

# FUNDAMENTACIÓN SIN FUNDAMENTALISMOS\*†

## Foundations without fundamentalism

*Javier Vilanova Arias*

Universidad Complutense de Madrid

### RESUMEN

En este artículo se examinan críticamente dos propuestas de solución a los argumentos escépticos, la del Wittgenstein de “Sobre la Certeza” y la más reciente de Crispin Wright, y se propone una alternativa. Tras describir los aspectos positivos de ambas propuestas, se las acusa de un defecto que las invalida, al que se denomina “fundamentalismo” (básicamente, el de no permitir la revisión de los sistemas epistémicos) y se propone una estrategia de solución del problema.

**Palabras clave:** fundamentación del conocimiento, fundamentalismo, legitimación, justificación epistémica.

### ABSTRACT

This paper examines two solutions to the sceptical arguments: Wittgenstein’s “On Certainty” and Crispin Wright’s “Warrant for nothing”. Both of them are affected by the same problem, which I call “fundamentalism”: the impossibility of belief revision. A strategy for solving this problem is proposed.

**Keywords:** fundamentalism, entitlement, epistemic justification, foundations of knowledge.

---

\* **Recibido** Septiembre de 2008; **aprobado** Octubre de 2008.

† La realización de este trabajo ha contado con la financiación de los proyectos HUM2005-03439 y HUM2006-0495/FISO financiados por el Ministerio de Educación y Ciencia y cofinanciados por el FEDER, así como con la otorgada por la Comunidad de Madrid y la Universidad Complutense de Madrid al grupo de investigación 930174 (*Filosofía del lenguaje, de la naturaleza y de la ciencia*). Un borrador de este trabajo ha sido discutido con los profesores Carlos Pereda y Antonio Blanco, a quienes agradezco sus muchos comentarios y sugerencias, así como los del árbitro anónimo de esta revista.

## 1. Justificación y fundamentación

En este trabajo discutiremos algunas respuestas nuevas a preguntas muy viejas. Preguntas sobre si sabemos o no sabemos las cosas que creemos saber y, si es que sí las sabemos, cómo es que las hemos llegado a saber. Este haz de preguntas y otras colaterales más o menos accesorias se han reunido tradicionalmente bajo el rótulo de “fundamentación del conocimiento” o “problema de la fundamentación del conocimiento”. Como con todos los rótulos que poseen espléndida solera filosófica y han sido utilizados por muchos e importantes pensadores, es más que probable que mi invocación aquí sugiera en cada lector opiniones y pre-concepciones diferentes. Así que me parece que la forma más apropiada de empezar a andar será describiendo humildemente cómo entiendo yo el problema. Para ello, comenzaré con algunas definiciones y principios muy elementales. El lector avezado en Teoría del Conocimiento puede pasar por encima de este apartado e ir directamente a la discusión sobre Wright, eventualmente volviendo aquí si encuentra alguna duda sobre mi terminología. De cualquier manera, creo que merece la pena detenerse unos párrafos a recordar la manera en que se presenta el problema en su forma más natural e, incluso, naif, antes de embarcarse en indagaciones teóricas.

8

Para empezar, siguiendo una vieja definición estándar (que aunque no está exenta de problemas es, en mi opinión, la mejor de la que disponemos), llamaré “**conocimiento**” a creencias justificadas y verdaderas. Aunque entiendo que hay otros tipos de estados mentales que merecen el apelativo de **creencias**, en este trabajo sólo prestaré atención a un tipo de creencias que bien podríamos llamar “representacionales”, y que describiré así: una persona se figura que cierto estado de cosas es de cierta manera, y además pretende que el modo en que se imagina ese estado de cosas es igual al modo en que está dispuesto el estado de cosas real. Además, la noción de justificación que utilizaremos sólo es aplicable a aquellas creencias que, por decirlo así, no surgen “de la nada” (uno se despierta por la mañana y, sin saber por qué, se encuentra pensando que la vida merece la pena ser vivida), sino que son el resultado de alguna indagación o alguna percepción consciente por nuestra parte. Se supone que esta indagación y los datos obtenidos son el respaldo de nuestra creencia (sería lo que responderíamos si alguien nos preguntara “¿por qué crees eso?”) y si ha sido bien llevada a cabo y no ha concurrido ninguna circunstancia que interfiriera en su fiabilidad, es una buena justificación para afirmar que es cierto aquello que creemos.

Llamaré, pues, **acciones epistémicas** a aquellas acciones que llevamos a cabo con el fin de obtener nuevas creencias y conocimientos. Ejemplos de acciones epistémicas serían, por lo que acabo de decir, echar un

vistazo por la ventana (para saber qué tal tiempo hace), un complicado experimento en el acelerador de partículas elementales, o la resolución de una ecuación de segundo grado. Por este último ejemplo, se habrá adivinado que no llamo acciones epistémicas sólo a aquellas que suponen experiencia empírica: llevar a cabo una inferencia, captar introspectivamente los propios sentimientos o creencias, o hacer especulaciones filosóficas caen dentro de esta definición. Así que tal vez sea útil introducir una distinción entre acciones epistémicas externas, es decir, aquellas que involucran el uso de los sentidos, y acciones epistémicas internas, aquellas que no incluyen ninguna percepción sensorial.

Como resultado de una acción epistémica obtenemos una nueva información, un nuevo elemento de juicio a tener en cuenta a la hora de formarnos una creencia (por ejemplo, “miré por la ventana esta mañana y estaba nublado”, o “cuando resolví la ecuación el resultado que obtuve para  $x$  fue 5”). Llamaré a tales informaciones **datos** o **evidencias** (Externos o **empíricos**, si son el resultado de acciones epistémicas externas, e internos, si son el resultado de acciones epistémicas internas). Cuando los datos o apoyos que poseemos como respaldo de nuestra creencia de que  $p$  son, objetivamente, una buena razón para creer  $p$ , diré que son una **justificación**, o una **buena justificación** para creer  $p$ .

Por otro lado, una acción epistémica casi nunca constituye un acto aislado. Normalmente se integra dentro de un marco más amplio en el que han sido fijados (al menos idealmente) los procedimientos a seguir a la hora de recoger evidencias, y es bajo el trasfondo de dicho marco y de evidencias y creencias obtenidas previamente, cómo el resultado de determinada acción epistémica puede servir de justificación para una creencia. Debemos tener en cuenta, pues, **tipos de acciones epistémicas**, o **acciones epistémicas tipo**, dentro de las cuales caerán las acciones epistémicas concretas que llevemos a cabo. Un tipo de acción epistémica sería, por ejemplo, efectuar un modus ponens a partir de proposiciones que recogen creencias ya justificadas. Otro tipo sería sumergir una sustancia en agua regia, y comprobar si se disuelve o no. Un **sistema epistémico** será un conjunto de tipos de acciones epistémicas. Supongo que a todos nos vienen a la mente instrucciones genéricas del tipo “haz esto, luego mira eso, y comprueba esto otro”. Un caso prototípico Pero también parece servir una referencia a un experimento ejemplar cuyo tipo debe abstraerse, una consigna del tipo “lo que es de sentido común” o, como veremos después al hablar de Wittgenstein, enunciados particulares que se toman como presupuestos o puntos de partida. En cualquier caso, la forma más sencilla de entender un sistema epistémico es como un conjunto de reglas, a las que llamaré **reglas epistémicas**, que al ser aplicadas nos proporcionan justificaciones para nuestras

evidencias. Una regla epistémica típica sería: lleva a cabo la acción epistémica X, si obtienes el dato Y, entonces estás justificado para creer Z.

Desde los conceptos recién definidos hay distintas formas de plantear el problema de la fundamentación del conocimiento, si bien todas ellas, como se verá, van a parar a lo mismo. La manera más simple es la que aparece en el diálogo con un escéptico más o menos virtual. Pongamos, por ejemplo, que en conversación con un “amigo escéptico” tú dices que sabes que la biblioteca está cerrada los domingos, el escéptico te pregunta por qué dices que lo sabes y tú respondes mostrándoles tus evidencias: te lo ha dicho Juan, la viste cerrada con tus propios ojos el domingo pasado, y forma parte esencial de la idiosincrasia del pueblo español el respeto escrupuloso por el descanso dominical. Pero acto seguido y sin darte tiempo a respirar el escéptico te pregunta por qué sabes que Juan es un tipo de fiar, cómo sabes que el domingo pasado tus ojos no te engañaron y la biblioteca “sólo” te pareció cerrada, y si estas seguro de que lo de la idiosincrasia no es sólo un tópico más sobre los estereotipos nacionales. Si optas por continuar el diálogo con el escéptico, en vez de darte la vuelta y alejarte a toda prisa, entonces te has embarcado en una empresa de fundamentación del conocimiento.

10 En síntesis, la tarea de la fundamentación del conocimiento es la tarea de obtención de justificaciones suficientes para nuestras afirmaciones de conocimiento, o, lo que es lo mismo, justificaciones de que nuestras evidencias son buenas justificaciones. Que nuestras evidencias son buenas justificaciones está directamente relacionado con la “calidad” (la “fiabilidad”, si se prefiere) de nuestras acciones epistémicas. Dicha “calidad” depende en parte, claro está, de la situación concreta en qué ha sido llevada a cabo. Especialmente se vería dañada si concurren circunstancias excepcionales que hacen imposible aplicar una regla epistémica que normalmente funciona bien. Pero además y sobre todo depende de la fiabilidad del tipo de acción epistémica instanciada, y de la regla epistémica involucrada. Y dado que, como hemos dicho, casi siempre (y al menos en los casos interesantes) la evidencia de una acción epistémica sólo puede ser entendida como justificación en el marco de un conjunto estructurado de reglas epistémicas, la tarea de fundamentación del conocimiento no es más que la defensa de nuestros programas de investigación.

Por último, casi siempre ocurre que una regla epistémica sólo es fiable si se cumple uno o unos determinados supuestos. Por ejemplo, la regla epistémica que nos permite formarnos creencias sobre eventos futuros a partir de generalizaciones inductivas sólo es fiable si se cumple la Tesis de la Uniformidad (a saber, que los eventos naturales se concatenan siguiendo pautas regulares). A este tipo de supuestos les denomino **supuestos del sistema**

**epistémico.** La tarea de fundamentación del conocimiento consiste también en obtener justificaciones para la adopción de dichos supuestos.

Un problema clásico aquí es el del regreso infinito: una vez que damos justificaciones para nuestras creencias nos vemos obligados a dar nuevas justificaciones para esas justificaciones de nuestras creencias, y a su vez justificaciones de las justificaciones de las justificaciones, etc... Es fácil imaginarse cómo se presenta este regreso infinito en el diálogo ficticio anterior. Por ejemplo, tú dices que puedes fiarte de Juan porque es tu amigo, y él contraataca preguntándote cómo sabes que Juan es tu amigo, tú respondes que lo sabes porque te ha ayudado en muchas ocasiones desinteresadamente, y él te pregunta cómo sabes que fue desinteresadamente, tú dices que lo sabes porque ni tú ni vuestros amigos comunes conocíamos ningún posible interés, y él te pregunta cómo sabes que tales amigos comunes son realmente amigos tuyos, etc.... Si le sigues el juego al escéptico, y él es lo suficientemente paciente, pronto os veréis enfrascados en el mismo ejercicio absurdo que Aquiles y la tortuga en el cuento de Lewis Carroll.

La aparición de este problema de regresión infinita está ligada al hecho de que defendamos nuestras creencias recurriendo a otras creencias. Esta sana práctica de apoyar unas creencias en otras, que es el eje de lo que llamamos “razonar”, tiene consecuencias nefastas en el caso de la fundamentación del conocimiento, ya que si las justificaciones para nuestras reglas epistémicas son creencias, entonces nos vemos obligados a dar justificaciones para dichas creencias, y desde ese punto surge inmediatamente la fatídica línea que se extiende hacia el infinito.

Una forma drástica y aparentemente sencilla de resolver este problema es la de cortar “por lo sano” en algún punto la cadena de justificaciones, simplemente defendiendo que hay algunas creencias que no necesitan ser justificadas desde otras creencias (por ejemplo, negándose a discutir si Juan es o no un verdadero amigo). Esto es lo que hacen las epistemologías fundacionalistas, caracterizando algunas creencias básicas (o, alternativamente, proposiciones básicas) que están justificadas sin depender de ninguna otra creencia. En los fundacionalismos clásicos estas creencias básicas tienen un tipo de justificación especial, diferente según el planteamiento filosófico del postulante, pero en todo caso distinta de una creencia. Para las epistemologías racionalistas esta justificación especial para las creencias básicas es la intuición racional o la pura reflexión apriori, por ejemplo, la “percepción clara y distinta” de Descartes. Mientras que para las epistemologías empiristas lo sería directamente la percepción sensorial, por ejemplo la “experiencia” de Hume. Desde luego, ambas fuentes especiales de justificación (intuición y experiencia sensorial) no son mutuamente excluyentes, y un fundacionalista puede acoger ambas como origen de dos tipos de conoci-

miento complementarios, apriori y a posteriori o interno y externo respectivamente (como es el caso de Locke o Leibniz). Lo importante para el fundacionalista es que la justificación de tales enunciados básicos no dependa de ninguna otra creencia. Con más precisión: para que los enunciados básicos sean creídos justificadamente no es necesario tener ninguna creencia justificada previa.

Bien, no quisiera convertir esto en una lección apresurada de iniciación a la historia de la filosofía, así que no me detendré a revisar los distintos problemas que las epistemologías fundacionalistas, tanto empiristas como racionalistas han encontrado durante los pasados siglos, y que han terminado por producir una sensación general de fracaso. Sólo recordaré que, por un lado, se han planteado toda una serie de dudas en torno al status de esas pretendidas facultades humanas para formar creencias básicas. Con respecto a la intuición racional, una vez desechada la explicación teológica en torno a su origen, pasa a ser un poder misterioso de naturaleza casi paranormal. Respecto a la percepción sensorial “pura”, por otro lado, ésta semeja ser demasiado pueril: los espejismos, los efectos ópticos o las alucinaciones la denuncian constantemente. Por otro lado, hay serios problemas ligados al carácter “holístico” del significado, la creencia y la justificación. Con respecto a la intuición racional, hemos asistido a estrepitosos capítulos de revisión de teorías formales a la luz de evidencias empíricas que parecen mostrar a las claras la falibilidad del conocimiento apriori: las matemáticas no euclídeas, las lógicas no clásicas, etc... Con respecto a la percepción sensorial, se han proporcionado argumentos contundentes que delatan la carga teórica de la observación: la tesis de la inexistencia de experimentos cruciales de Duhem, el ataque a los “dos dogmas del empirismo” de Quine, la naturaleza constructiva de la percepción descrita por la Psicología Cognitiva, etc...

Este es, a grandes rasgos, el panorama cuando en 1969 aparece publicado “Sobre la Certeza”, una obra que Wittgenstein había escrito aproximadamente un par de décadas antes, y en las que muchos han visto una nueva propuesta de fundacionalismo que aparentemente salva los problemas de las antiguas epistemologías. Un fundacionalismo de cuño pragmático, según el cual no hay más justificación para las creencias básicas que el hecho de que las tomamos como presupuestos de nuestro lenguaje y nuestra actividad epistémica. Recordaré brevemente las líneas maestras del análisis de Wittgenstein. Para empezar, se distingue entre “saber que” y “tener certeza de que...”. Los enunciados que son sabidos, sólo lo son después de que se haya planteado una duda en torno a su valor de verdad (una duda legítima en el juego del lenguaje, y pertinente en el contexto de discusión o de actuación en cuestión) y se hayan obtenido evidencias para creer en ellos. Como

tales, pues, los enunciados sabidos son “movimientos” en los juegos de lenguaje, movimientos que a su vez son respuesta a previos movimientos de duda. Los enunciados de los que se tiene certeza, por otro lado, son los que constituyen el marco en el que se plantean y resuelven todas las dudas. Pertenecen, pues, a la gramática o la “lógica” subyacente a los juegos de lenguaje, de ahí que Wittgenstein se refiera a ellos en ocasiones como los **enunciados gramaticales**. Dicho en nuestros propios términos, los enunciados sobre los que se tienen certeza son aquellos que constituyen el sistema epistémico, y constituyen las creencias básicas que no son justificadas en base a otras creencias. La propiedad de certeza que poseen estos enunciados no proviene, pues, de ninguna creencia necesariamente verdadera de la que puedan ser deducidos ni, como en los fundacionalismos clásicos, de ninguna facultad excepcional de la mente humana, sino del hecho, mucho más mundano, de que constituyen el trasfondo desde el que planteamos todas nuestras dudas. Por ello no cabe lugar para la duda respecto a ellos, ya que si los dudamos desaparece la posibilidad misma de dudar. Podríamos decir que, si “p” es un enunciado gramatical, entonces “dudo que p” es imposible lógicamente.

Pese al interés indudable del planteamiento de Wittgenstein presenta, desde mi punto de vista, puntos débiles. Y es que, en tanto que indudables, las creencias básicas tampoco son confirmables por evidencias, ni es posible dar razones o justificaciones que las apoyen. Ni siquiera podemos afirmar, según Wittgenstein, que las sabemos, ya que como hemos dicho, sólo podemos decir que sabemos que p después de que se haya planteado alguna duda respecto al valor de verdad de p. Esto tiene la consecuencia anti-intuitiva de que, aunque el historiador puede afirmar que sabe que Julio Cesar fue asesinado por Brutus, no puede afirmar que el mundo existía antes de su nacimiento. Volveremos sobre esto más adelante.

Pero además, ocurre que, en tanto que indudables, las creencias básicas tampoco son revisables. Nada, ninguna creencia posterior, ninguna percepción, ninguna reflexión apriori puede obligarnos a rechazar o al menos poner en cuarentena una creencia básica<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por supuesto, soy consciente de que en este rápido resumen disto mucho de hacer justicia a la profundidad y riqueza de la propuesta wittgensteiniana. En concreto, un punto clave de su análisis que omito aquí es su forma de tratar los verbos epistémicos (“creer”, “dudar”, “saber”...) no como instrumentos para expresar de actitudes proposicionales entendidas a su vez como estados mentales, sino como instrumentos para llevar a cabo determinados movimientos en los juegos de lenguaje: efectuar o desactualizar compromisos, iniciar o modificar nuevas vías de discusión, etc. Es probable que, si preferimos entender “Sobre la Certeza” sólo como una simple aclaración en torno al uso de dichos verbos en situaciones cotidianas, y no como una indagación filosófica de naturaleza epistemológica, no se puedan alzar algunas de

Este último resultado es lo que, en el contexto de este trabajo, denomino **fundamentalismo**: una epistemología es fundamentalista si y sólo si se compromete con la existencia de creencias no revisables por la percepción sensorial, la intuición racional u otras creencias. Considero que este resultado es inadecuado.

Primero, porque abre las puertas para que cualquier conjunto de reglas epistémicas, por estrafalario o absurdo que sea, se constituya en un sistema epistémico en igualdad de condiciones con cualquier otro. Cualquier supuesto absurdo, cualquier tesis por extravagante que sea o cualquier hipótesis ad hoc, (que el futuro del hombre está escrito en las estrellas, que la enfermedades se producen por abuso o defecto de alguno de los cuatro humores, o que hay un enanito viviendo en el interior de mi cabeza que hace cálculos matemáticos siempre exactos y me los sopla al oído) puede ser tomado por una comunidad como presupuesto de su investigación. Consecuentemente, podemos tener certeza sobre cualquier enunciado. Considero que esto es un resultado anti-intuitivo. No basta con decir que el sacerdote del oráculo de Apolo en Delfos que abría por el vientre una oca e inspeccionaba sus entrañas para predecir si llovería al día siguiente lo hacía bajo el trasfondo de un conjunto de proposiciones gramaticales distinto al del metereólogo que consulta sus aparatos de medición. Hay que explicar por qué el metereólogo está haciendo mejor las cosas que el sacerdote, y que aunque ambos están legitimados para hacer sus predicciones cada uno en su respectivo sistema epistémico, visto “desde fuera” el metereólogo tiene una legitimación extra de la que carece el sacerdote (y esto independientemente de que el metereólogo acierte más: incluso aunque el sacerdote tuviera la inmensa suerte de acertar casi siempre seguirá careciendo de esa legitimación extra.). Llamaré a este problema el **problema del comensal no invitado**.

---

las críticas que posteriormente efectúo. En cualquier caso, mis críticas estarían dirigidas no a Wittgenstein directamente sino a aquellos seguidores que sí han tomado “Sobre la Certeza” como una propuesta epistemológica de corte fundacionalista (por ejemplo, Stroll [1994]). Por otro lado, hay otras interpretaciones, como la de Winch [1996], a las que no sólo no afectarían las críticas de fundamentalismo, sino que aproximarían “Sobre la Certeza” al tipo de fundacionalismo auto-crítico que yo propongo al final de este trabajo. Teniendo en cuenta que mi interés no es exegético, y que sólo utilizo “Sobre la Certeza” como un paso intermedio en la explicación de la propuesta de Crispin Wright y su posterior examen crítico, confío en que el lector disculpe la ausencia del apoyo hermenéutico, y evalúe la propiedad de mis posteriores argumentos contra esta versión simple de Wittgenstein al margen de su fidelidad histórica (al igual que discutimos la propiedad o impropiiedad de los argumentos escépticos de Kripke-Wittgenstein al margen de que estos se correspondan o no con lo expuesto en las Investigaciones).

Y segundo, porque no se corresponde con cómo han venido funcionando y siguen funcionando las cosas en lo que toca a la especie humana. En efecto, no sólo la historia de la ciencia, sino la historia de la ideas y de las costumbres está plagada de ejemplos de enunciados indudables que han dejado de serlo ante la aparición de creencias y evidencias nuevas. Desde el planteamiento de Wittgenstein no hay sitio para tales cosas. Las dudas que en su momento plantearon Galileo, Bacon o Descartes no tendrían sentido alguno<sup>2</sup>, ya que contradecían enunciados sobre los que, en aquel momento, se tenía certeza, y consiguientemente tampoco tenían sentido ninguna de sus investigaciones y teorías posteriores. Llamaré a este problema el **problema de Galileo**. Ligado al problema de Galileo está la cuestión del status de la filosofía y de otros tipos de discurso que ponen en cuestión enunciados gramaticales (desde la antropología, desde la política, o desde el simple discurso ideológico). Es claro que dentro de nuestras sociedades y a lo largo de nuestra historia (en algunos momentos más que en otro) han existido mecanismos de crítica y control sobre los sistemas epistémicos, y que esta función crítica forma parte de nuestro lenguaje y de nuestras formas de vida. Uno de tales mecanismos es la filosofía tal como se entiende tradicionalmente (no, claro está, de la manera deflacionaria en que lo hace Wittgenstein, como una simple terapia), que desde Sócrates plantea como uno de sus objetivos principales el revisar y eventualmente transformar las “opiniones comunes” y las preconcepciones. Es bien sabida la mala opinión de Wittgenstein respecto al filósofo estándar, y sus deseos de enviarlo al ostracismo, pero lo que a Wittgenstein se le pasa por alto es que la filosofía (la del filósofo tradicional) es un juego de lenguaje, que forma parte de ese todo que es el lenguaje natural al igual que todos los otros juegos. Las sociedades actuales se gastan algún dinero en financiar a especialistas en tal juego, y eventualmente otros miembros de esa sociedad atienden a lo que dichos especialistas dicen o creen decir. Cuando leemos o escuchamos a un filósofo (o un ideólogo) que pone en cuestión nuestros propios cimientos no tenemos la sensación de “no entenderle” sino simplemente la de que no estamos de acuerdo (o tal vez algo más fuerte: que no podemos estar de acuerdo). Ya sabemos que de acuerdo con Wittgenstein ese “aroma” de

---

<sup>2</sup> Es cierto que Wittgenstein habla de la existencia de programas de investigación distintos del nuestro, tanto en el plano geográfico (el “brujo”, el matemático indio) como en el plano histórico (Ptolomeo), y de hecho utiliza este dato como una evidencia de que los enunciados gramaticales no están sujetos a corrección empírica. Pero deja completamente inexplicado cual es el mecanismo por el cual un hablante puede poner en cuestión un enunciado gramatical desde “dentro” del propio programa de investigación. De hecho, como venimos comentando, del planteamiento de Wittgenstein parece seguirse que es imposible que haya tal mecanismo.

comprensión sería un mero espejismo, pero persiste el mero dato empírico de que tal juego de lenguaje existe<sup>3</sup>.

## 2. Legitimación

Recientemente Crispin Wright<sup>4</sup> ha formulado una propuesta epistemológica en gran medida inspirada por “Sobre la certeza”, que si bien recoge algunos de los puntos importantes de Wittgenstein, aparentemente evita el problema de fundamentalismo. Aunque el propósito de Wright es distinto y más general que el que acabo de mencionar (a saber, diseñar una estrategia global que permita refutar los argumentos escépticos) mi interés y mi intención en lo que sigue será intentar determinar si la propuesta de Wright efectivamente resuelve el problema de la fundamentación sin caer en el problema del fundamentalismo.

16 La estrategia de Wright consiste en caracterizar un tipo de garantía (“warrant”) para aceptar una proposición distinta de la justificación en el sentido de que no requiera ningún tipo de evidencia o indicio de que la proposición es verdadera. Este tipo de garantía es denominada por Wright “legitimación” (“entitlement”) y, como veremos, se aplicaría (entre otras) al tipo de proposiciones que son presupuestos del sistema epistémico. Aunque Wright reserva el término “creencia” para la actitud epistémica en la que se dispone de evidencias (cuando sólo hay legitimación Wright prefiere hablar de “aceptación”) resulta claro que su epistemología es, como la de Wittgenstein, fundacionalista: por un lado estarían las proposiciones básicas, que no son apoyadas por creencias ni evidencia, y para las que tenemos legitimación para aceptar, y por otro lado las creencias, apoyadas por evidencias y/o por otras creencias y por las proposiciones básicas.

Wright 2004 describe tres tipos de legitimación: legitimación estratégica (uno está legitimado a aceptar P si no tiene razones suficientes para dudar P y es una estrategia dominante actuar como si creyera que P), proyecto cognitivo (uno está legitimado a aceptar P si P es un presupuesto de su investigación para el que no tiene dudas razonables y para el cual un intento de justificación llevaría a un regreso infinito), y deliberación racional (uno está legitimado a aceptar P si uno no tiene razones suficientes para dudar P y uno sabe a priori que una decisión racional sólo puede tener lugar si es

---

<sup>3</sup> Tampoco se explican los esfuerzos de Wittgenstein por “eliminar” la filosofía del conjunto de juegos de lenguaje que constituyen el lenguaje natural. Si como él dice, el lenguaje natural está bien tal como está, y no es su vocación ni su misión revisarlo o proponer reformas, ¿por qué en este caso Wittgenstein toma una posición crítica y pide extirpar uno de los juegos?

<sup>4</sup> Wright [2004]. Aunque muchas de las ideas de este trabajo ya habían sido adelantadas en Wright [1985], tomaré como referencia el artículo más reciente.

cierto P). A pesar de esta proliferación de tipos de legitimación (Wright se manifiesta abierto a más casos) lo cierto es que podemos caracterizar la noción general en base a dos rasgos básicos. Pienso que no traiciono el planteamiento de Wright si digo que uno está **legitimado a aceptar p como supuesto del sistema epistémico** cuando:

- (i) uno no tiene evidencias de que no  $p^5$ ; y
- (ii) uno ha dirimido apriori que es conveniente para su investigación adoptar P como supuesto (hay distintos modos en que puede “convenir” adoptar P como supuesto, de hecho, estos modos son los que distinguen los distintos tipos de legitimación).

De los tres tipos de legitimación que caracteriza Wright la que me parece más clara y elaborada es la legitimación estratégica, por lo que para no extenderme demasiado en adelante me centraré en ella. De cualquier manera pienso que los problemas discutidos más adelante por mí se aplican a todas ellas. Wright caracteriza la legitimación a través del famoso ejemplo de Reinchenbach del naufrago: un naufrago en una isla desierta no dispone de otra fuente potencial de alimentos que unos frutos que le son completamente desconocidos y por lo tanto ignora si son comestibles o venenosos. Según Wright el naufrago está legitimado a aceptar que los frutos son comestibles y actuar en consecuencia (es decir, comiéndoselos), a pesar de que no tiene ninguna evidencia de ello. Analizando este ejemplo Wright obtiene la siguiente noción: X está estratégicamente justificado a aceptar P en caso de que (i) X no tenga suficientes razones para creer la negación de p, y (ii) es una estrategia dominante para X actuar como si creyera p. Una estrategia dominante (término que Wright toma prestado de la teoría de juegos) es, simplemente, una estrategia con más expectativas de éxito que el resto de estrategias posibles. Aplicando esta noción Wright propone una refutación del escepticismo de corte humeano. Según este escepticismo una generalización inductiva sólo produce justificación bajo el supuesto de que se cumple la tesis de la uniformidad (la tesis que dice que en la naturaleza las cosas suceden regularmente), tesis que a su vez suele ser justificada haciendo uso de generalizaciones inductivas. Según Wright, dado

---

<sup>5</sup> Esto es lo que Wright expresa con la fórmula “no tiene razones suficientes para creer la negación de p”, que él mismo explica como “acceptance that P should require absence of disbelief that P: agents can properly be said to accept a proposition only when it is rationally available to them; that is, is consistent with what they believe”. Recordemos que para Wright la creencia exige evidencia empírica, por lo que la no creencia de p exige ausencia de evidencias empíricas en contra de p.

que es una estrategia dominante actuar como si creyéramos la tesis de la uniformidad, tenemos justificación para aceptar dicha tesis, y en consecuencia tenemos justificación para las creencias que obtengamos mediante generalizaciones inductivas<sup>6</sup>.

Bien, resulta indudable que la propuesta de Wright supone una clara separación del fundamentalismo radical de Wittgenstein. Como hemos visto, ahora hay motivos por los que alguien puede carecer de la legitimación para aceptar una proposición básica, y consecuentemente verse obligado a revisar su sistema epistémico, lo que abre una puerta a la solución tanto del problema del comensal no invitado como del problema de Galileo. Considero, además, intuitivamente muy adecuado que dicha legitimación dependa tanto de los datos empíricos como de consideraciones apriori. Sin embargo, creo que el sentido en que la legitimación depende de ellos no es la que postula Wright, y de ahí que surjan una serie de problemas, que intentaré describir a continuación, y que son síntomas de que la formulación no es todavía óptima.

18 En primer lugar, hay una objeción inmediata que, sin embargo no es definitiva. Uno de los problemas que detectábamos en el análisis de Wittgenstein permanece: las proposiciones básicas, los supuestos del sistema epistémico, nunca pueden llegar a ser sabidos, porque nunca pueden ser creídos justificadamente. Ni siquiera cuando el sistema epistémico lleve funcionando un largo trecho de tiempo con éxito, y hayamos llegado a saber gran cantidad de cosas gracias a él, ganaremos un ápice de justificación para los supuestos del sistema epistémico. De hecho, seguiremos sin “crearlos” en ningún sentido, y debemos seguir limitándonos a “aceptarlos” como hicimos al principio. Seguiremos con la misma legitimación que teníamos al principio, y eso a pesar de que muchas de esas proposiciones sabidas implican alguno o varios de los supuestos, lo que aparentemente nos proporciona argumentos para concluir la verdad de los supuestos. Éste el que Wright llama el “leaching problem”, básicamente, se produce porque existen argumentos válidos que tienen premisas creídas justificadamente y como conclusión uno de los supuestos (como en la famosa demostración de Moore de que existe

---

<sup>6</sup> Wright parece concederle un valor especial a la legitimación de deliberación racional, mediante la cual Wright cree posible refutar las variantes más complicadas de escepticismo (escepticismo sobre la fiabilidad del aparato perceptivo, escepticismo sobre la existencia del mundo físico). Aunque no acaban de convencerme las consideraciones de Wright sobre la fuerza de las distintas variantes de escepticismos y sobre las posibilidades de los distintos tipos de legitimación para resolverlos, para los efectos de nuestro trabajo nos basta con tomar en consideración la presunta solución de la legitimación estratégica al escepticismo de corte humeano.

un mundo externo a partir del dato de que él tiene una mano). Pese a que este resultado es contraintuitivo, es asumido por Wright como un mal menor, inevitable una vez constatado el fracaso de los fundacionalismos clásicos y la necesidad de que las proposiciones básicas sean supuestos. Aunque pienso que no es tan inevitable como Wright afirma, estoy de acuerdo en que de por sí no invalida el proyecto, y aceptaré por el momento que puede ser solucionado, como propone Wright, formulando limitaciones a los principios de transmisión de justificación para dichos argumentos en la línea de Davies [2000]<sup>7</sup>, de tal modo que la justificación no se trasmita de premisas a conclusión en dichos argumentos.

La segunda objeción es, a mi modo de ver, más importante. Y es que, tal y como formula Wright el modo en que la reflexión apriori junto con los datos empíricos legitiman los supuestos, o bien concedemos a la reflexión apriori un potencial para establecer propiedades de la realidad que en buena ley quedan fuera de su alcance, o bien el conjunto de supuestos admisibles en una situación determinada queda infradeterminado de tal modo que no podemos cerrar la puerta a los comensales no invitados.

Con respecto a los datos empíricos, pienso que el requisito de ausencia de evidencia en contra es demasiado débil para resolver el problema de los comensales no invitados. Al fin y al cabo, el conjunto de evidencias de que disponemos en cada momento es limitado, y especialmente en el momento en que ponemos en marcha un sistema epistémico. Consecuentemente, el conjunto de enunciados compatible con las evidencias es abismalmente más extenso que el conjunto de enunciados incompatible con ella. Aparentemente, esto nos da licencia para tomar como supuesto prácticamente cualquier enunciado, tanto enunciados que constituyen respuestas a cuestiones importante sobre el tipo de fenómenos a estudiar y que, en buena fe, deberían intentar confirmarse a través de la investigación y no antes de ella, como, en el otro extremo, enunciados que guardan poca o ninguna relación con el tipo de fenómenos del que nuestras evidencias empíricas constituyen indicios. Aquí se abre la puerta para enunciados estrambóticos, improbables, o fantásticos, que no aparecerían si se tuvieran más en cuenta las evidencias empíricas a la hora de elaborar el sistema epistémico. Volviendo sobre un ejemplo anterior, aunque es altamente improbable que haya un enanito calculón viviendo en mi cabeza que me sopla al oído los resultados de problemas de cálculo, lo cierto es que es muy difícil de refutar por evidencia em-

---

<sup>7</sup> Básicamente tales principios lo que dicen es que no se transmite la justificación de las premisas a la conclusión de un argumento válido cuando dudar la conclusión constituye una razón para no aceptar la justificación de alguna de las premisas.

pírica, sobretudo si el resultado que yo afirmo que me sopla el enanito en cada caso es correcto.

Cabría pensar que la reflexión apriori debería ser suficiente para preservar el sistema epistémico de estos supuestos indeseables, pero, como argumentaré a continuación, la reflexión apriori no está capacitada para cumplir este cometido. Siguiendo la propuesta de Wright, el sujeto debería ser capaz de determinar apriori cuál es la estrategia dominante en la situación en que se encuentra, es decir, la estrategia que dé mayores expectativas de éxito (en nuestro caso, mayores expectativas de llegar a obtener información verídica sobre la colección de fenómenos que deseamos conocer). Pero sin duda cuál es la estrategia dominante depende de cómo sea nuestro entorno, qué tipos de cosas hay, sus propiedades, sus formas de interactuar y cómo se concatenan unos fenómenos con otros. Así que para saber cuál es la estrategia dominante necesitamos disponer de información sobre nuestro entorno, ¿cómo vamos a determinar esto a priori? Esto es algo que ni las epistemologías racionalistas de corte más platónico permiten, ya que concede a la intuición racional unos poderes paranormales, más propios de una criatura divina que de un humano común.

20

Alguien podría replicar aquí: bueno, aunque para saber cuál es la estrategia dominante haga falta evidencia empírica, y posiblemente mucha evidencia empírica, para estar legitimado en aceptar un supuesto tal vez no haga falta algo tan fuerte como saber cuál es la estrategia dominante, sino que basta con que hayamos dirimido desde la poca o ninguna información sobre el entorno de que disponemos cuál es la estrategia con más **probabilidad** de ser dominante. Al fin y al cabo, si no tenemos datos empíricos suficientes sobre nuestro entorno lo más razonable que podemos hacer es discernir cuál es la mejor apuesta, aunque sea mediante puro cálculo de probabilidades. Y ésta, la falta de datos empíricos, es la situación que cabe esperar al comienzo de un programa de investigación, cuando, por decirlo así, el sistema epistémico se pone en marcha. Pero creo que la réplica estaría equivocada en un respecto, porque si bien es cierto que la reflexión apriori sería el único recurso en una situación con absoluta falta de evidencias, el análisis de Wright pretende ser aplicado a situaciones en las que existen evidencias, tanto en el inicio del programa de investigación (en el que las evidencias pueden haber sido alcanzadas desde otros programas de investigación, usando otros sistemas epistémicos) como cuando el programa de investigación lleva un tiempo en marcha. Sólo que para Wright estas evidencias únicamente se deben tener en cuenta al respecto de los enunciados básicos, los supuestos, en un sentido: en el sentido de si son compatibles o no con tales supuestos, como recoge la cláusula (i) de la definición de legitimación. Pero Wright no considera que deban ser tenidos en cuenta a la hora de determinar cuál

es la estrategia dominante, que debe ser hecho por pura reflexión a priori<sup>8</sup>. Y esto es precisamente lo que reivindico aquí: que en cada momento deben ser tenidas en cuenta todas las evidencias disponibles a la hora de determinar cuáles son los supuestos a adoptar.

El propio Wright parece detectar síntomas de este problema en el apartado iv de su trabajo, cuando examina el potencial de la legitimación estratégica para proporcionar legitimidad a la adopción de la Tesis de la Uniformidad, en tanto que supuesta en el uso de métodos inductivos en la formación de creencias. Según Wright, podemos saber a priori que “if the Uniformity Thesis holds, inductive methods will be the most effective way of arriving at the true generalisations and theories which will support such reliable expectations” y que “if the Uniformity Thesis fails, no methods will do any better than induction as a means for arriving at reliable expectations” (p. 184). Pero esto no se aplica, como Wright reconoce, a mundos posibles en los que la Tesis de la Uniformidad falla, y “how can we be sure, a priori, that there are none in which some non-inductive method of belief formation might not be predictively more successful?”. Sin embargo, Wright declara que éste no es un problema de su estrategia global de refutación del escepticismo, sino en todo caso de su aplicación concreta al caso de la Tesis de la Uniformidad, e inmediatamente abandona la objeción como no importante. En mi opinión, Wright es demasiado rápido al despreciar el problema como accidental y específico del caso del escepticismo respecto a la inducción. Al revés, es un problema global que afecta a todo el proyecto y que aparece aquí como aparece en toda aplicación concreta. Y es que, como hemos dicho, cuál es la estrategia dominante dependerá siempre de cómo es la realidad “fuera de nuestra cabeza”, y para conocer la realidad precisamos de evidencias empíricas. Así que tarde o temprano aparecerá en nuestro proceso de legitimación de un supuesto algún paso que, *strictu sensu*, requiere evidencias empíricas para ser establecido.

Por estas mismas razones tampoco conseguiremos preservarnos mediante reflexión a priori de hipótesis extravagantes, improbables o *ad hoc* que, como argumentamos unos párrafos atrás, el mero requisito de compatibilidad con la evidencia empírica no basta para conjurar. En efecto, ¿no es a priori una estrategia dominante el consultar las estrellas para saber que nos

---

<sup>8</sup> El por qué Wright no tiene en cuenta las evidencias empíricas a la hora de determinar la estrategia dominante tiene mucho que ver con su declarado internismo. Wright desea que la legitimidad no dependa de propiedades del entorno o, de otra manera, desea que sea exportable de mundo posible a mundo posible. Y esta propiedad sólo se obtiene si la cuestión de cuáles sean los supuestos a adoptar (a falta de evidencias empíricas en contra, que es la única concesión al externismo en su proyecto) pueda dirimirse *a priori*.

depara el futuro, bajo el supuesto de que en nuestro mundo el futuro está escrito en el cielo? ¿Por qué es apriori peor que la estrategia de efectuar inferencias inductivas desde la experiencia pasada bajo el supuesto de la Tesis de la Uniformidad?

No sólo el problema del comensal no invitado, sino además el problema de Galileo queda insuficientemente resuelto, exactamente por los mismos motivos. En efecto, cuando Bacon, Galileo y demás pioneros de la ciencia actual se plantean reformular los fundamentos de las ciencias físicas, no sólo tienen en cuenta el hecho de que había evidencia empírica en contra de los supuestos de la vieja ciencia (como Wright recoge satisfactoriamente), sino que además intentan determinar a partir de esas mismas evidencias cuales son los supuestos a sustituir y cuales han de ser los supuestos nuevos. En todo esto hay una gran cantidad de reflexión a priori, por supuesto, pero no se puede omitir la gran cantidad de evidencia empírica involucrada. Visto desde la perspectiva de Wright, Galileo y compañía se pasaron algún tiempo en el observatorio recogiendo evidencias en contra de la astronomía ptolemaica o la física aristotélica, y a continuación se sentaron en sus sillones para determinar a priori (sin tener en cuenta las observaciones recogidas) sobre qué supuestos iban a iniciar el nuevo proyecto científico. Algo falla en el análisis de Wright.

22

Lo que falla, en mi opinión, es que la devaluada noción de legitimación no puede sustituir la de justificación. Y esta, a su vez, tiene que ver con la forma equivocada en que, a mi juicio, Wright ha entendido el análisis de Wittgenstein y sus implicaciones para la Teoría del Conocimiento. Una de las tesis de Wittgenstein es que los supuestos de nuestros sistemas epistémicos, como todos los enunciados que determinan los juegos de lenguaje (las proposiciones gramaticales o lógicas) no son fácticos, no describen ni representan estados de cosas. Por ello no son confirmables ni refutables por la experiencia: porque, estrictamente hablando, su función no es la de describir ningún estado de cosas. Desde luego, este carácter no fáctico de enunciados que, por otra parte, no son determinables por pura reflexión apriori (y no pueden serlo porque, aparentemente, versan sobre estados de cosas concretos del mundo externo a la mente), los imposibilita para ser la fuente de la normatividad que anhelamos en Teoría del Conocimiento (“ante estas evidencias, **debes** creer esto”). Esta normatividad, para Wittgenstein, se obtiene de otro sitio: de nuestras formas de vida comunes, que a su vez proceden de una historia natural compartida. En otras palabras: el “debes” de “debes creer esto” procede de los otros que asienten y del hecho de que compartimos nuestra vida con ellos.

Wright se aparta de Wittgenstein al intentar devolver la fuente de la normatividad a los supuestos de nuestros sistemas epistémicos, pero con-

serva de Wittgenstein el carácter no fáctico de dichos supuestos. Esto es lo que hace con la noción de legitimación: por un lado no creemos nuestros supuestos (no los sostenemos en tanto que describiendo propiedades de la realidad) sino que meramente los aceptamos; pero por otro no los aceptamos meramente (como podemos aceptar por ejemplo que no debemos abrir la puerta de la nevera porque hay un tipo amenazándonos con un bate de béisbol) sino que los aceptamos legítimamente (porque lo racional es aceptarlos). Pero Wright confunde el tipo de normatividad que se aplica en Epistemología. En concreto, el tipo de legitimación buscado no es el mismo que el que da licencia a un curso de acción en una deliberación ética o política. Aquí la legitimidad tiene que ver con el conjunto de valores, y si es cierto que se puede obtener por deliberación racional el conjunto de fines y/o las reglas que determinan el ámbito de cursos de acción, es plausible (aunque discutible) que se pueden obtener apriori, a la Kant o a la Rawls. Desde luego, cualquier ética de corte utilitarista negaría la independencia de la legitimación ética respecto al entorno, pero ese disenso se produce una vez que el utilitarista selecciona un valor (producción del mayor bien en el mundo) que toma el conocimiento de la realidad como exigencia básica de la acción éticamente legitimada. *Prima facie*, no hay nada en la noción misma de legitimación ética que obligue a la opción del utilitarista, y el kantiano está en su derecho al seleccionar otros valores (seguir el imperativo categórico, por ejemplo) que no tienen esta dependencia fuerte de la realidad. Pero en la acción epistémica el fin, el valor, es siempre el mismo: el conocimiento. Conocimiento es creencia verdadera justificada, y lo que buscamos es legitimidad para adoptar creencias o, en otras palabras, legitimidad para nuestras pretensiones de que ciertas creencias son conocimiento. ¿Dónde podemos encontrar dicha legitimidad? Tal vez desearíamos decir que la legitimidad proviene del hecho de que la creencia es verdadera, pero dado que nunca podamos estar seguros de que la proposición creída es verdadera, el hecho que la hace verdadera, o el hecho de que sea verdadera, no es algo que podamos exhibir como garante de nuestras creencias. Lo que podemos exhibir son justificaciones, y una justificación es una evidencia de que la proposición es **probablemente** verdadera. Así que ése es el vínculo de la creencia con la verdad que nosotros sí podemos presentar: unas evidencias tales que es (bastante) más posible que la creencia sea verdadera al mismo tiempo que se dan las evidencias que que la creencia sea falsa al mismo tiempo que se dan las evidencias. Así que sólo tenemos legitimidad para creer algo en la medida en que tenemos justificación. Desde luego, Wright es consciente de este hecho, y por ello se cuida de no utilizar la palabra “creencia” para describir la actitud proposicional del sujeto ante los supuestos del sistema epistémico, y habla en vez de ello de “aceptación” del

supuesto. Pero este hábil movimiento dialéctico no debe hacernos olvidar que aceptamos la proposición básica como supuesto de una investigación, es decir, como supuesto de que nuestras reglas epistémicas son fiables, y consiguientemente de que las evidencias que recogen son genuinas, son buenas justificaciones para nuestras creencias, o, en otras palabras, son garantes de que hay buenas probabilidades de que las proposiciones creídas sean verdaderas. Y esto sólo se da si los supuestos del sistema epistémico son verdaderos. Así que, y ésta es la conclusión a la que quería llegar, si queremos exhibir algún tipo de legitimidad para adoptar ese supuesto, ésta debe redundar en un aumento de la probabilidad de que el supuesto sea verdadero, que es tanto como aumentar las expectativas de obtener creencias verdaderas siguiendo las reglas epistémicas de las que depende el supuesto. Pero esto no es legitimación estratégica, ni de proyecto cognitivo, ni de deliberación racional, esto es simple y llana justificación, es decir, evidencias de que el supuesto es verdadero.

### 3. Legitimación retroactiva

24 En resumen, aunque creo que el trabajo de Wright marca una buena dirección de salida del fundamentalismo epistemológico, sufre de un defecto congénito, producto de la confusión de un problema ético con un problema epistemológico. Dicho en tonos un tanto literarios, Wright trata la cuestión en términos demasiado bíblicos, como si intentara defender la decisión de morder la manzana del árbol del conocimiento, como si buscara una remedio para no sentirnos culpables por haber intentado conocer el mundo por nosotros mismos, por haber tenido el valor de emprender una investigación desde nuestros propios planteamientos (desde nuestros propios supuestos) y no haber seguido la senda abierta por la divinidad que representarían las ideas innatas de los racionalistas. Pero la cuestión no es si tenemos derecho o no a hacer determinados supuestos, ni siquiera si es racional hacerlos, la cuestión en epistemología es si al hacer dichos supuestos es más probable que obtengamos creencias verdaderas que si no los hacemos. Y habrá más probabilidad de obtener creencias verdaderas cuanto más probabilidad haya de que sean verdaderos los supuestos.

Si mis argumentos resultan convincentes, señalan, pues, una manera de reformar el planteamiento de Wright. A pesar de que los límites de espacio impiden explicar los ajustes necesarios, no quisiera terminar este trabajo sin sugerir al menos la dirección de avance. Para empezar, pienso que es necesario introducir una dimensión temporal en el análisis. Por el modo en que Wright presenta las cosas, es como si la legitimidad para la adopción de los supuestos sólo estuviera en juego en el nacimiento del sistema epistémico. Si se obtiene dicha legitimidad en el acto fundacional, se conserva para

siempre, salvo si aparecen evidencias de que el supuesto es falso. Desde mi punto de vista, la legitimidad está puesta en juego en cada momento. La aparición de evidencias nuevas puede obligarnos a revisar nuestros supuestos no sólo cuando la evidencia apunta a su falsedad, sino también porque esa evidencia sugiere que hay mejores supuestos, o que nuestros supuestos no se corresponden con la estrategia dominante. Así que la primera modificación que sugiero es sustituir en la cláusula (ii) de la definición de legitimación para la aceptación de supuestos dada antes la “reflexión a priori” por la “reflexión a partir de las evidencias disponibles en el momento”.

Una vez que reconocemos este tipo de dependencia más fuerte de los supuestos del sistema epistémico respecto a las evidencias empíricas como un elemento constitutivo de los sistemas epistémicos, el siguiente paso es descartar aquellos sistemas epistémicos en los que dicha dependencia no se obtenga por el mero hecho de que los supuestos no son confirmables, revisables ni testables en ningún sentido por las evidencias empíricas. Esto sugiere un requisito más fuerte, según el cual los supuestos no sólo deben no ser desmentidos por la experiencia actual, sino que además deben ser desmentibles por la experiencia posible. De otra manera, un sistema epistémico que no sea revisable por la experiencia no es admisible. Así que la segunda modificación es el añadido de una tercera cláusula a la definición anterior: (iii) el supuesto debe poder ser revisado por la experiencia, ya sea porque sea refutable por alguna experiencia posible, ya sea porque alguna experiencia posible sería una buena evidencia de que el supuesto no sirve para obtener creencias más fiables. El requisito anterior se aplica también cuando no hay ninguna evidencia empírica disponible, y, por lo tanto, está funcionando ya desde el primer momento en que se utiliza el sistema epistémico.

Según esta nueva definición, uno está **legitimado a aceptar p como supuesto del sistema epistémico** cuando:

- (i) uno no tiene evidencias de que no p; y
- (ii) uno ha dirimido a partir de las evidencias disponibles que es conveniente para su investigación adoptar P como supuesto (hay distintos modos en que puede “convenir” adoptar P como supuesto, de hecho, estos modos son los que distinguen los distintos tipos de legitimación).
- (iii) p puede ser revisado por la experiencia.

Pienso que las modificaciones sugeridas al planteamiento de Wright ofrecen una salida al problema del comensal no invitado y al problema de Galileo. Pero no quisiera terminar este trabajo sin hacer un comentario respecto al *leaching problem* señalado anteriormente. Recordemos que para Cris-

pin Wright argumentos como el siguiente, en el que utilizamos creencias justificadas desde evidencia empírica para concluir algún supuesto de nuestra investigación, no pueden ser cogentes (es decir, no hay transmisión de justificación de premisas a conclusión):

(MOOR)

(m1) En t1 mis sentidos me informaron de que p1, y es el caso que p1.

(m2) En t2 mis sentidos me informaron de que p2, y es el caso que p2.

...

(mn) En tn mis sentidos me informaron de que pn, y es el caso que pn.

(m) Mis sentidos son fiables (es decir, aquello de lo que me informan mis sentidos es el caso).

Argumentos muy similares son presentados en Moore [1939] o Cohen [2002]. La razón por la que no son cogentes, según Wright, es que para cada una de las premisas, la evidencia de la que disponemos sólo es justificación tomando como supuesto la conclusión: al menos parte de la evidencia de que disponemos para cada una de las frases “y es el caso que p” es de naturaleza empírica, y por lo tanto sólo es justificación si nuestros sentidos son fiables<sup>9</sup>. Esto los hace estar muy próximos a la falacia clásica de *petitio principii* en la cual alguien introduce de forma sibilina aquello que quiere concluir como una premisa en la argumentación. Alston [1986] y más recientemente Davies [2004] han propuesto una forma de entender argumentos como (Moor) según la cual si hay transmisión de justificación. Centrándonos en Davies [2004], la falacia se produce cuando alguien introduce explícitamente un supuesto como (m), ofreciendo alguna razón para la conveniencia de adoptarlo. De esta manera parece que esa persona estaría “haciendo trampas” si más tarde, en el curso de su argumentación (o de su investigación) concluye (m), por lo que con razón podríamos acusarle de ser falaz. Esto es lo que pasa en la propuesta de Wright, que propone una legitimación positiva (una razón a favor) del supuesto, y por supuesto ocurre también en la propuesta modificada que yo defiendo. Pero según Davies [2004] esto no ocurre cuando no se introduce el supuesto explícitamente (dando razones a favor) sino de manera implícita o incluso inconsciente,

---

<sup>9</sup> Para entender bien el argumento Moore hay que tener en cuenta que la justificación que se da para la primera frase de cada premisa (“en tn mis sentidos me informaron de que pn”) no es la misma que se da para la segunda frase de cada premisa (“y es el caso que tn”), aunque como ella requiera el uso de los sentidos. Por ejemplo: en tn mis ojos me informaron de que la luz estaba encendida y en tm Pedro me dijo que la luz estaba encendida. O: en tn mis ojos me informaron de que la luz estaba encendida y en tm mi tacto me dijo que la bombilla estaba caliente.

para lo cual el único requisito necesario es que no haya razones en contra. Esto, la ausencia de razones en contra, es lo que Davies denomina “legitimación negativa” (versus la “legitimación positiva” de Wright) y si en su momento adoptamos un supuesto como (m) sólo con legitimación positiva entonces podemos concluirlo más tarde con un argumento como (Moor) sin que, en este caso, falle la transmisión de justificación. Es fácil de entender cuáles son las razones de Wright para defender que en este caso no hay falacia. El *petitio principii* se produce cuando alguien nos pide que adoptemos (m) como supuesto (como algo no probado) para más tarde llevarnos a tomarlo como conclusión (como algo ya probado). Se viola entonces una regla elemental de la argumentación: el conjunto de supuestos y el conjunto de conclusiones han de ser disjuntos. Pero en el caso de la legitimación negativa nadie nos pide que adoptemos el supuesto (m). Ergo, (m) no está en el conjunto de supuestos. Ergo, no hay falacia.

Por muy ingeniosa que sea la solución de Davies, no deja de resultar cuando menos chocante. Aunque en el caso de la legitimación negativa (m) no se incluya explícitamente en el conjunto de supuestos, lo cierto es que sí está funcionando como tal. Y si algo está funcionando como supuesto, tanto desde el punto de vista de la teoría de la argumentación como desde el epistemológico lo más correcto parece que lo más correcto es hacerlo explícitamente, y declarar que se ha tomado tal supuesto. Y habiendo hecho esto, también parece más correcto que dar razones para tomar el supuesto que no ofrecer ninguna (salvo la “razón” de que no hay razones en contra). Así que el que tiene legitimación positiva a todas luces estaría haciendo las cosas de forma más correcta que el que tiene legitimación negativa. Y sin embargo, según el análisis de Davies, el que hizo las cosas peor (legitimación negativa) puede concluir (m) mientras que el que hizo las cosas mejor (legitimación positiva) no. Así que curiosamente en este caso es mejor hacer las cosas peor que mejor.

Existe, a mi juicio, otro modo de entender, o, dicho con más rigor, otro tipo de situaciones en las que pueden aparecer argumentos en los que se concluye una proposición como (m) que previamente se había tomado como supuesto dando legitimación positiva, y a pesar de ello hay transmisión de justificación. Este tipo de situaciones se da cuando las razones que se ofrecen ahora creer la proposición (las premisas del argumento) son distintas de las que se habían ofrecido en su momento para adoptar la proposición como supuesto. En efecto, en el debate clásico sobre el *petitio principii* dentro de la teoría de la argumentación lo que se denuncia como ilícito es que una proposición para la que no se había ofrecido justificación, al ser introducida como supuesto, se pase a tomar como conclusión sin **ofrecer nuevas justificaciones**. Pero eso no quiere decir que el conjunto de supuestos deba

permanecer inalterado a lo largo de toda la argumentación: por distintas razones en algún momento de la argumentación puede ser conveniente adoptar nuevos supuestos, o remover algún supuesto previo. Esto no es ilícito siempre y cuando lo hagamos manifiesto, y dejemos claro cuales son los supuestos adoptados en cada momento<sup>10</sup>. Generalizando la situación para el ámbito epistemológico, lo ilícito es que una proposición para la cual previamente se habían dado sólo razones para introducirla como supuesto (es decir, legitimación) se tome como una proposición para la cual se dispone de razones para ser creída **sin ofrecer nuevas justificaciones**. Pero, una vez más, nada nos prohíbe aportar justificaciones inéditas (distintas de la legitimación previa) que hagan que lo que al principio era un supuesto ahora se constituya en una creencia.

Hay muchas formas en que se puede alcanzar este logro. Una de ellas (pero no la única) es mediante un argumento del tipo de (M). Si todas o una gran parte de mis creencias perceptivas implican (m), tengo una buena razón para creer (m). Esto resulta más claro una vez que hemos añadido la cláusula (iii) a la definición de legitimación de Wright: dado que los supuestos pueden ser falsados y/o descartados por la experiencia, el hecho de que después de un largo trecho de funcionamiento del sistema epistémico sigan vivos constituye cuando menos un indicio de que hay probabilidades de que sean verdaderos. Un argumento más convincente (y más fino) que (Moo) sería aquel que recurriera a lo que hemos llegado a saber sobre nuestro sistema perceptivo gracias a nuestras propias investigaciones. Un argumento tal, por ejemplo, tendría en cuenta los resultados de la física, la fisiología, la neurología y quizás también la psicología para dar una descripción de cómo funciona nuestro sistema perceptivo y a continuación demostrar que de dicha descripción se sigue que efectivamente obtenemos información fiable de nuestro entorno mediante los sentidos. Para el caso de la visión, por ejemplo, tal descripción debería incorporar elementos de física y óptica, así como de la fisiología del ojo, el sistema nervioso y el cerebro, y también de neuropsicología. Que tal descripción apoya nuestra creencia de que nuestro sistema perceptivo es fiable es algo que sólo un cínico o un malintencionado podría negar. El hecho de que nuestra justificación para la descripción dependa del supuesto de que nuestros sentidos son fiables (que es lo único que el escéptico recalcitrante puede alegar) le quita, sin duda, fuerza al argumento (por supuesto, tendríamos una justificación mucho más sólida si esto

---

<sup>10</sup> Una “política” de este tipo respecto al manejo los supuestos es, por ejemplo, la que se recoge en la lógica de Gentzen mediante las restricciones respecto a la introducción y cancelación de supuestos en las reglas de deducción.

no ocurriera). Pero no contradice el otro hecho de que tras seguir el argumento disponemos de una justificación nueva y distinta para el supuesto, que no teníamos antes, y consecuentemente que el argumento tiene fuerza argumentativa o, en otras palabras, es cogente<sup>11</sup>.

¿Seguimos necesitando el término “legitimación”? Bueno, tal vez sea inadecuado utilizar el término “justificación” para el momento de fundación del sistema epistémico cuando no hay evidencias empíricas a favor ni en contra de los supuestos. Y, por otro lado, como hemos dicho, el modo en que las evidencias empíricas, cuando el sistema epistémico ya está en marcha, pueden hacernos descartar un supuesto es más complicado que la simple detección de una incompatibilidad lógica. Así que uno puede considerar conveniente seguir utilizando un término especial para el tipo de justificaciones para adoptar supuestos. De cualquier manera, la discusión sería ya puramente terminológica, en la medida en que no veo ningún motivo que nos impida declarar que sabemos las proposiciones básicas, y lo que en un principio era un supuesto con el tiempo se convirtió en una creencia justificada.

## Referencias Bibliográficas

29

- Alston, W. P. [1986]: “Epistemic Circularity”, *Philosophy and Phenomenological Research*, pp 47-1.
- Boghossian, P. y Peacocke, C. (eds.) [2000]: *New essays on the a priori*, Oxford, Clarendon Press.
- Cohen, S. [2002]: “Basic Knowledge and the problem of easy knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research* 67, pp. 503-48.
- Davies, M. [2000]: “Externalism and armchair knowledge”, en Boghossian y Peacocke (eds.) 2000, pp. 384-415.
- Davies, M. [2004]: “Epistemic Entitlement, Warrant Transmission and Easy Knowled-

---

<sup>11</sup> Salvando las diferencias terminológicas, pienso que la postura que defiendo aquí no está muy alejada por la mantenida por Sosa [1997]. Recordemos que Sosa distingue entre conocimiento animal (creencia justificada verdadera) y conocimiento reflexivo (conocimiento animal más justificación del sistema epistémico propio; de otra manera, uno sabe reflexivamente p si sabe que sabe p, es decir, si sabe p y tiene justificaciones de que su sistema epistémico es fiable), para, a continuación, defender que alguien puede pasar del conocimiento animal al conocimiento reflexivo (es decir, puede justificar su sistema epistémico) a través de argumentos como (MOO). En palabras de Sosa: “Enough pieces may eventually come together into a view of ourselves and our place in the universe that is sufficiently comprehensive and coherent to raise us above the level of mere cognition and into the realm of higher, reflective, enlightened knowledge, or scientia (Sosa [1997])”. (“cognitio” y “scientia” son, de acuerdo con Sosa, los términos cartesianos para “conocimiento natural” y “conocimiento reflexivo” respectivamente).

ge”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume LXX-VIII, pp. 213-244.

Haack, S. [1993]: *Evidence and Enquiry*, Cambridge, Blackwell.

Moore, G. E. [1939]: “Proof of an external world”, (reimpreso en Moore 1959).

Moore, G. E. [1940]: “Four forms of scepticism”, (reimpreso en Moore 1959)

Moore, G. E. [1959]: *Philosophical Papers*, Londres, Allen & Unwin Ltd.

Sosa, E. [1997]: “Reflective knowledge in the best circles”, *Journal of Philosophy* 14, pp. 410-430.

Stroll, A. [1994]: *Moore and Wittgenstein on certainty*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1994

Winch, P. [1996]: “The Expression of Belief”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 70.

Wittgenstein, L. [1969]: *Über Gewissheit*, Londres, Basil Blackwell (versión española: *Sobre la Certeza*, Gedisa, Madrid, 1998).

Wright, C. [1985]: “Facts and Certainty”, *Proceedings of the British Academy* LXXI, pp. 429-72.

Wright, C. [2004]: “Warrant for nothing (and foundations for free?)”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume LXXVIII, pp. 167-212.