoy. *Anuario filosófico*, 36(3), 633-671. Recuperado de <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/4406/1/7-%20MOROS.pdf>
- Moros, E. R., y Umbers, R. J. (2004). Distinguishing virtues from faculties in virtue epistemology. *The Southern Journal of Philosophy*, 42, 61-85.
- Piaget, J. (1971). *Psychology and epistemology* (A. Rosin, Trad.). New York: Orion Press.
- Peirce, C. S. (2011). *La fijación de las creencias*. Recuperado de <http://www.unav.es/gep/FixationBelief.html>
- Plato (1961). Meno. *The collected dialogues of Plato*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Pritchard, D. (2005). Virtue epistemology and the acquisition of knowledge. *Philosophical Explorations*, 8(3), 229-238.
- Pritchard, D. (2008). Virtue epistemology and epistemic luck, revisited. *Metaphilosophy*, 39(1), 66-88.

- Rojas, C. (2000). *Obras Completas (Edición crítica). Tratado de moral* (vol. 9, Estudio preliminar, pp. 23-86). Río Piedras, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Wood, W. J. (1998). *Epistemology: Becoming intellectually virtuous*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Wright, C. (2007). Verdad: Un debate tradicional revisado. *ARETÉ Revista de Filosofía*, 19(2), 265-301.
- Zagzebski, L. T. (1996). *Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.

## NOTAS

- 1 Las siglas t.d.a. significan *traducción del autor*.
- 2 Aunque el término 'espejar' no existe en el español, pues se acepta como sustantivo pero no como verbo, he optado por usarlo con comillas. El verbo que más se asemeja al significado es *reflejar*. El problema es que este término no satisface la connotación visual inherente al verbo en inglés 'mirror'.