



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

TESIS

**LÍMITES RAZONABLES DE LA ARGUMENTACIÓN
ESCÉPTICA**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

FRANCISCO FLORES LLAMAS

ASESOR: DR. ARMANDO CÍNTORA GÓMEZ

MÉXICO, D. F., SEPTIEMBRE DE 2006.

Agradecimientos

Antes que nada quiero expresar mi agradecimiento a la Universidad Autónoma Metropolitana por ser la institución que me ha brindado una excelente formación filosófica.

Quiero agradecer a todos mis maestros por toda su entrega y dedicación. El profesionalismo y el amor a la filosofía que me han contagiado es lo mejor que he recibido de ellos.

Agradezco especialmente a mi asesor de esta Tesis, el profesor Armando Cántora Gómez, que con todo su empeño y asesoría ha hecho posible que yo pueda entender gran parte de los problemas de este trabajo y de esa manera haya podido concluir mis estudios.

Agradezco al profesor Cuauhtémoc Lara Vargas, que siempre y desde el inicio de mi carrera me ha dedicado su tiempo y esfuerzo como su alumno, y por supuesto, por haber aceptado leer esta Tesis.

Dedicatoria

Dedico este trabajo a mi madre. Que en el cielo está feliz por ver cumplido el sueño que ella nunca pudo lograr.

A mi Padre Ignacio y a mis hermanos Concepción, Angélica, Verónica e Ignacio. Que siempre me han apoyado en todos los aspectos de mi vida, y que sin su ayuda nunca hubiera podido concluir con mis estudios.

A mis amigos. Que siempre me apoyaron y me motivaron para salir adelante frente a todas las adversidades. No puedo mencionar sus nombres porque quizá incurriría en algunas omisiones, pero sí puedo decirles que siempre y a lo largo de estos estudios han estado presentes y su apoyo ha sido invaluable para mí.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. ¿QUÉ ES EL CONOCIMIENTO?	4
Sección 1. La teoría platónica del conocimiento	6
Sección 2. El problema de Gettier	17
CAPÍTULO II. ESCEPTICISMO FILOSÓFICO	21
Sección 1. Escepticismo Académico	29
Sección 2. Escepticismo Pirroniano, el problema de la regresión	37
CAPÍTULO III. POSIBLES REPUESTAS AL PROBLEMA DE LA REGRESIÓN	44
Sección 1. Fundacionismo	46
Sección 2. Coherentismo	52
Sección 3. Infinitismo	61
CONCLUSIÓN	73
BIBLIOGRAFÍA	75

Introducción

El tema de este trabajo abarca una parte importante del problema del conocimiento en general: el escepticismo filosófico. Para introducirnos en ese problema podemos comenzar con echar una mirada al mundo de la vida ordinaria. Como personas comunes y corrientes nos desenvolvemos en el mundo cotidiano, realizamos actividades con diversas finalidades y a menudo de manera irreflexiva, sin que necesitemos mucha concentración ni conocimientos especializados; se puede decir que en este estadio recurrimos solamente a las creencias y conocimientos más elementales que compartimos con la comunidad. Sin embargo, no es nada raro que en ciertas ocasiones sobrevengan algunas cuestiones a esas actividades y atrapen nuestra atención de una manera tan extraordinaria, que caemos en la cuenta de que una posible solución, si es que la hay, probablemente está más allá del dominio de nuestras habilidades y conocimientos. No obstante, urgidos por la necesidad o premura de las circunstancias, continuamos con nuestras tareas al mismo tiempo que soslayamos en gran medida la importancia de aquellas cuestiones.

Pero una vez que salimos del ámbito de la vida común y ordinaria, cuando por fin tomamos la decisión de buscar una solución adecuada a dichas cuestiones, entonces adoptamos una actitud racional. Advertimos que hay anomalías entre nuestros conocimientos y la manera como nos representamos los fenómenos del mundo en general; nos damos cuenta de la gravedad de las cosas y de las consecuencias que se siguen si no emprendemos una investigación que sea capaz de dar certidumbre sobre aquello que hemos venido considerando como conocimiento. Así, nos volvemos críticos de nuestro propio conocimiento y, motivados por la búsqueda de la verdad, nos disponemos a desechar y/o reemplazar algunas de nuestras creencias por otras mejores.

Al llevar a cabo una empresa como esta las primeras preguntas con que inicia y que marcan el rumbo de la investigación son las siguientes: ¿qué es el conocimiento? ¿qué podemos conocer y porqué? o ¿son verdaderas nuestras creencias? y si lo son ¿qué es lo que las distingue de las falsas? o mejor ¿cómo sabemos que lo que creemos acerca del mundo es verdadero? Entonces sólo basta una mirada a los textos clásicos para darnos cuenta de que estas son precisamente algunas de las preguntas centrales que se han planteado en filosofía. Desde la época de la cultura clásica hasta nuestros días, desde que surgieron los primeros filósofos hasta llegar a los contemporáneos, el pensamiento intelectual en sus variadas tradiciones ha tratado de responder razonablemente a estas preguntas. Sin embargo, la historia de la filosofía muestra que no existe una idea o concepción del conocimiento que pueda calificarse como unánime; esto es, una idea que sea ampliamente reconocida y aceptada por todos, lo cual quiere decir que aún entre quienes se dedican al estudio del conocimiento puede haber distintas concepciones de éste.

El escepticismo juega un papel sumamente importante en el problema del conocimiento. Es esencialmente una actitud crítica con respecto a nuestro conocimiento y es un desafío contra toda empresa que intenta establecer cualquier forma de conocimiento; pero, por otra parte, también podemos entenderlo como aquella actitud en virtud de la cual podemos detectar gran parte de las anomalías que hay entre nuestro conocimiento y la manera como nos representamos las regularidades y los fenómenos del mundo. Por consiguiente, el escepticismo tiene mucho que ver con la propia idea o concepción que tengamos del conocimiento; lo cual señala que esta actitud es precisamente el elemento que ha jugado un papel determinante en las distintas tradiciones del conocimiento. Es por ello que para responder adecuadamente a las preguntas arriba mencionadas, una de las principales tareas que nos hemos propuesto en este trabajo consistirá en delimitar y analizar las formas básicas de la argumentación escéptica.

El objetivo de este trabajo consiste básicamente es responder a las anteriores preguntas. Y para ese propósito, en el primer capítulo nos dedicaremos a la exposición y análisis de la teoría platónica del conocimiento; enseguida presentamos dos contra-ejemplos formulados en contra de la teoría mencionada, los cuales demuestran que dicha teoría necesita una reformulación o bien es necesario añadirle una cuarta condición. No obstante, el primer capítulo nos proporcionará una buena respuesta a la primera pregunta.

En el segundo capítulo se expone el escepticismo filosófico en sus dos formas básicas; esto con la finalidad de aproximarnos a la respuesta a la segunda pregunta. Trataremos por separado estas dos formas básicas de escepticismo filosófico, de manera que la primera sección de ese capítulo será dedicada por completo a profundizar sobre el escepticismo Académico como la primera forma básica. En la segunda sección nos ocuparemos del escepticismo Pirroniano como segunda forma básica de escepticismo filosófico, el cual plantea el problema de la regresión al infinito de cualquier estrategia justificatoria del conocimiento. En el tercer capítulo analizaremos las últimas respuestas que se han formulado, cada una como posible solución al problema de la regresión y con ello trataremos de completar la respuesta a la tercera y cuarta preguntas.

Capítulo I. ¿Qué es el conocimiento?

En filosofía no existe una manera única de definir lo que es el conocimiento, esto lo podemos observar de alguna manera en las distintas explicaciones que se encontramos a este respecto; éstas pueden suscribirse en mayor o menor medida dentro de alguna tradición o corriente de pensamiento filosófico. Para hablar de algunos ejemplos podemos mencionar dos importantes tradiciones que son incluso antagónicas, al menos en cuanto a sus preceptos fundamentales, como el empirismo clásico y el racionalismo: mientras que desde un punto de vista se afirma que la fuente o el origen del conocimiento son los sentidos de la percepción, desde otro se dice que la razón o el entendimiento es la fuente o el fundamento último del conocimiento; o bien, la teoría kantiana del conocimiento cuya formulación, arduamente sistematizada y vertida en la *Crítica de la razón pura*, no es otra cosa que una síntesis entre aquellos dos puntos de vista sobre el mismo problema.

No obstante, sea cual sea la opinión más certera hacia nuestra pregunta inicial, el conocimiento tiene que cumplir con una condición esencial: tiene que ser verdadero; pues ¿cómo se le podría caracterizar de otra manera? Por otra parte, debe ser accesible y comprensible para cualquiera; y otra exigencia a satisfacer es que pueda ser organizado o sistematizado en un discurso racional, esto quiere decir que deben evitarse todo tipo de contradicciones, paradojas o absurdos dentro de un sistema tal. Éstas son las condiciones más elementales que una creencia particular o cualquier cuerpo de creencias deben cumplir si es que se pretende elevarlos al *status* de conocimiento; al menos eso lo demuestran las distintas disciplinas o áreas del conocimiento que llamamos ciencias.

Pero a partir de ahí cualquier intento que hagamos por extendernos un poco más sobre las condiciones o características del conocimiento nos mete en problemas de los que difícilmente podríamos salir; así que para responder satisfactoriamente a nuestra primera pregunta lo que haremos en este capítulo será revisar los elementos generales de la teoría platónica del conocimiento. La razón de que hayamos elegido este camino es que gran parte del análisis que se realiza en la epistemología contemporánea se ha venido concentrando desde las últimas décadas en la formulación del conocimiento como creencia verdadera justificada; en efecto, la teoría que Platón desarrolló, cuya amplia exposición podemos encontrar en el diálogo *Teeteto o de la ciencia*, señala que alguien tiene un conocimiento cuando tiene una creencia que es verdadera y además tiene razones que la justifican.

Sin lugar a dudas la teoría platónica del conocimiento es una de las más antiguas tradiciones filosóficas en cuanto a la teoría del conocimiento, y aunque no haremos un análisis muy profundo, su exposición nos mostrará que tiene bastante vigencia, si bien no ha sido sino hasta la segunda mitad del siglo XX cuando ha recibido arduas críticas, las cuales han sido dirigidas principalmente sobre algún elemento de la triada; pero precisamente, en la segunda sección observaremos brevemente una de las críticas más interesantes que se le han hecho.

Sección 1. La teoría platónica del conocimiento

En el diálogo *Teeteto o de la ciencia* Platón intenta responder a la pregunta ¿qué es la ciencia? o ¿qué es el conocer? (ἐπιστήμη).¹ La obra está articulada en tres secciones, cada una de las cuales corresponde a las tres las definiciones que Teeteto ofrece, y que en términos generales se sintetizan como: *i*) la ciencia es percepción, *ii*) la ciencia es opinión verdadera y, *iii*) la ciencia es opinión verdadera acompañada de explicación. Así, en la primera sección (151e-186e), Teeteto propone como una primera respuesta lo siguiente:

Me parece, pues, que el que conoce algo lo percibe, y, por lo menos según me lo parece ahora, el conocimiento no es otra cosa que percepción²

El conocimiento es percepción (*aísthesis*).³ Si nos detenemos un poco en esta primera respuesta podemos observar que corresponde a la perspectiva del sentido común según la cual el conocimiento se adquiere por medio de los sentidos. Aquí Platón (por conducto de Sócrates) expone una teoría por la que se identificaba a la ciencia con la percepción, y a la que dedica un cuidadoso y pormenorizado análisis para criticarla después. La teoría es atribuida a Protágoras

¹ Según la traducción de Manuel Balasch, este término “significa conjuntamente tanto los productos de la mente de los hombres, lo que hoy se entiende por ciencia en el sentido objetivo, como los procesos del conocer, esa actividad intersubjetiva a la que hoy llamaríamos conocer o conocimiento.” (M. Balash, Pról. y trad. a *Teeteto o de la ciencia*, Platón, Intr. gral. Antonio Alegre G., Anthropos, Barcelona, 1990, p. 24.)

² *Ibid.*, Platón, p. 91.

³ Francis M. Cornford al traducir este término del griego αἴσθησις utilizado por Platón, indica que “abarca una amplia gama de significados, entre los que se hallan sensación, conciencia de objetos o de hechos exteriores, sentimientos, emociones, etc. En 156b el término aparece mencionado como incluyendo percepciones (vista, oído, olfato) sensaciones de calor y frío, placeres y dolores e incluso emociones de deseo y de temor. Todos estos estados aludidos se asientan en la parte sensitiva del alma, asociada inseparablemente al cuerpo. Las palabras de Teeteto “quien conoce *algo* percibe lo que conoce” sugieren que, ante todo, está pensando en la percepción de objetos exteriores y la crítica que sigue reduce la palabra a ese sentido, o por lo menos considera como típico de toda *aísthesis* la percepción sensible de objetos exteriores.” (F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, Trad. Néstor Luis Cordero y María Dolores Del Carmen Ligatto, Paidós, Buenos Aires, p. 41.)

—el sofista que decía que <<el hombre es la medida de todas las cosas>>- y su base radica en la afirmación de que todo es movimiento, pero el interés del filósofo al ocuparse de este punto de vista es señalar que la percepción es una relación de movimiento que necesita tanto del objeto como del sujeto, es decir, una relación entre los sentidos percipientes y lo percibido.

Sin embargo, dicha teoría no es original de Protágoras, sino que tiene sus raíces en la doctrina bastante difundida de Heráclito que afirmaba que el universo es flujo o movimiento perpetuo de todas las cosas, la cual había sido ampliamente aceptada con excepción de Parménides. Lo que sucede en el diálogo es que Platón ha reconstruido la historia de la teoría para hacer suyo el panheraclitismo, de manera tal que si consideramos ciertos preceptos de su sistema filosófico podemos interpretar que en el mundo material, en el mundo embebido en el espacio y el tiempo, en el mundo que no es el de las *Ideas*⁴, todo es movimiento. De ahí que en 156b señale que el principio por el que se había identificado a la ciencia con la percepción es que:

⁴ En el lenguaje filosófico la teoría platónica de las Ideas es una tesis tanto epistemológica (teoría del conocimiento) como ontológica (teoría del ser), y aunque no aparece de manera explícita en este diálogo es importante suponerla dentro de él para entender mejor lo que el filósofo quiere transmitir. La teoría reza como sigue: “Existe un mundo espacio-temporal de cosas y de relaciones de cosas, que está en continuo cambio, movimiento y transformación; las cosas, pues, en realidad no *son*, sino que *devienen*, es decir, se transforman constantemente; pero existe otro mundo, extratemporo-espacial, donde existen Ideas, es decir, entidades-correlatos de las cosas sensibles, que son universales, perfectas, inmutables y perfectamente definibles, idénticas a sí mismas.” (A. Alegre, introd. gral. a *Teeteto o de la ciencia*, Platón, ed. cit, p. 11.). Al comienzo del libro VII de *La República* Platón escribe: “Imagina un antro subterráneo que tiene todo a lo largo una abertura que deja libre a la luz el paso, y, en ese antro, unos hombres encadenados desde su infancia, de suerte que no puedan cambiar de lugar ni volver la cabeza, por causa de las cadenas que les sujetan las piernas y el cuello, pudiendo solamente ver los objetos que tengan delante. A su espalda, a cierta distancia y a cierta altura, hay un fuego cuyo fulgor les alumbra, y entre ese fuego y los cautivos se halla un camino escarpado. A lo largo de ese camino, imagina un muro semejante a esas vallas que los charlatanes ponen entre ellos y los espectadores, para ocultar a éstos el juego y los secretos trucos de las maravillas que les muestran. —Todo eso me represento.— Figúrate unos hombres que pasan a lo largo de ese muro, portando objetos de todas clases, figuras de hombres y de animales de madera o de piedra, de suerte que todo ello se aparezca por encima del muro. —Los que los portean, unos hablan entre sí, otros pasan sin decir nada.— ¡Extraño cuadro y extraños prisioneros! ...” (Platón, *La república o de lo justo*, Porrúa, México, 1984, pp. 551-552.) En este famoso mito, uno de los individuos huye y sale a la luz del día; con la ayuda del Sol esta persona ve por primera vez el mundo real y regresa a la caverna diciendo que las únicas cosas que todos han visto hasta ese momento son sombras y apariencias y que el mundo real les espera en el exterior si quieren liberarse de sus ataduras. De acuerdo a esta alegoría, el mundo de sombras simboliza para Platón el mundo físico de las apariencias, mientras que la escapada al mundo soleado exterior a la caverna simboliza la transición hacia el mundo real, el universo de la existencia plena y perfecta, que es el objeto propio del conocimiento.

todo es movimiento, y que fuera del movimiento no hay nada. Y hay dos tipos de movimiento, cada uno de los cuales tiene infinitos casos. La potencia del primer tipo es la de hacer, la del segundo es la de recibir la acción. De la conjunción y fricción de ambos tipos entre ellos se originan unos productos infinitos en número, pero paralelos, lo percibido y la percepción, que siempre coincide y nace con lo percibido. Y entre nosotros las percepciones tienen nombres como visión, audición, olfacción, enfriamiento, también placer y dolor, pasión, miedo y muchos otros.⁵

Es importante subrayar que esta avanzada teoría de la percepción no fue rechazada en su totalidad; F. Cornford explica que ha sido reconstruida mediante la combinación dialéctica de algunos elementos prestados –con importantes restricciones y modificaciones- de Protágoras y Heráclito, y que dicha teoría no aparece posteriormente refutada, sino que, por el contrario, se la toma como una explicación de la naturaleza propia de la percepción (no del conocimiento), la cual también es repetida en otros escritos de Platón. Y que éste:

se propone refutar la pretensión de la percepción (a pesar de su infalibilidad) de ser conocimiento, basándose en que sus objetos no tienen existencia real, sino que siempre están cambiando y deviniendo, y, en consecuencia, no pueden ser conocidos. Con éste propósito, se ve obligado a ofrecernos lo que él cree que es una explicación verdadera de la naturaleza de esos objetos⁶

Platón acepta la infalibilidad de la percepción, pero no la teoría entera; el filósofo argumenta a favor de la infalibilidad de los estados de la mente del sujeto que son producidos por los objetos en la percepción. En 158e-160e aparece esta defensa⁷ y se toma como ejemplo la

⁵ Platón, *Teeteto o de la ciencia*, ed. cit., p.105.

⁶ F. M. Cornford, ed. cit., p. 58.

⁷ Reproduzco solamente un fragmento: “*Sócr.* Entonces, si algo llega a ser semejante o distinto de sí mismo como cualquier otra cosa, diremos que cuando es semejante es *lo mismo*, y cuando es distinto es *diferente*. / *Teet.* Así

diferencia entre la percepción de Sócrates enfermo y la de Sócrates sano; la conclusión es que, como ambos tienen percepciones distintas y dado que éstas son infinitas en número, ninguna de las dos puede resultar falsa. Este argumento -advierte Cornford- resultaría falaz si no fuera comprendido dentro de los límites de la anterior explicación de la percepción sensible; es decir,

Si éstos argumentos sensibles están en perpetuo cambio (como sostiene la teoría), entonces Sócrates como un todo es distinto en cada momento. Así, en 166b, Protágoras llega a decir que no tenemos derecho de hablar de una persona singular que existe permanentemente, sino sólo de un número infinito, si –como establece nuestra premisa heraclítea-, el cambio de cualidades se produce continuamente. En consecuencia, Sócrates puede justificadamente llegar a estas tres conclusiones: 1) Ningún percipiente puede tener dos veces la misma percepción, puesto que tanto el sujeto como el objeto serán diferentes; 2) Dos percipientes no pueden tener percepciones similares del mismo objeto; 3) Ni el percipiente ni el objeto sensible pueden existir independientemente el uno del otro. Estas conclusiones conducirán al resultado final de que nadie puede poner en duda la verdad de mi percepción, basándose en que tiene la percepción de un objeto distinto del mío, y que ese objeto es una cualidad que reside en la cosa, independientemente de cualquier percipiente, de modo tal que alguno de nosotros pueda “percibir mal”.⁸

diremos, necesariamente. / Sócr. Y ya hemos dicho antes que no hay límite para el número de las cosas que son activas o para las que resultan pasivas. / Teet. Así es. / Sócr. Y más aún: cuando una de ellas se une a otra, el producto resultante no será el mismo, sino diferente. / Teet. Por cierto. / Sócr. Tomémonos entonces tú o yo, o cualquier otro, como ejemplos a los cuales se aplica aquel principio: Sócrates sano y Sócrates enfermo; ¿diremos de uno que es semejante al otro o que es distinto? / Teet. Quieres decir: ¿si Sócrates enfermo, como un todo, es semejante a Sócrates sano, también como un todo? / Sócr. Me has entendido perfectamente: eso es lo que dije. / Teet. Desde luego, entonces, es distinto. / Sócr. Y, en consecuencia, puesto que es distinto, ¿es diferente? / Teet. Necesariamente. / Sócr. ¿Y dirías lo mismo de Sócrates dormido o de Sócrates en cualquiera de los otros estados mencionados? / Teet. Sí. / Sócr. Entonces, cualquier objeto cuya naturaleza sea la de actuar sobre algo, ¿me tratará en forma diferente según encuentre a Sócrates sano o enfermo? / Teet. Desde luego. / Sócr. Y, en consecuencia, la pareja que integramos –yo que recibo la acción y la cosa que actúa sobre mí- ¿dará origen a un producto diferente en los dos casos? / Teet. Naturalmente.” (F. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento* ed. cit., p. 63.)

⁸ F. M. Cornford, ed. cit., p. 64.

Un poco más adelante (en 161d-e), Platón termina de reconstruir la historia la doctrina protagórica y la del panheraclitismo del mundo exterior para desecharla en su pretensión de ser conocimiento. A. Alegre explica de manera bastante sencilla la forma de la argumentación:

De la percepción surge la opinión; cada hombre posee percepciones y opiniones; uno dirá según su percepción que el viento es frío, otro que es caliente; según la teoría del *homo-mesura*, cada opinión es válida; pero si todas las opiniones son válidas, no habrá una que lo sea por sobre las demás y entonces, nada se puede enseñar (161d-e); por lo tanto, el pretendido magisterio de Protágoras queda destruido.⁹

Por lo tanto, el conocimiento es algo distinto a la percepción. Aquí se muestra claramente la consecuencia relativista y fatal de elevar al *status* de conocimiento a toda opinión surgida de la percepción sensorial. Platón acepta que la percepción es un fenómeno infalible que ocurre en la mente de los individuos través de su interacción con el mundo sensible; pero si aceptara que todas las percepciones sobre un mismo objeto (el cual no existe pues todo es movimiento infinito) son conocimiento, entonces a lo único que podría llegar es a una infinidad de verdades sobre la (supuesta) misma cosa, y en donde no habría razón alguna para otorgar supremacía a una de ellas por encima de las demás. Por consiguiente, la percepción no satisface las exigencias de la ciencia, porque para Platón la ciencia es el conocimiento cierto y verdadero, infalible y universal, y lo absolutamente real son las Ideas:

Las palabras denominan lo fijo y lo estable [la Idea]; si todo está en continuo y constante movimiento, no habrá sujetos ni cualidades estables; si todo se mueve constantemente no habrá

⁹ A. Alegre, Introd. a *Teetetes o de la ciencia*, ed. cit., p.27.

ciencia porque no habrá lenguaje, y cualquier afirmación valdría igual que otra; si cada afirmación vale tanto como otra, entonces nos hallamos en el reino de lo errático. Sin lenguaje, sin enseñanza, sin estabilidad no hay ἐπιστήμη¹⁰

La segunda definición, el conocimiento es opinión verdadera (186d-201d), M. Balasch la ha resumido en el prólogo; es otra respuesta tentativa en la que no nos detendremos, y a la que Sócrates pregunta si es posible tener una opinión falsa, ésta jamás podría ser una opinión confundida:

Pero sí pueden darse opiniones falsas: Sócrates lo ilustra con su famosa imagen de los bloques de cera, después de tipificar las posibilidades de opinión errónea (caps. XXXIII-XXXIV), error por sustitución de percepciones y error por sustitución de recuerdos. Pero esto no explica suficientemente la opinión no verdadera: ésta se da por un enlace erróneo entre percepción y pensamiento (cap. XXXV) Según Sócrates el saber es la posesión del conocimiento, y el filósofo lo ilustra con la conocida imagen del alma comparada con una jaula de pájaros. Pero tampoco la imagen de la pajarera aclara convenientemente lo que es el conocimiento (caps. XXXVI-XXXVII).¹¹

En la tercera definición Teeteto amplía la noción: el conocimiento es opinión verdadera acompañada de explicación (*Lógos*). En esta parte del diálogo se analizan tres definiciones para el término “explicación”, las cuales al final serán rechazadas por no resultar satisfactorias; estas definiciones son: *i*) hacer conocer claramente el pensamiento por palabras articuladas, por el lenguaje, *ii*) explicación definida como enumeración de elementos y *iii*) explicación definida

¹⁰ *Ibid*, p. 36

¹¹ M. Balasch, ed. cit., p. 53.

como diferencia específica. En ese tenor Sócrates (o Platón) expone en 201c-202c una teoría tal como la escuchó (o como la soñó; esto no está claro pero carece de relevancia), M. Balasch opina que en esta parte Sócrates recurre a un pequeño mito que “preanuncia ya el argumento del Primer Motor aristotélico en el libro XII de la *Metafísica*: las opiniones primeras no pueden tener fundamento, sí las subsiguientes.”¹² Esa teoría se aprecia con mayor claridad en la traducción de Cornford, veámosla:

Hay quines dicen que lo que podrían llamarse elementos primeros de que un hombre y todas las demás cosas se componen, son de tal índole que no se puede dar razón alguna de ellos. Cada uno sólo puede ser nombrado, no podemos atribuirles ninguna otra cosa, ni decir que existen o que no existen, puesto que, en tal caso, les estaríamos atribuyendo existencia o no existencia, y, si queremos expresar cómo son en sí, no debemos agregarles nada... Pero al llegar a las cosas compuestas por estos elementos, entonces, como estas cosas son complejas, los nombres se combinan para dar una descripción (*lógos*), descripción que es, precisamente, una combinación de nombres. Por lo tanto, los elementos son inexplicables e incognoscibles, pero pueden ser percibidos; los complejos, en cambio, son cognoscibles y explicables, y de ellos podemos tener nociones verdaderas.¹³

La cuestión que en esta parte sale a relucir y que seguramente estuvo en la mente de Platón puede plantearse en la pregunta: ¿cómo puede, de unos elementos incognoscibles, surgir un todo cognoscible? Esta es una cuestión de crucial importancia para la discusión actual sobre el problema de la justificación epistémica del conocimiento, y será retomada hacia la parte final

¹² M. Balasch *Ibid.* p. 54

¹³ Platón, en F. M. Cornford, *La teoría platónica ...* ed. cit., pp. 137-38.

de este trabajo; no obstante, la respuesta del filósofo aparece más adelante (en 206b), donde Sócrates refuta esa misma teoría:

Entonces, si tuviéramos que basarnos en nuestra propia experiencia de los elementos y de los complejos para aplicarla a otros casos, concluiríamos que los elementos en general dan un conocimiento que es mucho más claro que el conocimiento del complejo, y más efectivo para una captación completa de lo que buscamos conocer. Si alguien nos dice que el complejo es cognoscible por su propia naturaleza, mientras que el elemento es incognoscible, tendremos que suponer que, deliberadamente o no, está jugando con nosotros.¹⁴

¿Qué es lo que ocurre? Ocurre que si el conocimiento es opinión verdadera acompañada de explicación, y si el término “explicación” incluye a la teoría citada (o soñada), entonces el conocimiento no es opinión verdadera acompañada de explicación. O para explicarlo en los términos propios de la teoría mencionada, si los elementos son incognoscibles, y dado que un complejo es la suma de dos o más elementos simples, entonces los complejos que sólo pueden ser explicados por los elementos ¿por qué sí han de ser cognoscibles? Los comentaristas señalan que al parecer Platón ha hecho uso de una aporía para dejar inconcluso el diálogo; sin embargo, también se sugiere que la aporía es sólo aparente, o por lo menos eso es lo que trata de explicar F. Cornford al señalar que la refutación de la teoría expuesta por Sócrates ha quedado completada. Veamos:

¹⁴ *Ibid.*, p. 147. Sócrates (o Platón) no acepta que de unos elementos incognoscibles pueda llegarse a compuestos que sí sean cognoscibles. A este respecto A. Alegre cree que Platón, antes de Aristóteles, está criticando la teoría de Antístenes quien “creía que el nombre formaba algo único (<<un solo cuerpo>>, escribe P. Aubenque) con la cosa por él expresada, <<o, por mejor decir, es la cosa misma expresándose>>. Si la cosa y el nombre son lo mismo, a cada cosa sólo se le puede aplicar su nombre. Es la teoría que Platón expone y critica, como acabamos de ver.” (A. Alegre, ed. cit. pp. 34-5.)

Pero la posición de Teeteto de que el conocimiento es el juicio o la opinión verdadera combinada con una razón o explicación, puede tener otros significados que no impliquen ese defecto fatal. Sócrates, en consecuencia se dedica a considerar estos posibles significados. No obstante, la discusión continúa avanzando sobre ciertos supuestos de la teoría refutada, a saber, que las únicas cosas que podemos conocer son las cosas individuales y concretas y que, en consecuencia, el conocimiento debe consistir en dar una razón de ellas. Esta limitación está de acuerdo con el propósito del diálogo en su totalidad, el que se pregunta si el conocimiento puede extraerse del mundo de las cosas naturales y concretas por medio de percepciones y nociones complejas que hacen jugar otros factores.¹⁵

La opinión generalizada señala es que el campo queda libre para la interpretación platónica del conocimiento por su objeto propio: la realidad inteligible. Podemos redondear esta exposición reiterando que la teoría platónica del conocimiento está íntimamente ligada a la Teoría de las Ideas, por lo que alguien que pretenda definir la ciencia sobre supuestos sensoriales, esto es, con referencia sólo a lo individual y concreto, prescindiendo de las Formas o Ideas, el único resultado a que puede llegar es al fracaso. Para Platón el verdadero conocimiento no está en las cosas sensibles, sino en las Formas, las cuales no se generan, ni perecen ni cambian de ningún modo. Como conclusión podemos decir que lo que nos quiere transmitir este filósofo es el siguiente mensaje: sin Ideas no hay ninguna posibilidad de lograr la *ἐπιστήμη*.

Hasta aquí hemos hecho solamente un análisis somero de una concepción del conocimiento, y no obstante la brevedad, se puede decir que esta revisión ya nos proporciona una buena respuesta a la pregunta con la que hemos iniciado este trabajo. Pero antes de concluir este

¹⁵ F. M. Cornford, *La teoría platónica* ...ed. cit., p147.

capítulo la revisaremos utilizando algunos ejemplos. El primero de ellos, que solamente sirve para ilustrar la teoría, es el que viene a continuación; ya en la siguiente sección nos ocuparemos de otros dos que son presentados más bien como contra-ejemplos a la teoría.

De acuerdo con la teoría platónica del conocimiento, una persona S , tiene un conocimiento que se representa en la proposición p , si y sólo si:

- a) S cree que p
- b) p es verdadera¹⁶
- c) S está justificado en creer que p

Por ejemplo, una persona a la que llamamos Juan, sabe que la última vez que fue visto pasar el cometa Halley cerca de la Tierra ocurrió en el año de 1986 si cree que el cometa Halley fue

¹⁶ Sobre la noción de verdad me remito a *La concepción semántica de la verdad* de Alfred Tarski, que, al hablar de un <<criterio de adecuación material de la definición>>, utiliza como ejemplo la oración 'la nieve es blanca', señalando que la oración es verdadera si la nieve es blanca, y falsa si la nieve no es blanca, "por consiguiente, si la definición de verdad ha de conformarse a nuestra concepción, debe implicar la siguiente equivalencia: *La oración 'la nieve es blanca' es verdadera si, y sólo si, la nieve es blanca.*" Siguiendo este criterio, es importante distinguir entre suposición material y suposición formal; esta distinción tiene relevancia en la lógica formal ya que a partir de ella se puede determinar si una oración es o no significativa. Así, Tarski señala que "desde el punto de vista de la gramática de nuestro lenguaje, una expresión de la forma '*X es verdadera*' no se convertiría en una oración significativa si en ella reemplazamos ' X ' por una oración o por cualquier otra cosa que no sea un nombre, ya que el sujeto de una oración sólo puede ser un nombre." Para generalizar veamos lo siguiente:

"Consideremos una oración arbitraria; la reemplazaremos por la letra ' p '. Formemos el nombre de esta oración y reemplacémoslo por otra letra, por ejemplo, ' X '. Nos preguntamos cuál es la relación lógica que existe entre las dos oraciones '*X es verdadera*' y ' p '. Está claro, que desde el punto de vista de nuestra concepción básica de la verdad, estas oraciones son equivalentes. En otras palabras, vale la siguiente equivalencia:

(T) *X es verdadera si, y sólo si, p.*

Llamaremos "*equivalencia de la forma (T)*" a toda equivalencia de esta clase (en la que ' p ' sea reemplazada por cualquier otra oración del lenguaje a que se refiere la palabra '*verdadero*', y ' X ' sea reemplazada por un nombre de esta oración)." (A. Tarski, *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Trad. Emilio Colombo, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, pp. 13-15.)

visto pasar la última vez cerca de la Tierra en el año de 1986, si es verdadero que el cometa Halley fue visto pasar la última vez cerca de la Tierra en el año de 1986 y, si está justificado en creer que el cometa Halley fue visto pasar la última vez cerca de la Tierra en el año de 1986. Así, otra persona, que llamamos Pedro, no tendría ese conocimiento y sólo tendría la creencia falsa de que el cometa Halley fue visto pasar cerca de la Tierra la última vez en el año de 1976 si hubiese leído en una revista de divulgación científica que (digamos, por un error de edición) publicó que el cometa Halley fue visto pasar la última vez cerca de la Tierra en el año de 1976.

En ese ejemplo lo que justifica el conocimiento de Juan puede ser, entre otras cosas, que él mismo vio al cometa pasar la última vez cerca de la Tierra en el año de 1986. Pero supongamos que por cualquier motivo Juan no pudo observar al cometa durante el tiempo que se podía observar a simple vista, entonces ¿qué justifica el conocimiento que presume tener? Él podría decir, entre otras cosas, que lo leyó en una revista de divulgación científica, que confía en ella, y en fin, que todos los astrónomos coinciden en ese conocimiento. De ahí se puede deducir que Pedro no tiene conocimiento verdadero, simple y sencillamente porque lo que justifica su creencia es falso.

Éste sencillo ejemplo sugiere que la formulación del conocimiento como creencia verdadera justificada puede funcionar; sin embargo, a continuación centraremos la atención en un problema ampliamente debatido conocido como <<el problema de Gettier>>, el cual se trata de dos ejemplos sencillos que parecen demostrar que dicha formulación falla, y como consecuencia es necesario llevar a cabo un análisis más profundo sobre el problema del conocimiento.

Sección 2. El problema de Gettier

En 1963 Edmund Gettier argumentó en contra de la formulación platónica del conocimiento como creencia verdadera justificada. Expuso dos ejemplos concretos en donde se muestra claramente que alguien puede estar justificado en tener una creencia verdadera y, sin embargo, no tener conocimiento. El problema de Gettier consiste esencialmente en mostrar una posible debilidad de la teoría platónica del conocimiento sobre un punto particularmente especial: el problema de la justificación epistémica. En efecto, dado que con frecuencia se observan casos en los que alguien presume tener cierto conocimiento, al que también se agregan fuertes razones para sostenerlo, y no obstante al final de una adecuada investigación el presunto conocimiento no pasa de ser más que una mera creencia mal infundada o errónea; o de otra manera, alguien puede estar perfectamente justificado en tener una creencia aun cuando su justificación esté basada en otra creencia que muy bien podría ser falsa. En fin, no resulta raro que alguien argumente en favor de sus creencias tomando para ello una forma de razonamiento equivocada o incorrecta.

No abundaremos sobre este problema, sino que nos limitaremos a exponer los ejemplos de Gettier debido a que ya se ha debatido en extenso sobre este problema. La idea central que subyace en los contra-ejemplos de Gettier se encuentra sintetizada en otro ejemplo construido por J. W. Cornman, K. Lehrer y G. S. Pappas. Veámoslo:

si una persona estaciona su coche en un estacionamiento público durante unas cuatro horas, tiene sobrada justificación para asumir, cuando regresa por su carro y no observa ninguna alteración, que el motor del coche sigue dentro del cofre. Por supuesto, si alguien ha robado el motor

mientras el dueño del coche no estaba ahí, entonces su creencia de que hay un motor dentro del cofre no alcanza a ser conocimiento simplemente porque no es verdad que el motor no está ahí. No obstante, imaginemos que después de robado el motor, un amigo llegó y al notar que se lo habían llevado arregló, antes de que el dueño del coche regresara, que le pusieran otro motor para reemplazar el robado y así evitar al propietario la angustia de encontrarse con que se habían robado su motor.¹⁷

¿Qué sucede cuando regresa el propietario del coche? ¿Está en lo correcto al creer que hay un motor dentro del cofre de su coche? ¿En qué se sustenta su creencia? Es indudable que el propietario no sabe que el motor de su coche no está en su coche; y por otra parte, sabe que hay un motor dentro del cofre de su coche, lo cual es verdadero. Pero si sabe esto último es porque ha basado esa creencia en una suposición falsa, a saber, que el motor que estaba en el cofre de su coche seguía estando ahí en el momento de su ausencia. Por consiguiente, sería incorrecto decir que el propietario *sabe* que hay un motor dentro del cofre de su coche.

Revisemos pues los contraejemplos de Gettier; el primero de ellos es el siguiente:

Supongamos que Smith y Jones han solicitado el mismo empleo. Y supongamos que Smith tiene fuerte evidencia para la siguiente proposición conjuntiva:

(d) Jones es el hombre que obtendrá el empleo, y Jones tiene diez monedas en su bolsillo.

La evidencia de Smith para (d) podría ser que el presidente de la compañía le aseguró que Jones al final sería seleccionado, y que él, Smith, habría contado las monedas en el bolsillo de Jones diez minutos antes. La proposición (d) implica:

¹⁷ James W. Cornman, Keith Lehrer y George S. Pappas, *Problemas y argumentos filosóficos*, Trad. Gabriela Castillo, Elizabeth Corral y Claudia Martínez, UNAM IFF, México, 1990, pp.76-77.

(e) El hombre que obtendrá el empleo tiene diez monedas en su bolsillo.

Permítanos suponer que Smith ve la implicación de (d) a (e), y acepta (e) sobre la base de (d), para la cual él tiene fuerte evidencia. En este caso, Smith está claramente justificado en creer que (e) es verdadera.

Pero imaginemos, después, que desconocido para Smith, él mismo, no Jones, tendrá el empleo. Y también, desconocido para Smith, él mismo tiene diez monedas en su bolsillo. La proposición (e) es entonces verdadera, aunque la proposición (d), de la cual Smith infirió (e), es falsa. En nuestro ejemplo, entonces, todo lo siguiente es verdadero: (i) (e) es verdadero, (ii) Smith cree que (e) es verdadero, y (iii) Smith está justificado en creer que (e) es verdadero. Pero es igualmente claro que Smith no *sabe* que (e) es verdadero; para (e) es verdadero en virtud del número de monedas en el bolsillo de Smith, mientras Smith no sabe cuántas monedas hay en el bolsillo de Smith, y basa su creencia en (e) en un conteo de las monedas en el bolsillo de Jones, de quien cree falsamente que es el hombre que obtendrá el empleo.¹⁸

En el segundo contraejemplo, Gettier nos pide suponer que Smith tiene fuerte evidencia para la siguiente proposición:

(f) Jones es dueño de un Ford

La evidencia de Smith podría ser que Jones, en todas las veces en el pasado y dentro de la memoria de Smith, ha tenido un coche, y siempre un Ford, y que Jones acaba de ofrecer a Smith un aventón mientras maneja un Ford. Imaginemos ahora, que Smith tiene otro amigo, Brown, de cuya estancia es totalmente ignorante. Smith selecciona tres nombres de lugares un poco al azar y construye las siguientes tres proposiciones:

(g) O Jones tiene un Ford, o Brown está en Boston.

¹⁸ E. Gettier, "Is justified true belief knowledge?" en *Human knowledge, classical and contemporary approaches*, Paul K. Moser y Arnold vander Nat, 3ª. ed., Oxford University Press, New York, 2003, p. 306

(h) O Jones tiene un Ford, o Brown está en Barcelona.

(i) O Jones tiene un Ford, o Brown está en Brest-Latovsk.

Cada una de esas proposiciones es implicada por (f). Imaginemos que Smith comprende la implicación de cada una de esas proposiciones que ha construido por (f), y procede a aceptar (g), (h) e (i) sobre la base de (f). Smith ha inferido correctamente (g), (h) e (i) de una proposición para la cual él tiene fuerte evidencia. Smith está, por lo tanto, completamente justificado en creer cada una de esas tres proposiciones. Smith, por supuesto, no tiene idea de dónde se encuentra Brown. Pero imaginemos ahora que dos condiciones ulteriores se sostienen. Primera, Jones *no* es dueño de un Ford, pero en el presente está manejando un coche rentado. Y segunda, por pura coincidencia, y enteramente desconocido para Smith, el lugar mencionado en la proposición (h) ocurre que es realmente el lugar donde Brown se encuentra. Si estas dos condiciones se sostienen, entonces Smith no *sabe* que (h) es verdadera, aunque (i) (h) es verdadera, (ii) Smith cree que (h) es verdadera, y (iii) Smith está justificado en creer que (h) es verdadera.

Aunque algunos epistemólogos opinan que estos ejemplos no son realmente contra-ejemplos o bien no refutan la teoría platónica, otros piensan que sí, lo cierto es que muestran que o es necesaria una reformulación de la noción de justificación o la otra opción es introducir un cuarto elemento a triada; pero en todo caso nos advierten que debemos ser muy cuidadosos siempre que intentemos determinar un conocimiento a partir de la fórmula: creencia verdadera justificada igual a conocimiento. Y ya una vez que tenemos una respuesta (con dificultades, como lo muestra Gettier) a nuestra primera pregunta, nos abocaremos ahora a la pregunta ¿qué podemos conocer? o ¿cómo afirmamos que podemos conocer? En el siguiente capítulo nos ocuparemos del esclarecimiento y clasificación de las formas básicas de escepticismo filosófico, las cuales están íntimamente relacionadas con estas preguntas.

Capítulo II. Escepticismo filosófico, dos formas básicas.

Existen variadas formas y acepciones o usos alrededor del término “escepticismo” en la literatura, al menos las definiciones que se ofrecen en el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*¹⁹ o en alguno de filosofía resultan incompletas y/o ambiguas; por lo que es conveniente que intentemos hacer una demarcación desde ahora acerca lo que se quiere expresar cuando se utiliza dicho término. Para este propósito la nomenclatura que Sexto Empírico establece en el Libro I de su obra *El perfil del pirronismo* nos arroja suficiente luz para comenzar a esclarecer este asunto:

La Escuela Escéptica, es también llamada “Zetética” [ζητητική] de su actividad en investigar, y “Ephectica” [ἐφεκτική] o Suspensión del estado de la mente producido en el investigador después de su búsqueda, y “Aporética” [ἀπορητική] o Dubitativa ya sea por su hábito de dudar y buscar, como alguien dice, o de su indecisión de afirmar o negar, y “Pirroniana” del hecho de que Pirrón nos parece haberse aplicado a sí mismo al Escepticismo más a fondo y más manifiestamente que sus predecesores.²⁰

¹⁹ Escepticismo: “(del lat. *scepticus*, y éste del gr. σκέπτομαι) m. Doctrina de ciertos filósofos antiguos y modernos que consiste en afirmar que la verdad no existe, o que, si existe, el hombre es incapaz de conocerla. // 2. Desconfianza o duda de la verdad o eficacia de alguna cosa.” (*Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, ed. Espasa Calpe, tomo I, Madrid, 1992, P. 874.) Otra definición que nos acerca un poco más al tema de este capítulo es la que encontramos en el diccionario filosófico Herder: “(del griego *skeptomai*, investigar atentamente, o simplemente de *skeptesthai*, investigar) Concepción en teoría del conocimiento que sostiene, en principio, que la mente humana no es capaz de justificar afirmaciones verdaderas. Un escepticismo extremo o absoluto sostendría que no existe ningún enunciado objetivamente verdadero para la mente humana, o la imposibilidad total de justificar afirmaciones verdaderas; de este escepticismo se suele decir que se refuta a sí mismo o que es imposible, puesto que se niega en su propia afirmación. El escepticismo moderado o relativo sostiene que son pocos los enunciados objetivamente verdaderos, o bien establece dudas razonadas sobre la capacidad de la mente humana de poder conocer las cosas y, por lo mismo, la somete a examen. Este relativismo propugna una actitud crítica ante el dogmatismo.” (*Diccionario de filosofía Herder*, CD-ROM, 3ª ed., Antoni Martínez Riu y Jordi Cortés Morató, Ed. Herder, 1996.)

²⁰ S. Empiricus, *Outlines of pyrrhonism*, Harvard University Press, Trad. R. G. Bury, Great Britain, 1990, pp. 5-6.

La Escuela Escéptica, la tradición que cronológicamente va desde el Escepticismo Práctico de Pirrón, pasando por la Nueva Academia de Arcesilas y Carneades, así como el pirronismo reavivado, sistematizado y desarrollado dialécticamente por Aenedesimo y Agrippa, hasta llegar a Sexto Empírico, recibió el nombre “Escepticismo” por el sentido original de la palabra: investigador (σκέπτομαι). Por tanto, es de aceptarse sin ningún cuidado que cuando se dice de alguien que es un escepticista, la expresión no se está usando en el mismo sentido que se usa para señalar vulgarmente a una persona como ignorante; el escéptico no es alguien que rechace cualquier creencia sin motivo alguno o que duda sólo por dudar, lo que ocurre es que no en raras ocasiones suele tomarse por escéptico única y exclusivamente a alguien que siempre duda o que se muestra desconfiado ante ciertas creencias que, por lo demás, pueden gozar de una amplia aceptación, aun cuando esta persona carezca de razones o de fundamento para sostener razonablemente su actitud.

Sin embargo, la delimitación clara y concisa de las distintas formas de escepticismo filosófico no puede establecerse todavía. Para lograrlo es importante retomar el análisis de la concepción del conocimiento realizado en el capítulo anterior; por ejemplo, un escéptico que plantea su caso dentro de ese marco de análisis tiene varias alternativas con respecto a las creencias que la gente normalmente piensa que tiene. Sus posibles respuestas serían: (i) que ni siquiera creemos esas cosas, (ii) que no son verdaderas, (iii) que no estamos completamente justificados en creerlas, o (iv) que nuestra justificación, aunque incompleta, es anulada por alguna suposición falsa de la que depende de manera sustancial.

De esas cuatro opciones la (i) representa una forma bastante débil de escepticismo, porque en ese caso se puede cuestionar al escéptico sobre las razones (si es que las tiene) que lo llevan a

sostener tal afirmación. La opción (ii) tiene distintos significados, pero en todo caso si el escéptico quiere tener éxito tiene que demostrar lo que afirma. La (iii) es la que parece más difícil de refutar y quizá la que mejor representa a la actitud escéptica, pues ésta siempre está dispuesta a cuestionar las razones que justifican nuestras creencias. Y la opción (iv) representa precisamente la idea que y observamos a propósito del llamado problema de Gettier.

Ahora bien, en general la literatura epistemológica contemporánea clasifica al escepticismo filosófico en dos formas básicas, en las cuales las actitudes arriba descritas pueden quedar perfectamente representadas. El primer referente claro e ilustrativo que establece la distinción entre las dos formas básicas de escepticismo filosófico es la obra arriba citada de Sexto Empírico; en el capítulo I, “De la principal diferencia entre los sistemas filosóficos”, comienza su discurso exponiendo la tesis que sostendrá a lo largo de la obra, esta tesis afirma que:

El resultado natural de cualquier investigación es que los investigadores o bien descubren el objeto de búsqueda, o niegan que sea descubrible y confiesan que es inaprensible, o persisten en su búsqueda. Así, también, con relación a los objetos investigados por la filosofía; esto es probablemente porque algunos han asegurado haber descubierto la verdad, otros han afirmado que ésta no puede ser aprehendida, mientras que otros continúan investigando. Aquellos quienes creen que la han descubierto son los “Dogmatistas”, especialmente así llamados –Aristóteles, por ejemplo, y Epicuro y los Estoicos y ciertos otros; Cleitomachus y Carneades y otros Académicos la trataron como inaprensible; los Escépticos se mantienen investigando. Por consiguiente parece razonable sostener que los principales tipos de filosofía son tres –la Dogmática, la Académica, y la Escéptica.²¹

²¹ *Ibid.*, p. 3.

El conocimiento es uno de los objetos investigados por la filosofía, y siendo consecuentes con ello, los principales tipos de filosofía llegan a conclusiones distintas con respecto a la verdad de cualquier conocimiento. Esta diferencia puede esquematizarse de una manera sencilla, tal que si se considera un determinado conocimiento -cualquiera que sea- que se represente por la proposición p , entonces no puede haber más que tres actitudes relevantes con respecto a la verdad de p : *i*) aceptar la verdad de p , o bien, *ii*) asumir que $\sim p$, o finalmente, *iii*) suspender el juicio respecto de p y de $\sim p$. Por lo tanto, y siguiendo a Sexto, se deduce que:

1. Los Dogmáticos afirman que es posible conocer p .
2. Los Académicos afirman que es imposible conocer p .
3. Los Escépticos se abstienen de afirmar que es posible e imposible conocer p .

Lo que distingue a estas tres actitudes entre sí es todo aquello que a lo largo del texto se clasifica dentro del ámbito de lo “no-evidente”²². En efecto, en cualquier área o disciplina de

²² El ámbito de lo no-evidente (por su traducción del inglés de “non-evident”) es lo que separa práctica y teóricamente a la actitud escéptica de la dogmática. En 13-14 Sexto escribe: “Cuando decimos que el Escéptico se abstiene de dogmatizar no usamos el término “dogma” como hace alguien, en el amplio sentido de “aprobación de una cosa” (porque el Escéptico da asentimiento a los sentimientos los cuales son los resultados necesarios de las impresiones de los sentidos, y él no diría, por ejemplo, cuando siente calor o frío “creo que no estoy caliente o frío”); pero decimos que “él no dogmatiza” usando “dogma” en el sentido, que alguien le da, de “asentir a uno de los objetos no-evidentes de investigación científica”; porque el filósofo Pirroniano asiente a nada que es no-evidente. Además, aun en el acto de enunciar la fórmula Escéptica concerniente a las cosas no-evidentes –tal como la fórmula “No más (una cosa que otra),” o la fórmula “No determino nada,” o ninguna de las otras las cuales mencionaremos poco después,- él no dogmatiza. [...] Y, lo más importante de todo, en su enunciación de esa fórmula [el Escéptico] establece lo que le aparece a él mismo y anuncia su propia impresión en una forma no-dogmática, sin hacer afirmación positiva alguna en lo que concierne a las realidades externas.” (*Ibid.*, pp. 9-11.) Cabe precisar que el término “asentir” (assent) se aplica a la posición de alguien que considera verdadera o falsa una creencia dada expresada en una proposición. El diccionario de la lengua española señala que ésta palabra proviene del latín *assentire*, que quiere decir: “Admitir como cierto o conveniente lo que otro ha afirmado o propuesto antes.” (*Diccionario de la Lengua Española*, ed. cit, p. 209.) Sobre lo relacionado con la expresión “No determino nada”, en 197 Sexto dice: “Sostenemos que “determinar” no es simplemente establecer una cosa sino postular alguna cosa no-evidente combinada con asentimiento. [...] Así que cuando el Escéptico dice “No determino nada” lo que quiere decir es “ahora estoy en un estado de mente tal como no afirmar dogmáticamente ni negar ninguno de los problemas ahora en cuestión.” Y dice esto simplemente por una manera de anunciar no-

investigación, al comparar los objetos de estudio, quien investiga suele separarlos y organizarlos de alguna forma que haga posible distinguir las evidencias tanto a favor como en contra de la verdad de esos objetos. Por su puesto, frecuentemente ocurren casos en los que resulta difícil (o imposible) determinar con precisión si la evidencia encontrada es realmente la adecuada o incorrecta; y quizá es poco frecuente, pero no por ello imposible -dada la apariencia de los objetos-, que en casos como esos alguien se incline a asentir o admitir como verdaderas algunas afirmaciones que no lo son.

La cuestión pues, que debe subrayarse y mantenerse en lo sucesivo es que, por una parte, los Dogmáticos asumen que es posible tener conocimiento, aunque éste se formule o se represente por medio de proposiciones no-evidentes; por otra parte, los Académicos²³ aseguran que todas las cosas son inaprensibles y, como consecuencia, intentan sostener que no existe aquello que la gente considera como conocimiento. En cuanto a los Escépticos, éstos se abstienen de afirmar y de negar la posibilidad de tener conocimiento de proposiciones no-evidentes; o para decirlo en términos pirronianos, los Escépticos suspenden el juicio.²⁴

De lo anterior también debe subrayarse la diferencia significativa que hay entre la primera posición y las dos restantes; y esta es, que son solamente los Dogmáticos los únicos que

dogmáticamente lo que aparece a él mismo concerniente a los cosas presentadas, no haciendo declaración alguna con confianza, sino sólo explicando su propio estado de mente.” (S. Empiricus, pp. 115-17.)

²³ En 226, al referirse a los adherentes de la Nueva Academia, Sexto señala que “aun difieren de los Escépticos, como parece probable, con respecto a esta afirmación de que todas las cosas son inaprensibles (porque afirman esto positivamente, mientras que el Escéptico considera como posible que algunas cosas pueden ser aprehendidas).” (*Ibid.*, p. 139)

²⁴ La expresión “suspensión del juicio” es bien conocida en la literatura epistemológica; Sexto la define en 196 así: “La frase “suspendo el juicio” que adoptamos en lugar de “estoy indispuerto para decir cuál de los objetos presentados debería creer y cuál no,” indicando que los objetos nos aparecen iguales en lo que se refiere a la credibilidad e incredulidad. Si son iguales no hacemos afirmación positiva alguna; pero lo que establecemos es lo que nos aparece en relación con ellos en el momento de observación. Y el término “suspensión” es derivado del hecho de la mente siendo sostenido o “suspendido” tal que ni afirma ni rechaza nada debido a la equivalencia de las cosas en cuestión.” (*Ibid.*, p. 115.)

aseguran tener conocimientos verdaderos; por lo cual, y en cualquier caso, el escepticismo filosófico abarca tanto a los Académicos como a los Escépticos. Pero esta clasificación que concierne al escepticismo filosófico aparece con mayor claridad en la literatura contemporánea; un buen ejemplo se encuentra en Peter Klein, quien señala que “hay tres actitudes relevantes hacia la proposición de que podemos tener conocimiento de cada miembro de alguna clase, C, epistémicamente interesante de proposiciones:

1. Asumimos que podemos tener conocimiento de proposiciones del tipo C.
2. Asumimos que no podemos tener conocimiento de proposiciones del tipo C.
3. Nos abstenemos de afirmar que podemos y que no podemos tener dicho conocimiento.²⁵

De acuerdo a esa clasificación el escepticismo filosófico representa a las posiciones (2) y (3), y alguien que sostenga la posición (1) es llamado “epistemista”; por otra parte, la posición representada en (2) corresponde al “Escepticismo Académico”, y a la actitud representada en (3) el autor le da el nombre de “Escepticismo Pirroniano”, y de éste también señala que:

Los [escépticos] Pirronianos se abstuvieron de asentir a todos los miembros del conjunto de proposiciones no-evidentes, el cual incluye la proposición de que sí tenemos conocimiento de proposiciones del tipo C. De hecho, los Pirronianos frecuentemente clasificaban a los Epistemistas y a los Escépticos Académicos como “dogmatistas” porque consideraban ambos tipos asentidos como una afirmación no-evidente²⁶

²⁵ Por un “tipo de proposición epistémicamente interesante” Klein se refiere a “un tipo tal que algunas proposiciones de ese tipo son generalmente consideradas para ser conocidas dado lo que ordinariamente tomamos como conocimiento.” (P. Klein “Skepticism”, en *The Oxford handbook of Epistemology*, Edit. Paul K. Moser, Oxford University Press, 2002, cap.11, p. 337.)

²⁶ *Ibid.*, p. 337.

Por la coincidencia sustancial que encontramos con este autor respecto de Sexto Empírico en adelante tomaremos esta clasificación para el análisis de las dos formas básicas escepticismo filosófico. Pero antes de concluir con este bosquejo introductorio es importante señalar que, en su conjunto, el escepticismo filosófico es esencialmente un desafío contra las teorías de la justificación epistémica del conocimiento; y por ello debemos ahora recordar las preguntas que nos proponemos responder: ¿qué podemos conocer? y ¿cómo sabemos que lo que creemos acerca del mundo es verdadero?, o ¿qué creencias podemos justificar como verdaderas?

En la siguiente sección nos ocuparemos de los argumentos escépticos de corte Académico, que representan un desafío importante contra la estrategia justificatoria del conocimiento en general; la finalidad es que el análisis que hagamos de esa argumentación nos proporcione un buen panorama para ver cómo podemos responder positivamente a la primera de estas preguntas. La segunda sección será dedicada solamente al planteamiento del problema general que representa el escepticismo Pirroniano, el cual nos mostrará el perfil más adecuado para responder, si no positivamente, al menos sí razonablemente a las dos preguntas restantes. Dejaremos para el último capítulo la exposición de las respuestas que han sido consideradas como las más plausibles.

Por ahora sólo resta decir que en todo el ámbito de la justificación epistémica del conocimiento hay dos tipos de estrategia que se pueden tomar, estas son conocidas como internalismo y externalismo. La perspectiva internalista, que es la que seguiremos, asume que simplemente por reflexión sobre el propio estado de conciencia, se puede formular una serie de principios que posibilitan para descubrir, con respecto a alguna creencia que se tiene, si uno está justificado en tenerla; los principios epistémicos que formula son principios que uno puede

encontrar inesperadamente y aplicar simplemente como si estuviera sentado en una silla, para hablar, y sin pedir asistencia externa; o para decirlo sencillamente, uno necesita considerar solamente el propio estado de la mente. El externalismo, por su parte, es esencialmente la negación de esta posibilidad; por lo que el análisis de la justificación del conocimiento desde esa perspectiva quedará pendiente para otro trabajo.

Sección 1. Escepticismo Académico

Para explicar en qué consiste el escepticismo Académico es suficiente con analizar el tipo de argumentación propia de esta posición; y para ese propósito los argumentos cartesianos vertidos en las *Meditaciones metafísicas* son de gran utilidad. En su resumen preliminar de las *meditaciones*, Descartes señala que en la primera de ellas comienza por proponer “las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas y, en particular de las materiales, por lo menos mientras no tengamos otros fundamentos de las ciencias que los que hemos tenido hasta hoy.”²⁷ Lo que se ha propuesto es cuestionar los fundamentos sobre los que descansa todo nuestro conocimiento en general, y en particular, del conocimiento de objetos físicos, aquello que sustenta nuestra creencia en el mundo externo a nosotros mismos.

De manera que Descartes, al igual que cualquier otra persona con sentido común, ha “experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado alguna vez.” (*Ibid.*, p. 126). Como la percepción de los objetos de mundo externo se lleva a cabo a través de los sentidos, tales como la vista, el olfato, el oído, el tacto, en fin, el gusto, un escéptico Académico diría que, después de todo, hay buenas razones para suponer que no podemos conocer el tipo de cosas que mucha gente piensa que puede conocer. Argüiría que, teniendo en cuenta la falibilidad humana respecto de los sentidos, sería lógicamente imposible tener algún conocimiento perceptual o empírico.

²⁷ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Resumen de las seis meditaciones, trad. Manuel García Morente, ed. Espasa Calpe, Madrid, 2001, p. 119. Descartes muestra varios ejemplos en donde se perciben cosas distintas de lo que en realidad son; pero en todo caso señalemos uno típico: en el desierto, cuando hace demasiado calor con mucha frecuencia se observa a los lejos algo que parece un manantial de agua; pero en la medida que uno se va acercando éste se va desvaneciendo y al final se descubre que era una simple ilusión.

Sin embargo, el hecho de que los sentidos a veces nos engañan e informan cosas distintas de lo que en realidad son, no significa que siempre nos engañan; porque, “¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser que me empareje a algunos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado...? Más los tales son locos; y no menos extravagante fuera yo si me rigiera por sus ejemplos.” (*Ibid.*, p. 126). En otras palabras, Descartes advierte que estamos concientes o tenemos cierta disponibilidad para determinar cuando nuestros sentidos no son dignos de confianza; por lo tanto, la proposición <<mis sentidos me engañan en algunas ocasiones>> no es una razón genuina²⁸ para dudar de ellos.

Otro argumento que explora brevemente es el que negaría la posibilidad de distinguir entre el sueño y la vigilia. Descartes exclama: “¡Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, vestido, sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama!... y, al detenerme en este pensamiento, veo claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia.” (*Ibid.*, p. 127). Lo que aquí está tratando de señalar es que todos los pensamientos que nos vienen cuando estamos despiertos también nos pueden ocurrir durante el sueño, sin que luego se sepa si alguno de ellos es verdadero. Sin embargo –confiesa un poco más adelante-, “hay, por lo menos, algunas otras [cosas] más simples y universales, que son verdaderas y existentes, de cuya mezcla están formadas todas esas imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento,” (*Ibid.*, p. 128). Tales cosas son las propiedades de los objetos físicos, como su figura, extensión, magnitud, número, así

²⁸ Descartes se ha propuesto indagar todas las posibles razones que llevarían a uno a dudar del conocimiento en general, pero en su camino distingue entre “dudas genuinas” y lo que podríamos llamar “simples dudas”; en donde las primeras resisten cualquier forma de neutralizar su efecto, mientras que a las segundas sí se les puede neutralizar su efecto. Este punto lo aclara mejor P. Klein cuando señala que “Para neutralizar una razón para dudar, d, hay que conceder que d es verdadera pero en conjunción con alguna cosa digna de ser asentada, tal que esa conjunción ya no provee una base para dudar. Así, la proposición *mis sentidos me han engañado en algunas ocasiones* no es una razón genuina para dudar porque, aún si fuera verdadera, hay una forma de neutralizar su efecto.” (P. Klein, “Skepticism”, ed. cit, p. 338.)

como el tiempo de su duración; “pues duerma yo o esté despierto, siempre dos y tres sumarán cinco y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; y no parece posible que unas verdades tan claras y tan aparentes puedan ser sospechosas de falsedad o de incertidumbre” (*Ibid.*, p. 128).

Hasta aquí parece que no hay ningún problema para dudar de la percepción sensorial como fuente o fundamento del conocimiento en general. Pero como Descartes se ha comprometido con llevar a cabo una empresa seria, enseguida se pregunta si acaso aquellas <<verdades tan claras y aparentes>> podrían ser sospechosas de falsedad o incertidumbre: “¿qué sé yo si [Dios] habrá querido que no haya tierra, ni cielo, ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y que yo, sin embargo, tenga el sentimiento de todas estas cosas, y que todo ello no me parezca existir de distinta manera de la que yo lo veo?” (*Ibid.*, p. 128). Con esta interrogante está tratando de expresar lo que sí parece ser una buena razón que podría poner en duda todo lo que sea pensable. Todo, excepto a él mismo. Una versión contemporánea de este argumento es la que Hilary Putnam elaboró de la siguiente manera:

“Imagina que una persona (puedes imaginar que eres tú mismo) ha sido sujeto de una operación por un malvado científico. El cerebro de la persona (tu cerebro) ha sido removido de su cuerpo y colocado en un recipiente de nutrientes los cuales lo mantienen vivo. Las terminaciones nerviosas han sido conectadas a una sofisticada computadora la cual causa en el cerebro la ilusión de que todo es perfectamente normal. Parece haber gente, objetos, el cielo, etc.; pero en realidad toda su (tu) experiencia es el resultado de impulsos electrónicos que están viajando de la computadora hacia las terminaciones nerviosas”²⁹

²⁹ H. Putnam en R. Chisholm, *Theory of knowledge*, 3rd ed. Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, USA, 1989, p. 2.

Por supuesto, el ejemplo es sólo hipotético. Los grandes avances en ciencia y tecnología de las últimas décadas demuestran (por lo menos en un grado mínimo) que algunas sensaciones provocadas por la acción de agentes externos en los órganos sensitivos de una persona pueden ser reproducidas en su mente estimulando ciertas terminaciones nerviosas, sin que la persona pueda distinguir entre sensaciones “reales” y “ficticias”. Pero de ahí a sostener que todas las sensaciones en la mente de un individuo pueden ser reproducidas por una máquina sofisticada sería prácticamente imposible; lo que muestra este hipotético ejemplo es que la posibilidad de abrigar alguna creencia que sea producto de la percepción sensorial no es, al menos en principio, infalible. Por lo tanto, el conocimiento del mundo externo, de las propiedades o características de los objetos físicos, etc., no es un conocimiento infalible. Así, Descartes concluye su primera meditación como se aprecia en el siguiente fragmento:

Supondré pues, no que Dios, que es la bondad suma y fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas no son sino ilusiones y engaños de que hace uso, como cebos, para captar mi credulidad; me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne sin sangre; creeré que sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas esas cosas; permaneceré obstinadamente adicto a ese pensamiento, y, si por tales medios no llego a poder conocer una verdad, por lo menos en mis manos está el suspender el juicio.³⁰

Roderick Chisholm, quien ha realizado un importante análisis de los argumentos cartesianos, ha esquematizado la estructura de este argumento de la siguiente manera:

³⁰ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., pp. 130-131.

- (1) Ahora tienes ciertas experiencias las cuales crees que son el resultado de tus percepciones presentes de las cosas a tu alrededor y de los recuerdos que has tenido de otras percepciones.
- (2) Es lógicamente posible que (i) tienes experiencias del tipo del cual ahora tienes y (ii) que esas experiencias son producidas, no por la percepción de cosas físicas a tu alrededor, sino por un genio maligno quien está haciendo cosas extrañas en tu cerebro.
- Por lo tanto,
- (3) No estás justificado en creer que ahora estás rodeado de cosas físicas familiares y de seres humanos.³¹

Ahora bien, retomando el sentido de la explicación de P. Klein con respecto al escepticismo Académico, si se toma este argumento como una forma válida de razonamiento la consecuencia sería que no habría justificación para tener conocimiento de proposiciones del tipo C; o dicho de otra manera, un escéptico Académico podría utilizar este argumento para sostener que no podemos tener conocimiento de objetos del mundo externo. Sin embargo, antes de continuar es pertinente aclarar que, como se puede apreciar en esta forma argumentativa, la conclusión no se sigue de las premisas; es decir, no es un argumento lógicamente correcto. De hecho, no se necesita mucha perspicacia para advertir que no habría contradicción lógica alguna en el caso de que se afirmen las premisas y al mismo tiempo se niegue la conclusión.

No obstante -siguiendo a Klein-, Descartes cree haber identificado una razón para dudar de todo su supuesto conocimiento al encontrar una proposición (como la que afirma que un genio maligno dedica toda su industria en engañarlo) que, si fuera verdadera, socavaría su

³¹ Roderick M. Chisholm, *Theory of knowledge*, ed. cit., p. 3.

justificación para tener conocimiento de proposiciones del tipo C. En suma, hasta aquí Descartes (1) no tiene manera de rechazar la proposición de que hay un genio maligno y (2) no tiene una forma legítima de neutralizar el efecto del hipotético genio maligno:

Descartes aparentemente piensa que algo es digno de asentir sólo si es inmune a la duda genuina.

Y algo, d, es una *razón para dudar genuinamente de “p”* para S si y sólo si:

4) d agregada a las creencias de S, hace que al asentir a “p”, ya no esté justificado

apropiadamente;

5) S no está justificado en rechazar d ni tiene una forma de neutralizar d.

El paso final es afirmar que alguna proposición no es digna de ser asentida si hay genuinas razones para dudar de ella. En una terminología más contemporánea, la razón para dudar propuesta por Descartes puede ser puesta como esto:

U: Mi equipo epistémico no es digno de confianza.³²

A continuación Klein establece la forma del <<*Argumento de estilo cartesiano para el Escepticismo Académico*>> de la siguiente manera:

CS1 Si puedo conocer proposiciones del tipo C, entonces puedo eliminar toda razón genuina para dudar de ellas.

CS2 U es una razón genuina para dudar que no puedo eliminar.

Por lo tanto, no puedo conocer proposiciones del tipo C.³³

³² P. Klein, “Skepticism”, ed. cit., p. 239. Por la dificultad en la traducción al reproduzco literalmente la cita: “Descartes apparently thinks that something is worthy of assent only if it is immune to genuine doubt. And something, d, is a *ground for genuine doubt* of p for S iff:

4) d added to S’s beliefs makes assenting to p no longer adequately justified;

5) S is neither justified in rejecting d nor has a way to neutralize d.

The final step is to say that some proposition is not worthy of assent if there are genuine grounds for doubting it. In more contemporary terminology, the ground for doubt proposed by Descartes can be put like this:

U: My epistemic equipment is untrustworthy.”

Aquí la pregunta central es: ¿es en efecto U una razón genuina imposible de eliminar? O mejor, ¿es U verdadera? Y si U es verdadera, entonces ¿cómo sabe el Académico que lo es? Dicho de otra manera, en el caso de que alguien llegue a la conclusión verdadera de que <<mi equipo epistémico no es digno de confianza>>, ¿acaso no tendría uno derecho de preguntarle sobre qué supuestos (epistémicos) se ha basado para llegar a esa conclusión? En fin, este estilo cartesiano generalmente es comparado en la epistemología contemporánea con el argumento canónico para el escepticismo Académico que emplea el Principio de Cerradura (CP):

Dejar que “*h*” represente una proposición del tipo C, por ejemplo, la famosa de Moore “aquí hay una mano” y dejar que “*sk*” represente a “estoy en un mundo invertido en el cual no hay manos, pero justamente parece como si hubiera manos,” podemos establecer el *argumento canónico CP de estilo cartesiano para el Escepticismo Académico* como sigue:

CP1. Si estoy justificado en creer que *h*, entonces estoy justificado en creer que $\sim sk$

CP2. No estoy justificado en creer que $\sim sk$.

Por lo tanto, no estoy justificado en creer que *h*.

Este argumento apela a una forma del Principio de Cerradura en CP1. Dejar que “*Jsx*” represente a “S está justificado en tener alguna pro-actitud, *J*, respecto de *x*,” tal principio puede ser establecido como:

Principio de Cerradura, CP: Para todas las proposiciones, (*x*, *y*), si *x* implica *y*, y *Jsx*, entonces *Jsy*.

Si se analiza el argumento detenidamente se puede advertir que tiene la clásica forma lógica conocida como *modus tollens*; en efecto, dadas dos premisas en donde la primera tiene la forma de una implicación y en la segunda aparece negado el consecuente de la implicación, entonces nunca se puede concluir nada respecto de la verdad de la conclusión, veamos:

³³ *Ibid.*, P. 239.

$$\begin{array}{c} P \rightarrow Q \\ \sim Q \\ \hline \sim p \end{array}$$

Sin embargo, es digno de considerar que la argumentación escéptica de corte Académico nos puede ayudar a comprender muchos de los errores que cometemos cuando tratamos de fundamentar cualquier forma de conocimiento sobre la base de la experiencia. Así pues, dado que hemos concluido nuestra crítica al escepticismo Académico y al Principio de Cerradura (CP) que presupone el escepticismo Académico, ahora nos abocaremos a la segunda forma del escepticismo filosófico, la cual presenta un desafío más dificultoso de tratar. Esta segunda forma de escepticismo filosófico, como ya se mencionó, es el escepticismo Pirroniano, y es un desafío contra las teorías de la justificación epistémica de carácter internalista. Nuestro interés principal en analizar esta forma de escepticismo es delimitar las posibles respuestas a la pregunta de ¿cómo afirmamos que lo que creemos acerca del mundo es verdadero? o ¿Qué creencias podemos justificar como verdaderas?

Sección 2. Escepticismo Pirroniano: el problema de la regresión

De acuerdo con la clasificación que establecimos al principio de este capítulo las dos formas básicas de Escepticismo Filosófico son:

1. Escepticismo Académico, que niega la posibilidad de tener conocimiento, y
2. Escepticismo Pirroniano, que se abstiene de negar y de afirmar dicha posibilidad.

La principal diferencia entre estas dos posiciones radica en que los pirronianos no rechazan la posibilidad de tener conocimiento; es decir, el hecho de que se abstienen de asentir a la verdad o falsedad de proposiciones no-evidentes no significa, estrictamente hablando, que para ellos ningún conocimiento es posible. Por lo tanto, el análisis de esta posición escéptica nos mostrará una buena perspectiva para satisfacer nuestra última pregunta en la parte final de este trabajo. Ahora podemos comenzar nuestro análisis con una primera cuestión, a saber: ¿cuál es el motivo y/o principio por el que esta segunda forma de escepticismo filosófico se abstiene de afirmar la verdad o falsedad de ese tipo de proposiciones? Veamos que dice Sexto Empírico:

La causa originante del Escepticismo [Pirroniano] es, la esperanza de alcanzar quietud. Hombres de talento, quienes fueron perturbados por las contradicciones en las cosas y en duda, fueron conducidos a investigar lo que es verdadero en las cosas y lo que es falso, esperando por el establecimiento de esta cuestión alcanzar quietud. El principio básico del sistema Escéptico [Pirroniano] es el de oponer a cada proposición una proposición igual; por lo que creemos que como consecuencia de esto cesamos de dogmatizar.³⁴

³⁴ S. Empiricus, *Outlines of pyrrhonism*, ed. cit., p. 9.

El escepticismo Pirroniano es esencialmente una actitud crítica respecto de creencias o conocimientos no-evidentes, esto es, de creencias cuyas razones justificatorias no aparecen a la vista simple de quien investiga; por lo que se convierten en objeto necesario de un escrutinio detallado, el cual se lleva a cabo interponiendo las razones y deduciendo las posibles contradicciones entre ellas. Si no se establecen evidencias contundentes ya sea favor o en contra de una determinada creencia, ésta no tiene porqué ser afirmada como verdadera ni rechazada como falsa. De ahí que el escéptico Pirroniano se rehúsa a dogmatizar; porque, por muy claras o evidentes que las razones puedan parecer, siempre está dispuesto a buscar nuevas razones sin importarle si en un momento dado alguna de ellas termina por refutar o corroborar la creencia en cuestión.

El asunto es que un escéptico pirroniano no argumenta que no podemos tener conocimiento, incluso puede aceptar como verdaderas ciertas proposiciones que también son ampliamente aceptadas por los demás; lo que rechaza es que podamos justificarlo mediante alguna forma de razonamiento argumentativo. Este es su principio básico. Es por ello que ante el riesgo de dogmatizar sobre ciertos presuntos fundamentos del conocimiento, sobre los que todo o parte de éste descansaría, su actitud reclama prudencia; se puede decir que el principal interés que ha motivado a esta forma de escepticismo filosófico es desafiar cualquier presupuesto dogmático, y sostener, si no la imposibilidad del conocimiento, al menos la imposibilidad de afirmar positivamente su posibilidad.

El argumento en el que se apoya el pirronismo para sostener su posición reza más o menos como sigue: siempre que se intente justificar alguna creencia o conocimiento como verdadero, cualquier estrategia justificatoria basada en el razonamiento argumentativo que se implemente

con ese propósito, conllevará al menos uno de los tres *modos* que conducen ineludiblemente al dogmatismo, a circularidad viciosa o a un regreso al infinito. ¿Cómo sucede eso? Respuesta: oponiendo <<apariencias con apariencias, u objetos del pensamiento con objetos del pensamiento, o *alternando*>>, de manera que el único resultado al que razonablemente se puede llegar es a la suspensión del juicio respecto a la verdad o falsedad de la creencia en cuestión. En suma, lo que este argumento señala es que el problema al que se enfrenta alguien cada vez que intenta justificar un conocimiento como verdadero no es otra cosa el clásico trilema de Sexto Empírico. Sexto ha recogido los cinco *Modos* (atribuidos a Agrippa) que conducen a la suspensión del juicio respecto del conocimiento que se investiga, y se basan en:

1. la discrepancia o el conflicto entre las opiniones,
2. el regreso al infinito: cada prueba necesita otra prueba en un regreso sin fin,
3. la relatividad de las percepciones,
4. hipótesis: la prueba no tiene que presuponer premisas no probadas, y
5. el razonamiento viciosamente circular.

De esos *modos*, el 1 y el 3 resumen los antiguos “diez Tropos”³⁵ que exhibieron la falibilidad del los sentidos y la relatividad del conocimiento perceptual; por otra parte, los *modos* 2, 4 y 5 fueron dirigidos contra la teoría aristotélica de los axiomas “inmediatos” y la posibilidad de demostración lógica. Por lo que de esos cinco *Modos* se deduce el trilema de Sexto Empírico:

³⁵ Sexto atribuye a la antigua escuela escéptica diez “modos” conducentes a la suspensión del juicio: “el primero, basado sobre la variedad en animales; el segundo, sobre las diferencias en los seres humanos; el tercero, sobre las diferencias en los órganos de los sentidos; el cuarto, sobre las condiciones circunstanciales; el quinto, sobre las posiciones e intervalos; el sexto, sobre las mezclas o combinaciones; el séptimo, sobre las cantidades y formaciones de los objetos señalados; el octavo, sobre el hecho de la relatividad; el noveno, sobre la frecuencia o rareza de los sucesos; el décimo, sobre las disciplinas, costumbres, normas, las creencias legendarias y convicciones dogmáticas.” (*Ibid.*, P. 25.)

El Modo basado sobre el regreso *ad infinitum* es aquel por el que afirmamos que la cosa aducida como prueba del problema propuesto necesita una ulterior prueba, y ésta a su vez otra, etc *ad infinitum*, así que la consecuencia es la suspensión [del juicio], tal como no tenemos un punto de partida para nuestro argumento... Tenemos el Modo basado sobre la hipótesis donde los Dogmáticos, siendo forzados a retroceder *ad infinitum*, toman como su punto de partida alguna cosa que ellos no establecen pero exigen que se conceda simplemente y sin demostración. El Modo de razonamiento circular es la forma utilizada cuando la prueba por sí misma, que debería establecer el problema en cuestión, requiere confirmación derivada de ese problema; en este caso, no estando dispuestos a asumir alguno de ellos a fin de establecer el otro, suspendemos el juicio sobre ambos.³⁶

El “problema propuesto” o “en cuestión” puede ser tanto un objeto de la percepción sensible como un objeto del pensamiento (juicio), pero cualquiera sea, tiene que ser un objeto de controversia; es decir, tiene que ser un objeto o una situación tal que se represente en una proposición no-evidente. Así, el modo basado sobre el regreso al infinito se aplica cada vez que alguien proporciona una razón para justificar una creencia dada; sólo que no se trata de rechazar como falsas a cada una de las razones si bien éstas son ofrecidas como pruebas, lo que indica este modo es simplemente que las razones aducidas como pruebas no son suficientes para dejar fuera del ámbito de lo no-evidente a la creencia en cuestión. Por su parte, el modo basado sobre la hipótesis opera cuando alguien intenta justificar una creencia apelando a otra creencia para la cual ya no proporciona más razones, aun cuando esta última creencia sea menos controvertible que la que se intenta justificar. En cuanto al modo de razonamiento circular, este simplemente señala una situación que viola flagrantemente un

³⁶ *Ibid.*, p.95.

principio básico del razonamiento argumentativo: no puedes justificar A apelando a A; porque esto es como decir $A = A$, lo cual no explica ni justifica nada.

En general, lo que nos muestran estas observaciones es que los modos fueron diseñados no para debilitar la utilidad del razonamiento ni para inhibirlo, sino que fueron diseñados más bien para disuadir al dogmático de asentir a la verdad del conocimiento sobre la base del razonamiento. Por lo tanto, en algún sentido epistémico se puede decir que el trilema de Sexto Empírico es una manera sistemática de delimitar los tres posibles patrones de razonamiento que cualquier argumentación quiera ofrecer como solución al problema de si es posible o no establecer algún conocimiento como verdadero, con el resultado de que a lo único que se puede llegar es a una regresión infinita de razones justificatorias.

Ahora bien, el planteamiento de una regresión infinita de razones justificatorias como respuesta al problema de la justificación epistémica del conocimiento, que en la epistemología contemporánea se conoce como “el problema de la regresión”, ya había sido tratado con anterioridad por Aristóteles en los *Analíticos posteriores*. En el siguiente fragmento el filósofo describe a dos posiciones contrarias con respecto a la justificación del conocimiento, veamos:

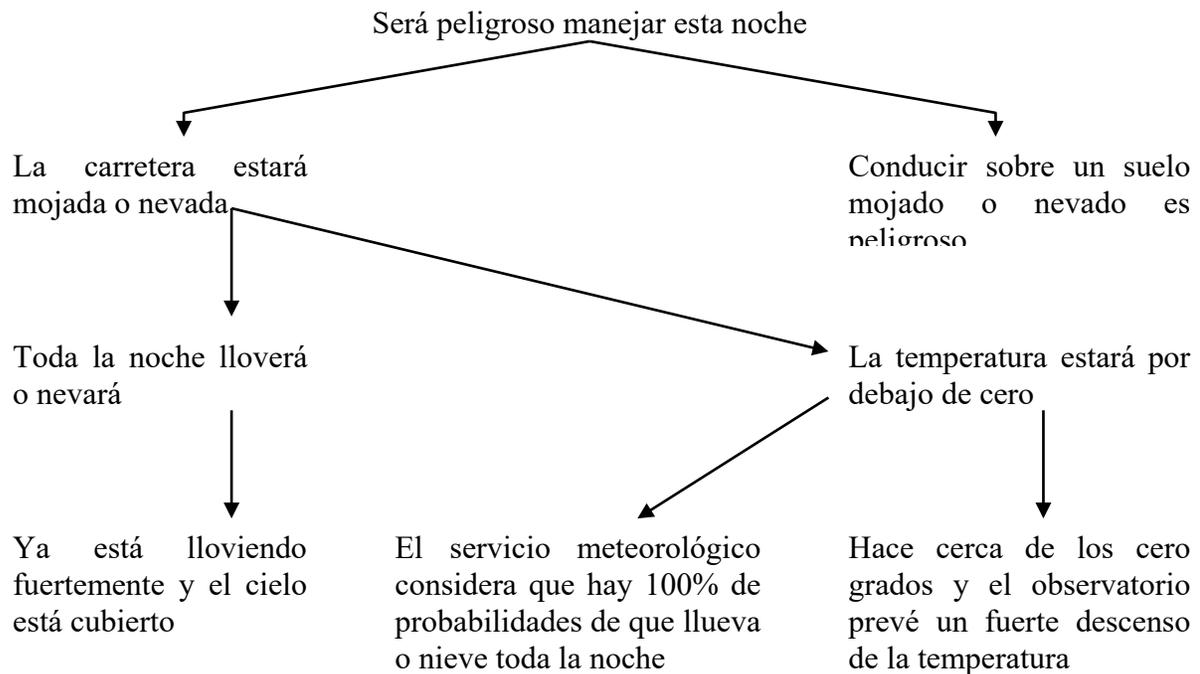
La necesidad de conocer las primeras verdades ha llevado a algunas personas a pensar que no hay conocimiento; y otras, admitiendo la posibilidad del conocimiento, a pensar que todos los hechos son demostrables. Ni una ni otra doctrina es verdadera o lógicamente inevitable. La primera escuela, que asume que no hay conocimiento que no sea por demostración, alega que hay un infinito regreso, sobre la base de que no podemos conocer verdades posteriores por medio de otras previas a menos que las segundas dependan en sí mismas sobre verdades primarias (en lo cual

tienen razón; porque es imposible alcanzar una serie infinita); mientras que si la serie llega a un fin, y hay primeros principios, ellos son incognoscibles, dado que no admiten demostración, la cual esos pensadores sostienen es la única condición del conocimiento; y si no es posible conocer las verdades primarias, tampoco es posible conocer en estricto y absoluto sentido que las inferencias esgrimidas para ellas son verdaderas; solamente podemos conocerlas hipotéticamente, asumiendo que las primeras son verdaderas. La otra escuela, que concuerda con ésta respecto de las condiciones del conocimiento, sostiene que éste solamente puede ser establecido por demostración, pero mantiene que no hay razón de porqué no debería haber demostración de todas las cosas, dado que la demostración puede ser circular o recíproca.³⁷

La respuesta de Aristóteles al problema de la regresión será revisada en el siguiente capítulo, por lo pronto vayamos a un ejemplo de Ernest Sosa³⁸ que esquematiza perfectamente este problema de la regresión al infinito de razones justificatorias para una creencia dada. Para él la justificación de una creencia o conocimiento es como un iceberg; en donde la punta del iceberg representa la creencia a justificar, y las creencias subyacentes son las que la justifican y pueden ser concientes o subconcientes. La pregunta concreta que nos plantea es la siguiente: ¿puede extenderse el iceberg indefinidamente? En su ejemplo, Sosa propone como creencia en cuestión a la proposición “será peligroso manejar de noche”; el iceberg ha sido construido como se muestra en la siguiente página:

³⁷ Aristotle, *Posterior analytics*, Harvard University Press, trad. Hugh Tradennick M. A. p. 37 (Cuando Aristóteles dice “La primera escuela” se refiere a Platón o a la Academia fundada por él. Por “La otra escuela” quizá se refiere a Antístenes, a quien también Platón criticó, según A. Alegre p. 34-35).

³⁸ E. Sosa, “The raft and the pyramid”, en *Midwest studies in philosophy*, 1980



Entonces el problema de la regresión que ha sido perfectamente planteado puede expresarse por medio de las siguientes preguntas: ¿Puede haber alguna creencia que esté en parte justificada por otras creencias, de las cuales algunas estén a su vez justificadas por otras creencias, y así sucesivamente, sin que esto tenga fin? ¿Puede haber un regreso infinito de la justificación? Estas cuestiones nos muestran claramente que hay dificultades de no poca importancia en cualquier empresa epistémica abocada a la justificación del conocimiento. A continuación exploraremos las tres posibles respuestas al problema de la regresión que se consideran las más plausibles en la epistemología contemporánea.

Capítulo III. Tres posibles respuestas al problema de la regresión

El problema de la regresión que se ha planteado en la sección anterior muestra que cualquier pretensión argumentativa para justificar como verdadera a una determinada creencia o conocimiento incurre inevitablemente ya sea en arbitrariedad, en un círculo vicioso o bien en un regreso al infinito de razones justificatorias; y esto sólo representa una respuesta negativa a nuestra pregunta de si podemos o no justificar nuestro conocimiento vía el razonamiento argumentativo. Pero entonces ¿no podemos decir que nuestro conocimiento es verdadero? ¿qué se puede hacer? ¿cómo evitar el trilema? Quizá buena parte del problema que estamos enfrentando puede quedar despejado si se toman las suficientes medidas precautorias para evitar que se otorgue a algunas de nuestras creencias y/o conocimientos es el *status* de verdad. Expliquemos un poco esto.

La historia de la filosofía demuestra que buena parte del conocimiento del mundo en general, producto del trabajo intelectual y la investigación científica, es considerado generalmente como verdadero en cada momento histórico; las comunidades científicas y filosóficas elaboran teorías para explicar las regularidades y los fenómenos del mundo, y en la medida en que funcionan, explican adecuadamente alguno o diversos fenómenos y satisfacen nuestras expectativas, las adoptamos y nos servimos de ellas. Puede suceder que una teoría llegue a explicar mejor que otra un hecho o fenómeno en particular y en este caso la tomamos como probablemente verdadera; pero también puede suceder que nos encontremos urgidos por la necesidad o premura de las circunstancias, a tal grado que llegamos a considerarlas como si fueran verdaderas. Pero, ¿acaso son verdaderas? Un buen ejemplo de que no lo son es la

historia de la cosmología, desde Ptolomeo hasta nuestros días. ¿Era verdadera la teoría de Ptolomeo que afirmaba que la Tierra es el centro del universo y que el Sol y los planetas giran alrededor de ella unidos a esferas perfectas? ¿Era verdadera la teoría copernicana que afirmaba que el Sol es el centro del universo y que la Tierra y los demás planetas giran alrededor de él en órbitas circulares? En fin, ¿es verdadera la teoría del universo en expansión?

Lejos de poder calificar como verdaderas a las teorías científicas, a lo más que podemos aspirar es a considerar cada una como una buena explicación de un fenómeno o de muchos. Ahora bien, los presupuestos sobre los que descansan las teorías ¿son verdaderos? Éste sí que es el verdadero meollo del asunto; por eso nuestro problema en esta parte tiene más que ver con la cuestión de sobre qué supuestos epistémicos descansan nuestras creencias y conocimientos, supuestos a partir de los cuales no en raras ocasiones nos vemos impulsados a concederles el *status* de verdad aun cuando carecemos de razones que los justifiquen. Esta parte final del trabajo está dedicada a la exposición y crítica de tres respuestas que se han ofrecido como solución al problema de la regresión, las cuales son consideradas como las más plausibles e influyentes en la epistemología contemporánea; estas versiones de la teoría de la justificación epistémica son conocidas como fundacionismo, coherentismo e infinitismo, y las revisaremos en ese orden.

Sección 1. Fundacionismo

El fundacionismo tiene una larga tradición en epistemología que influyó ampliamente sobre la teoría de la justificación epistémica. Su doctrina principal consiste en justificar creencias o conocimientos como verdaderos a partir de cierto tipo de proposiciones que son consideradas como verdades auto-evidentes o básicas; y para ello defiende la idea de que la justificación se transfiere de unas proposiciones a otras por medio de formas determinadas de inferencia. Pero hay indicios bastante fuertes que señalan que el fundacionismo, aun si resulta verdadero, no logra resolver el problema de la regresión; porque el principal defecto de esta forma de justificación es que conduce inevitablemente a arbitrariedad o a dogmatismo, pues exige que se acepten como verdaderas algunas proposiciones a las que ya no se proporcionan razones ulteriores.

Quizá el primer antecedente fundacionista es el que encontramos en la obra ya citada, *Analíticos posteriores* de Aristóteles, pues su influencia se ha dejado notar en buena medida en la tradición epistemológica que pasa por Descartes, C. L. Lewis y R. Chisholm, entre muchos otros. De acuerdo con el modelo aristotélico fundacionista del conocimiento, para que haya un conocimiento verdadero las premisas sobre las que descansa deben ser verdaderas, y para que esto ocurra tiene que haber antes una serie de verdades *primitivas*, esto es, verdades inmediatas o intuitivas; y ya fuera de esta categoría especial, las verdades sólo pueden ser establecidas a partir de otras verdades o sobre la base de otras verdades. O para decirlo con toda propiedad, desde el punto de vista de Aristóteles no hay ningún impedimento para tener conocimiento verdadero y, sin embargo, no todo el conocimiento se puede demostrar o

justificar. Este es el núcleo o punto de partida de su epistemología, que no es otra cosa que la respuesta que ofreció al problema de la regresión, veamos:

Nosotros sostenemos que no todo el conocimiento es demostrable; por el contrario, el conocimiento de las premisas inmediatas no es por demostración. Es evidente que esto tiene que ser así; porque si es necesario conocer las primeras premisas de las cuales la demostración procede, y si el regreso termina con las premisas inmediatas, las segundas tienen que ser indemostrables. Tal es nuestra opinión en este punto. De hecho sostenemos no solamente que el conocimiento científico es posible, sino que hay un primer principio definido del conocimiento por el cual reconocemos las verdades últimas.³⁹

Es claro que este filósofo se ha ocupado o tiene muy en mente el problema del conocimiento de los primeros elementos y de los complejos o compuestos de esos elementos, problema que ya observamos en la parte final de la exposición de la teoría platónica del conocimiento.⁴⁰ No obstante, esta respuesta no soluciona el problema de la regresión; pues el hecho de que no todo el conocimiento sea demostrable lo que nos muestra es una idea quizá no muy bien debatida según la cual al justificar como verdadero un conocimiento dado, si la demostración toma como su punto de partida uno en el que la regresión se detiene, entonces siempre habrá al menos un elemento de la secuencia justificatoria que no se puede demostrar. La pregunta aquí es ¿porqué debemos detener la regresión? o la justificación epistémica del conocimiento ¿exige necesariamente que el regreso se detenga? y ¿porqué? La respuesta a estas preguntas se verá en la parte final del trabajo, por lo pronto recojamos los elementos más relevantes del aristotelismo para trasladar nuestro análisis del fundacionismo al ámbito contemporáneo.

³⁹ Aristotle, *Posterior Analytics*, Harvard University Press, trad. Hugh Tredennick, Great Britain, 1960, p. 37-38.

⁴⁰ Ver páginas 12 y 13.

Nicolas Rescher ha dedicado un estudio interesante a la teoría fundacionista de la justificación epistémica, paralelamente con la obra de Aristóteles, y señala que de acuerdo con ese patrón la organización del conocimiento debe proceder del siguiente modo:

- 1] hay dos tipos de verdades fundamentalmente distintos, las inmediatas y las derivativas.
- 2] Hay un proceso epistémico privilegiado que, como la percepción cataléptica de los antiguos estoicos o las intuiciones de la mente claras y distintas, de Descartes, es capaz de dar verdades de inmediata evidencia. Estos “datos” iniciales, son invariantes enteramente no discursivos y fijos; son sagrados y de ningún modo sujetos a reevaluación o revisión.
- 3] Todos los procesos epistémicos *discursivos* –inductivos o deductivos- requieren de verdades como entrada, para que la salida consista en verdades (y es exactamente por eso por lo que debe postularse una ruta no-discursiva de justificación).
- 4] Pase lo que pase en las etapas epistémicas posteriores del análisis, nada puede afectar el punto de partida de verdades básicas. Ellas están exentas de cualquier reevaluación retrospectiva en virtud de nueva información o nuevos descubrimientos.⁴¹

La organización del conocimiento desde esta perspectiva adquiere una forma estratificada o jerarquizada; en donde las verdades más “claras y evidentes” ocupan la base de todo el edificio del conocimiento, y este puede ser visto más bien como una pirámide invertida en donde los conocimientos que se encuentran en la cúspide descansan o son justificados por los que les siguen en jerarquía, o en última instancia son justificados desde la base, la cual por su propia naturaleza está exenta de justificación o no la requiere.

⁴¹ N. Rescher, *Sistematizaciones cognoscitivas*, Siglo XXI, pp. 67-68.

En la actualidad existen varias formas de fundacionismo, las cuales pueden ser delimitadas por (i) las características de las proposiciones básicas a partir de las cuales la justificación surge, (ii) por el grado de justificación que surge inicialmente, y (iii) por las reglas de inferencia que transfieren la justificación; pero lo que tienen en común todas las formas de fundacionismo es la convicción de que la justificación surge autónomamente en las llamadas proposiciones básicas o evidentes y es transferida por medio de algunas formas permisibles de inferencia a otras proposiciones, hasta llegar a la creencia o conocimiento en cuestión. Es pues éste el elemento común por el que inevitablemente se llega al dogmatismo o a la arbitrariedad.

Una explicación clásica contemporánea de este elemento ha sido formulada de la siguiente manera. Supongamos que ϕ representa la propiedad o característica que poseen las proposiciones llamadas básicas, es decir la propiedad que las distingue de otras proposiciones a las que justifican; entonces una creencia particular B puede ser básica, sí y sólo si:

1. B tiene la propiedad ϕ
2. las creencias que tienen la propiedad ϕ son muy probablemente verdaderas

Por lo tanto, B es muy probablemente verdadera.

De acuerdo con el modelo fundacionista, la justificación de un conocimiento puede ser descrita como sigue. Supongamos que una persona fundacionista F tiene una creencia c que presume ser conocimiento verdadero justificado. Otra persona pirroniana P le pregunta ¿qué razón tienes para justificar tu creencia c ? F contesta que tiene otra creencia más fuerte, d ; a lo cual P pregunta si tiene otra razón que justifique d . Las preguntas pueden continuar hasta que finalmente F llega a una creencia básica auto-evidente z , de la cual afirma que ya no es posible

proporcionar razones. Entonces *P*, como buen pirroniano, señala: “de acuerdo, te concedo que *c* es verdadera por la razón *d*, y también te concedo como verdadera ésta última por las razones ulteriores; pero entonces ¿porqué crees que *z* es verdadera?” El fundacionista *F* contestará que las creencias auto-evidentes como *z* se justifican por sí mismas, o argumentará que están exentas de justificación y que solamente las personas insensatas o los locos lo negarían. Todo esto lo puede conceder *P*, sin embargo, la regresión no se detiene aquí, sino que continúa. Supongamos pues que *F* afirma la siguiente proposición “las creencias auto-evidentes como *z* se auto-justifican”, entonces *F* tiene que encarar nuevamente el trilema de Sexto Empírico; las alternativas que tiene son las siguientes:

1. Afirmar que las proposiciones autónomamente justificadas son en alguna medida probablemente verdaderas en virtud del hecho de que se justifican autónomamente.
2. Rechazar que las proposiciones autónomamente justificadas son en alguna medida probablemente verdaderas en virtud del hecho de que se justifican autónomamente.
3. Suspender el juicio de que las proposiciones autónomamente justificadas son en alguna medida probablemente verdaderas en virtud del hecho de que se justifican autónomamente.

De modo que si *F* toma la alternativa 2, y si utiliza *z* como razón para justificar la primera proposición no-básica en la serie o cadena justificatoria, entonces estaría incurriendo en una arbitrariedad; pero si solamente sostiene *z* entonces no incurriría en arbitrariedad, dado que *P* ha concedido que no es arbitrario sostener proposiciones que se justifican autónomamente. Sin embargo, como *F* ha rechazado que las proposiciones autónomamente justificadas son en alguna medida probablemente verdaderas en virtud del hecho de que se justifican

autónomamente, entonces el no podría aducir z como la razón que garantiza la verdad de la penúltima proposición en la secuencia justificatoria.

En la alternativa 3, como F no sabe o no responde ni afirmativamente ni negativamente si las proposiciones autónomamente justificadas son en alguna medida probablemente verdaderas en virtud del hecho de que se justifican autónomamente, entonces él sólo piensa que z es verdadera, sin embargo no tiene ninguna razón para aducir que z es verdadera ni tampoco sabe si las proposiciones autónomamente justificadas son en alguna medida probablemente verdaderas porque se justifican autónomamente. O para decirlo de otra manera, el simple hecho de que F piense que z es verdadera no le es suficiente para usarla como una razón para justificar, a menos de que él piense que su pensamiento de que z es verdadera de alguna manera hace a z probablemente verdadera.

Por lo que respecta a la alternativa 1, si F utiliza z como razón para justificar la penúltima proposición de la secuencia justificatoria no comete arbitrariedad, pero no la comete justamente porque el regreso ha continuado; es decir, en esta alternativa F tiene buenas razones para creer z , digamos que tiene ϕ y las proposiciones con ϕ son probablemente verdaderas. Pero ahora la pregunta es ¿qué razón tiene F para pensar que z tiene la propiedad ϕ y que las proposiciones auto-evidentes como z son en alguna medida probablemente verdaderas en virtud de poseer la propiedad ϕ ? F no tiene otra salida que el dogmatismo de justificar creencias a partir de otras a las que ya no ofrece justificación alguna.

Por lo tanto, el fundacionismo no resuelve el problema de la regresión. Vayamos ahora a la segunda respuesta a este problema.

Sección 2. Coherentismo

La segunda respuesta al problema de la regresión que vamos a revisar es la teoría coherentista de la justificación epistémica. También conocido como “modelo de red”, el coherentismo defiende el principio básico de que una creencia se justifica porque pertenece a un cuerpo coherente de proposiciones; es decir, lo que justifica a un conocimiento es el lugar que ocupa dentro de una familia o sistema de tesis interrelacionadas, las cuales no es necesario que estén ordenadas jerárquicamente como en el fundacionismo, sino que deben estar unidas entre sí por una red entrelazante de conexiones a modo de inferencias, ya sean deductivas o inductivas. Hay dos formas básicas de coherentismo, las cuales, sin embargo, conducen inevitablemente a circularidad o a arbitrariedad, por lo que ninguna de ellas logra resolver el problema de la regresión.

La primera forma del coherentismo es conocida como forma de <<transferencia de justificación>>, y sostiene que alguna proposición, digamos p , transfiere su justificación a otra proposición, digamos q , que a su vez la transfiere a otra, hasta que eventualmente la justificación es transferida nuevamente a p . La segunda versión coherentista es conocida como forma <<emergente de justificación>>, en ella se argumenta que la justificación emerge a partir de una estructura de proposiciones entrelazadas y mutuamente sostenidas, en donde el término “justificación” no se refiere a una propiedad específica de alguna proposición, sino que se usa únicamente en el sentido de que una proposición se justifica si y sólo si pertenece a un conjunto coherente de proposiciones, esto es, en la medida en que se incrementa el conjunto de proposiciones y el soporte mutuo entre las proposiciones se intensifica, el grado de justificación aumenta.

Probablemente el modelo de red también tiene una vieja tradición, al menos por las críticas de Aristóteles se sabe que la idea central del coherentismo ya estaba en plena actividad por aquella época; no es nuestra intención profundizar sobre las raíces del coherentismo, pero revisemos sólo de paso qué es lo que pensaba este filósofo acerca de la justificación del conocimiento vía el razonamiento circular:

Aquellos quienes profesan que la demostración es circular son encarados no solamente por la consecuencia justamente descrita, sino que también por la siguiente: su teoría simplemente equivale a esto, que una cosa es tal, si es tal; y es fácil probar nada por este método. [...] Porque cuando si A es, B tiene que ser, y si B es, C tiene que ser, entonces si A es, C tiene que ser. Entonces si cuando A es, B tiene que ser, y cuando B es, A tiene que ser (esto es lo que se entiende por prueba circular), dejemos que A represente C en la primera prueba. Entonces para decir que cuando B es, A es, es equivalente a decir que cuando A es, C es. Pero C es lo mismo que A. Así se sigue que aquellos que aseguran que la demostración es circular están manteniendo simplemente que cuando A es, A es; y por este método es fácil probar nada.⁴²

Dada la evidente restricción a la que debe someterse el razonamiento argumentativo, cabe hacer la pregunta ¿cuáles son las ventajas de utilizar el modelo de red? Nicholas Rescher, que también se ha dedicado en extenso al tema del coherenteismo, explica que este modelo carece de una base axiomática, y por lo tanto, no necesita disponer de un conjunto limitado de tesis que carguen con el peso de todo el sistema; además de que en este modelo el proceso de justificación no necesita recorrer un camino totalmente lineal como en el fundacionismo, aunque sí lo puede hacer de manera parcial si así se requiere, incluso puede proceder por

⁴² Aristotle, *Posterior analytics*, ed. cit. pp. 39-40

ciclos que sean suficientemente amplios y algunas de sus tesis pueden reposar en otras y aun hacerlo en un sentido estrictamente deductivo. Según Rescher tres aspectos separan básicamente al modelo de red de su contraparte el fundacionismo:

- 1] El modelo de red prescinde totalmente de una categoría de tesis básicas (auto-evidentes o auto-validadas) fundacionales o “de protocolo”, que cumplen el papel de apoyo axiomático de toda la estructura.
- 2] La estructura de ordenamiento de las tesis dentro del marco del modelo de red no es necesariamente geológica: no se requiere estratificación de tesis en niveles de mayor o menor fundamentalidad. (Por cierto que nada obstaculiza el propósito de diferenciación, pero lo importante es que este no es exigido por el *modus operandi* del modelo.)
- 3] El modelo de red, en consecuencia, abandona el concepto de prioridad o fundamentalidad por la de un tejido que aprisiona todos los elementos unificándolos, en términos de la multiplicidad de vínculos y patrones de interconexión con otras partes de la red.⁴³

Estas características señalan porqué, a diferencia del modelo fundacionista, la estructura del modelo de red no necesita ser construida a la manera de un orden jerárquico, sino que ha de ser organizada de modo que pueda dar cuenta de las interrelaciones más complejas, claro, en la medida de lo posible. Además nada tiene que ser más fundamental o básico que lo demás, así como tampoco es necesario establecer ejes fijos en forma absoluta sobre los que tenga que girar todo el resto; por el contrario, frente al modelo fundacionista, Rescher señala que:

el programa coherentista de epistemología implementa la inversión hegeliana adoptando el modelo de red de sistematización cognoscitiva. Este enfoque coherentista toma así como índice de

⁴³ N. Rescher, ed. cit. p. 62.

aceptabilidad *la adaptación general de una tesis presuntivamente aceptable al resto de lo que es presuntivamente aceptable*. En este enfoque, el patrón de aceptabilidad de tesis no es su derivabilidad deductiva a partir de alguna base sacrosanta, sino su conectabilidad sistemática de unas tesis con otras. Para el coherentista, la sistematicidad del modelo de red, basada en consideraciones de adaptación óptima, es lo que provee el patrón fundamental de prueba para la aceptabilidad de pretensiones de verdad. (Después de todo, al determinar la aceptabilidad de teorías, los investigadores han dado importancia no sólo a su carácter de sustento evidencial como elementos separados considerados en su autonomía, sino también al esquema de sus conexiones con el resto de nuestro conocimiento.)⁴⁴

¿Qué es la inversión hegeliana? Es el procedimiento de admitir una tesis como parte del *conocimiento apropiado* a fin de que pueda entrar cómodamente y se adapte sistemáticamente al resto de nuestro *supuesto (o pretendido) conocimiento*; concretamente, es el pasaje de la pretendida implicación: si algo es cognoscible → es sistematizable, o su formulación afín: si algo es (presumiblemente) conocido → es (debidamente) sistematizado; y a la inversa: si algo es (debidamente) sistematizado → es (presumiblemente) conocido. De acuerdo con esta inversión hegeliana, el criterio de conocimiento no es sino una cuestión de estar “debidamente adaptado a un sistema de cognición”, es decir, la sistematización se transforma en un patrón de control de verdad, y su misión pasa de la justificación a la validación. En fin, probablemente el programa coherentista tiene más motivos para profundizar en la organización del conocimiento que para su justificación; y seguramente el concepto de explicación o validación que maneja tiene más que ver con la cuestión de cómo explican las teorías científicas lo que afirman, que con la cuestión de cómo debe ser una teoría de la justificación epistémica, si bien ambas

⁴⁴ *Ibid.*, p. 68.

cuestiones comparten en el fondo la misma finalidad, que no es otra que la de establecer conocimientos científicos. Pero vayamos ahora a otro punto de vista.

Lawrence Bonjour ha desarrollado en buen grado una *Teoría coherentista del conocimiento empírico*, y distingue dos niveles de justificación, uno *local* y otro *global*. En el primero se refiere a una sola creencia o un pequeño grupo de creencias dentro del contexto de un sistema cognoscitivo, cuya justificación es (más o menos) concedida; y en el segundo alega que, al menos en principio, es posible elevar la justificación a todo el sistema de creencias. Por otra parte, no hay una relación última de prioridad epistémica entre los miembros del sistema de creencias y consecuentemente no hay una base para un regreso verdadero, sino que:

Mejor, las creencias componentes de un sistema coherente tal estarán idealmente tan relacionadas que cada una puede ser justificada en términos de las otras, con dirigir el argumento en una situación particular de justificación local sobre la cual la creencia (o cuerpo de creencias) ha sido de hecho desafiada en esa situación particular. Y por lo tanto, una teoría coherente alegará que el círculo aparente de justificación no es de hecho vicioso *porque no es genuinamente un círculo*: la justificación de una creencia empírica particular finalmente depende, no sobre otras creencias particulares como la concepción lineal de justificación lo haría, sino sobre todo el sistema y su coherencia.⁴⁵

De acuerdo con esa concepción, la justificación total y explícita de una creencia empírica particular envuelve cuatro pasos o etapas principales que deben cuidarse, estos son: (i) la inferenciabilidad de la creencia particular de otras creencias particulares y las relaciones

⁴⁵ Lawrence Bonjour, *The structure of empirical knowledge*, Harvard University Press, USA, 1985, p. 92.

ulteriores entre las creencias empíricas particulares; (ii) la coherencia de todo el sistema de creencias empíricas; (iii) la justificación de todo el sistema de creencias; y (iv) la justificación de la creencia particular en cuestión, en virtud de su membresía en el sistema. Ahora bien, por lo que al concepto de coherencia se refiere, Bonjour nos indica que debe atenderse a las siguientes condiciones:

- (1) Un sistema de creencias es coherente sólo si es lógicamente consistente.
- (2) Un sistema de creencias es coherente en proporción de su grado de consistencia probabilística
- (3) La coherencia de un sistema de creencias se incrementa por la presencia de conexiones inferenciales entre sus creencias componentes y se incrementa en proporción del número y fuerza de tales conexiones.
- (4) La coherencia de un sistema de creencias es reducida a la amplitud para la cual la coherencia se divide en subsistemas de creencias las cuales están relativamente desconectadas cada una por conexiones inferenciales.
- (5) La coherencia de un sistema de creencias decrece en proporción de la presencia de anomalías inexplicadas en el contenido del sistema.⁴⁶

Para explicar lo que Bonjour entiende por consistencia hay que suponer que alguien tiene un sistema de creencias que contiene tanto la creencia de que P , como también la creencia de que es extremadamente improbable que P ; entonces es claro que desde un punto de vista intuitivo un sistema tal es menos consistente que un sistema en el que se tenga la creencia de que P y al mismo tiempo se tenga la creencia de que es extremadamente improbable de que $\sim P$. Por lo que concierne al asunto de que la coherencia de un sistema de creencias decrece en proporción de las anomalías no explicadas en el contenido del sistema, lo que debemos entender por

⁴⁶ L. Bonjour, ed. cit. pp. 95-100

anomalía es cualquier hecho o evento del cual ese sistema es incapaz de dar explicación; por lo tanto, la presencia o ausencia de anomalías en el sistema de creencias es precisamente lo que determina la incoherencia o coherencia de dicho sistema.

Hasta aquí hemos recogido más o menos los rasgos más característicos de la teoría coherentista de la justificación epistémica, en lo que queda de esta exposición nos abocaremos a dos ejemplos en donde se muestra claramente que cualquier intento coherentista de justificar una creencia o conocimiento conduce ineludiblemente a circularidad o arbitrariedad, y ello nos llevará a la conclusión de que ninguna de las dos versiones coherentistas logra resolver el problema de la regresión.

Como dijimos al comienzo de esta exposición, la primera forma de coherentismo <<forma de transferencia de justificación>> responde al problema de la regresión argumentando que las proposiciones han de ser ordenadas en un círculo y que la justificación es transferida de unas proposiciones a otras dentro del círculo. Esto es como decir que alguien justifica su creencia de que “ayer llovió” apoyándose en la creencia de que “el pasto está mojado”; y a su vez, justifica su creencia de que “el pasto está mojado” apoyándose en la creencia de que “ayer llovió”. Es decir si recordamos la cita de Aristóteles, esta es una “simple forma de probar nada.” Pero entonces ¿cómo responde un coherentista a esta objeción? Peter Klein que ha analizado cuidadosamente los argumentos coherentistas nos explica alguien que sostiene esta forma de transferencia de justificación podría responder de la siguiente manera:

Alegando que hay alguna propiedad, P, que poseen las proposiciones en uno de los dos círculos competentes que no está presente en el otro y que la presencia de esa propiedad hace a las

proposiciones dignas de asentir en uno y sólo uno de los círculos. Por ejemplo, en uno y sólo uno de los círculos hay proposiciones que de hecho creemos, o quizá creemos espontáneamente.⁴⁷

Sin embargo, es claro que esta forma de transferencia de justificación está adoptando una forma similar al del fundacionismo, dado que ahora está alegando que todas y solamente las proposiciones en el círculo con la propiedad P tienen algún pequeña justificación autónoma. Para Klein justificar una proposición no es sino aumentar su credibilidad racional, y en ese sentido, en otro texto asegura que:

el coherentista no puede incrementar la credibilidad de alguna proposición, *p*, citando *p* en su propia secuencia de razonamiento. Si el razonamiento es para incrementar la credibilidad de una proposición cuestionada, entonces esa credibilidad no podrá ser de hecho enganchada a la proposición. Pero si lo fuera, entonces tendría que señalarse por donde comienza el razonamiento. Presumiblemente esto es lo que es incorrecto con el razonamiento circular. No puede incrementar la credibilidad de una proposición cuestionada.⁴⁸

Por su parte, la segunda forma coherentista de justificación <<forma emergente de justificación>>, no necesita suponer un círculo consistente de proposiciones que transfieran su justificación de unas a otras; sino que aquí la justificación para cada proposición en el círculo se obtiene en la medida en que éste se agranda:

La coherencia en sí misma es una propiedad en virtud de la cual cada miembro del conjunto de proposiciones tiene justificación. La justificación emerge toda a la vez, es decir, de la estructura

⁴⁷ P. Klein, "Skepticism" ed. cit, p. 357.

⁴⁸ P. Klein "Infinitism is the solution, to the regress problem", ed. cit., p. 134.

parecida a una red del conjunto de proposiciones. El coherentista puede entonces argüir que el hecho de que las proposiciones son coherentes provee a cada una con alguna *prima facie* credibilidad.”⁴⁹

Sin embargo, todo indica que esta forma no es más que otro tipo de fundacionismo. Por que en este caso, la propiedad que comparten todas las proposiciones justificadas es simplemente su membresía en todo el conjunto de proposiciones; por lo que el coherentista tiene que encarar nueva mente el trilema de Sexto Empírico:

El coherentista ahora está explícitamente asignando alguna justificación positiva inicial a todas las proposiciones individuales en el conjunto coherente de proposiciones que no depende sobre la justificación de ninguna otra proposición en el conjunto. En otras palabras, el coherentista les está asignando lo que hemos llamado justificación autónoma y, otra vez, el que encaró el fundacionismo regresa.”⁵⁰

Por lo tanto, el coherentismo tampoco logra resolver el problema de la regresión. Vayamos pues a la última alternativa a este problema.

⁴⁹ P. Klein, “Skepticism”, ed. cit., p. 357.

⁵⁰ *Ibid.*, 357-58.

Sección 3. Infinitismo

El infinitismo es una de las últimas propuestas que se han formulado como posible solución al problema de la regresión, y es digno de señalar que respuestas de este tipo casi no existen en la literatura; aunque quizá una idea infinitista ya había sido bosquejada por el propio Platón,⁵¹ y no es sino hasta el siglo XIX en donde podemos encontrar otra posición semejante, como la sugerida por Charles Sanders Peirce.⁵² Lo que sucede es que una teoría infinitista desarrollada, o al menos con cierto desarrollo, no ha sido posible sino hacia los últimos años del siglo pasado y los que van de este. Y bien, como el planteamiento fundamental de la teoría infinitista de la justificación epistémica está abocado hacia el problema de la regresión, nuestro principal propósito al exponerla será complementar la respuesta a la pregunta de si podemos o no justificar nuestro conocimiento vía el razonamiento argumentativo. Así pues, por lo que hemos visto acerca de las versiones fundacionista y coherentista, la posibilidad de satisfacer cabalmente a esta pregunta depende en cierto modo de qué punto de vista tenemos respecto del problema en cuestión; y esta situación sugiere que lo consideremos no como un problema, sino mejor, como un criterio epistémico normativo.

⁵¹ Ver la teoría de la percepción que finalmente no rechaza en su totalidad, pp. 8-9

⁵² Por la dificultad en la traducción, reproduzco en inglés el siguiente fragmento de este autor: “It would seem that there is or has been; for since we are in possession of cognitions, which are all determined by previous ones, and these by cognitions earlier still, there must have been a *first* in the series or else our state of cognition at any time is completely determined, according to logical laws, by our state at any previous time. But there are many facts against the last supposition, and therefore in favor of intuitive cognitions [...] The reply to the argument that there must be a first is as follows: In retracing our way from conclusions to premises, or from determined cognitions to those which determine them, we finally reach, in all cases, a point beyond which the consciousness in the determined cognition is more lively than in the cognition which determines it. We have a less lively consciousness in the cognition which determines our cognition of the third dimension than in the latter cognition itself; and a less lively consciousness in the cognition which determines our cognition of a continuous surface (without a blind spot) than in this latter cognition itself; and a less lively consciousness of the impressions which determine the sensation of tone than of that sensation itself.” (Peirce, Charles Sanders, “Questions concerning certain faculties claimed of man”, en *Selected writings*, ed. Introd. y notas Philip P. Wiener, Dover publications, New York, 1958, pp. 36-37.)

Por ejemplo, para Peter Klein, quien defiende la teoría infinitista de la justificación epistémica que en breve abordaremos, el problema de la regresión puede ser puesto como sigue: “¿Cuál tipo de serie de razones y la versión de justificación asociada a ella, si es que la hay, puede aumentar la credibilidad de una proposición no-evidente? ¿Puede una serie con proposiciones repetitivas hacerlo? ¿Puede una con un último miembro hacerlo? ¿Puede una que es no-repetitiva y que no tiene último miembro hacerlo?”⁵³ Y bien, por lo visto la respuesta a la segunda y tercera preguntas es contundentemente negativa. En lo que toca a la primera y la cuarta, solamente al final se verá si hay una respuesta positiva; pero es importante no perderlas de vista pues nos sirven para entender mejor algunos corolarios del infinitismo. Expliquemos pues en qué consiste la teoría infinitista.

El infinitismo es una teoría de justificación emergente que consiste esencialmente en aumentar el grado de *credibilidad racional* de proposiciones no-evidentes. Su tesis central afirma que <<la estructura de las razones justificatorias es infinita y no-repetitiva>>. Sostiene que es posible formular una de serie de razones para una creencia dada, a partir de la cual la justificación emerge y se incrementa en la medida en que la serie de razones se alarga. Es importante recordar que el punto de partida es la duda, porque, como bien fue mostrado por Sexto Empírico, el *modo* basado sobre la regresión al infinito implica que no es posible proporcionar una proposición como razón última para una creencia dada, pues en cualquier caso un escéptico Pirroniano siempre está dispuesto pedir razones ulteriores. Por este motivo el infinitismo no pretende establecer como verdadera ninguna proposición no-evidente sobre la

⁵³ P. Klein, “Infinitism is the solution to the regress problem”, en *Contemporary debates in epistemology*, Ed. Matthias Steup y Ernest Sosa, Blackwell publishing, cap. 5, 2005, p. 132.

base del razonamiento; por el contrario, a lo que más aspira es a aumentar la credibilidad racional en ese tipo de proposiciones. Veamos:

El problema del regreso concierne a la habilidad del razonamiento para incrementar la credibilidad racional de una proposición dada. No es crucial qué grado de credibilidad está en juego. La tarea es producir una versión de justificación, donde “justificación” [warrant] se refiere a la propiedad que poseen las proposiciones o creencias tales que (1) creencias verdaderas con esa propiedad son conocidas y (2) el razonamiento de acuerdo con los dictados de esa versión incrementa nuestra confianza racional en proposiciones no-evidentes⁵⁴

Lo que sí es sumamente crucial en esta teoría es que el término “justificar” tiene el mismo significado o es equivalente a “incrementar la credibilidad racional”. Podemos explicar esto de la siguiente manera: para que alguien pueda justificar o incrementar su creencia racional en una proposición no-evidente tiene que ser capaz de proporcionar una serie de razones que tengan la propiedad de justificar y que sean consideradas como verdaderas. Pero, por supuesto que si la serie de proposiciones justificatorias termina con una proposición, aunque sea con una de este tipo, entonces la pregunta pirroniana que inmediatamente se presenta es más o menos como sigue ¿por qué consideras como verdadera tal proposición? o bien ¿esta proposición está exenta de justificación? La estrategia justificatoria de la versión infinitista nunca concluye su argumento con una sola proposición, sea ésta de cualquier tipo que sea; porque como su propio nombre lo indica, no existe un último elemento en la serie. Por el contrario, para justificar la creencia en una proposición dada, el infinitismo exige que se cumplan dos condiciones o principios básicos del buen razonamiento, que son los siguientes:

⁵⁴ *Ibid.*, p. 132

Principio de Evitar Circularidad (PAC): para toda proposición x , si x está justificada en una persona S en t , entonces para toda y , si y está en la secuencia de razonamiento de x en S , entonces x no está en la secuencia de razonamiento de y en S .

Principio de Evitar Arbitrariedad (PAA): para toda proposición x , si x está justificada en una persona S en t , entonces hay alguna razón r_1 , disponible en S para x , y hay alguna razón r_2 , disponible en S para r_1 , etc., y no hay razón última en la serie.⁵⁵

PAC puede ser entendido como sigue. Llámese “ SJx ” a “ S está justificado en tener la creencia x ” y llámese “ $ySJx$ ” a “ y justifica a S en tener la creencia x ” Entonces:

Para toda x , si SJx , entonces para toda y si $ySJx$, entonces $\sim(xSJy)$

Por ejemplo, si r es una razón para p , y q es una razón para r , entonces r está en la secuencia de razonamiento de p , y q está en la secuencia de razonamiento de ambas p y r . Lo que en realidad se busca con este principio es solamente hacer explícita la intuición que está detrás de la prohibición del razonamiento circular; es decir, con PAC se reconoce simplemente que la forma de transferencia de justificación ya mencionada no puede resolver el problema de la regresión si se utiliza cualquier forma de razonamiento circular.

Por su parte, PAA tiene dos características. La primera de ellas señala que deben ser razones lo que se requiere para que una creencia sea justificada, en oposición a algo así como condiciones causales apropiadas o creencias básicas fundacionales; la segunda característica señala que la

⁵⁵ PAC y PAA, por sus siglas en inglés (*Principle of Avoiding Circularity* y *Principle of Avoiding Arbitrariness*, respectivamente), los propone Klein en “Human Knowledge and the infinite regress of reasons”, en *Philosophical perspectives*, cap. 11, en *Epistemology*, 1999. pp. 298-299.

serie de razones no debe terminar en una razón arbitraria, y como ya hemos visto, una razón tal es aquella para la cual no hay razones ulteriores.

Sobre lo relacionado con el término “disponible” (available), el autor indica que hay dos condiciones que deben cumplirse a fin de que una proposición r esté disponible como una razón para S en t . La primera condición es llamada *subjetiva*, y señala que la proposición tiene que estar apropiadamente “enganchada” (“hooked up”) a las creencias de S ; es decir, S tiene que estar dispuesto a nombrar y aceptar r . Y para que una proposición sea considerada disponible en este sentido, no necesita de hecho ser creída o endosada por S en t ; por ejemplo, la proposición “ $352 + 226 = 578$ ” es disponible para S aun si no la contempla concientemente; esto es, S tiene una disposición a creer proposiciones como “ $352 + 226 = 578$ ”.

La segunda condición de disponibilidad es llamada *objetiva*, y consiste en que la proposición tiene que ser una razón para S en t ; para lo cual hay varias alternativas que el infinitista podría emplear. Por ejemplo, alguna proposición, p podría ser una razón para q , sí y sólo si:

1. p es verdadera y hace a q probable; o
2. p sería aceptada como una razón para q en el largo alcance [long run] por la comunidad epistémica apropiada; o
3. p sería ofrecida como una razón para q por algún científico epistémicamente virtuoso; o
4. hay un proceso cognitivo disponible para S , el cual toma confiablemente la creencia verdadera de que p dentro de la creencia verdadera de que q .⁵⁶

⁵⁶ P. Klein, “Infinitism is the solution...” ed. cit., p. 137.

Dadas estas características principales, el esquema de la estrategia justificatoria para una creencia dada que adopta la teoría infinitista puede ser puesto como sigue.

Razones adecuadas	→	Creencias racionales
Proposiciones consideradas verdaderas: tienen la propiedad de “justificar”,		Proposiciones no-evidentes: hay evidencia a su favor y en su contra
Pero no están exentas de justificación		
El argumento justificatorio se formula de acuerdo a los principios del buen razonamiento: (PAA y PAC)		
	→	Se incrementa la credibilidad racional

Tenemos por una parte una creencia expresada en una proposición no-evidente, y para justificar o aumentar su grado de credibilidad requerimos de razones adecuadas; éstas razones pueden obtenerse a partir de proposiciones consideradas verdaderas, las cuales tiene la propiedad de justificar, pero a su vez no están exentas de justificación. Por lo tanto, el argumento justificatorio debe formularse de acuerdo a los principios del buen razonamiento (PAA y PAC), con el resultado de que se incrementa nuestra credibilidad racional sobre la creencia en cuestión.

Debido a la complejidad de la teoría infinitista, así como la ausencia de una explicación extensiva por parte del autor, es necesario que expliquemos con el apoyo de algún ejemplo la forma de justificación epistémica infinitista. Y un buen ejemplo que puede ayudarnos a ilustrar cómo sería la respuesta infinitista al problema de la regresión es el que han construido Paul

Moser y Arnold van der Nat; es un ejemplo bastante trivial y con mucha similitud al de Ernest Sosa que hemos utilizado al final del capítulo anterior. Para ellos, la creencia de que “nadar ahora es peligroso” puede obtener soporte de otras creencias que se tienen presentes, por ejemplo:

- (a) reportes locales del clima predicen tormentas de relámpagos para hoy en nuestra área,
- (b) hay cúmulos de nubes amenazantes en el cielo, y
- (c) los reportes locales y la presencia de cúmulos de nubes son indicadores confiables de que se avecinan relámpagos en un futuro muy cercano.

¿Qué es lo que soporta a las anteriores creencias? Veamos:

Nuestra creencia de que nadar ahora es peligroso obtiene soporte de que (a), (b) y (c) son verdaderas. ¿Qué soporta (a), (b) y (c) para nosotros? otras creencias a las que tenemos que proveer de soporte, continuando la cadena de justificación inferencial. Parte del soporte para (a) podría ser que (d) hablamos con nuestros amigos acerca de los reportes del clima del día de hoy. Parte del soporte para (b) podría ser nuestra creencia de que (e) aparentemente vemos nubes oscuras con truenos en el cielo. Nuestro soporte para (d) y (e) podría ser asimismo inferencial, extendiendo de ese modo la cadena de justificación inferencial.⁵⁷

Entonces la pregunta es ¿puede extenderse de manera indefinida la cadena de justificación? Sin lugar a dudas el trilema de Sexto Empírico sugiere que ninguna de esas creencias puede establecerse como verdadera si no han sido, a su vez, deducidas de otras creencias que sean verdaderas, lo cual si no es lógicamente imposible, por lo menos sí lo es intuitivamente. Sin

⁵⁷ Paul Moser y Arnold van der Nat ed. cit., p. 12

embargo, como hemos señalado, para el infinitismo ninguna proposición queda exenta de justificación, ninguna proposición por más clara y evidente que nos parezca puede quedar exenta de justificación; porque en ese caso el regreso se detendría y con lo único que nos quedaríamos sería con “verdades que se auto-justifican” y con el dogmatismo de exigir que sean aceptadas simplemente y sin demostración. Por consiguiente, dados los principios del buen razonamiento exigidos por el infinitismo, es claro que esta versión de justificación no puede exigir que el proceso justificatorio de un conocimiento sea completado. Vayamos ahora a las críticas y objeciones en contra de esta teoría de la justificación epistémica.

Objeciones y críticas al infinitismo

Son varias las críticas y objeciones que se han hecho a esta teoría, pero solo exploraremos las que parecen ser más contundentes. La primera objeción contra el infinitismo es precisamente el modo basado sobre el regreso *ad infinitum*, que ya hemos citado. Recordemos que Sexto Empírico señaló que este modo es “por el que afirmamos que la cosa aducida como prueba del problema propuesto necesita una ulterior prueba, y ésta a su vez otra, etc *ad infinitum*, así que la consecuencia es la suspensión [del juicio], tal como no tenemos un punto de partida para nuestro argumento.” A esta objeción solamente podemos reproducir lo que Klein responde; él dice que si el razonamiento requerido de que la justificación se origina y es transferida en una proposición básica, ésta crítica sería justa pero como:

El “punto de partida” del razonamiento es, como dice Peirce: la duda. Una proposición se hace cuestionable y, consecuentemente, carece de la deseada credibilidad racional. El razonamiento calma el ansia [produce quietud]. El infinitista sostiene que encontrar una razón para la proposición cuestionada, y luego otra para esa razón, etc., lo coloca al principio de la serie de proposiciones cada una de las cuales obtiene justificación y credibilidad racional por ser parte de la serie. La justificación se incrementa no porque nos estemos acercando a una proposición básica, sino mejor, porque nos estamos alejando de la proposición cuestionada. Pero el Pirronista está en lo correcto de que la concepción infinitista se previene de asentir a una proposición no-evidente. La justificación, y con ella la credibilidad racional, se incrementa en la medida en que la serie de razones aumenta; pero el asunto nunca es establecido completamente.⁵⁸

⁵⁸ P. Klein, “Infinitism is the solution to the regress problem”, ed. cit. pp. 137-38

Para la teoría infinitista nada está exento de justificación, y el hecho de que pueda tomar para sus argumentos justificatorios alguna proposición del tipo de las llamadas básicas no quiere decir que ésa sea la razón que justifica la creencia en cuestión; si el razonamiento se detiene en una proposición básica es claro que no se está empleando una argumentación infinitista. Es por ello por lo que esta es una versión <<emergente>>; esto es, la justificación o la credibilidad racional de una proposición no-evidente sale a luz en la medida en que las razones se van aduciendo, pero nunca puede decidirse si esa proposición o ese conocimiento es verdadero.

La segunda objeción importante que se ha formulado en contra de la teoría infinitista es que la mente de los humanos es finita y una persona no puede acceder un número infinito de creencias. Son muchos los autores que aducen esta razón para rechazar al infinitismo, pero aboquémonos al siguiente que es de Lawrence Bonjour, éste señala que:

Quizá la forma más obvia de argumentar en contra de esta alternativa no es alegar que tal regreso sería necesariamente vicioso, sino mejor, elevar la pregunta de si una situación tal, aun si fuera inobjetable en lo abstracto, posiblemente podría representar una versión exacta de cómo el conocimiento empírico de lo ordinario, es de hecho justificado por conocedores humanos finitos. [...] Y seguramente, el argumento continúa, esto es imposible para una criatura con una capacidad mental finita y un cerebro finito. Aunque es difícil establecerlo en una forma a toda prueba, este argumento me parece una razón adecuada para rechazar la alternativa [infinitista].⁵⁹

La respuesta a esta objeción puede ser como sigue. El infinitismo no requiere que una mente humana sostenga un número infinito de creencias, sino que requiere que haya un conjunto

⁵⁹ L. Bonjour, *The structure of empirical knowledge*, ed. cit. pp. 23-24.

infinito y no-repetitivo de proposiciones, cada una de las cuales es una razón para la que le precede. El problema no es si una mente infinita puede albergar un iceberg infinito (como el de Sosa) de justificaciones; la perspectiva de Klein es que de lo que se trata es de un infinitismo *potencial* y no de hecho, es decir, la disponibilidad de que una mente finita puede tener acceso a un número infinito de creencias:

Supongamos que tenemos un muy limitado número de conceptos o vocabulario: {x es F, rojo, indicador “que”}. En otras palabras, podemos creer de un objeto: que es rojo. Ahora imaginemos que hay un número infinito de objetos rojos. Podríamos creer de cada objeto que es rojo. Ésas son creencias diferentes porque las condiciones de verdad de las proposiciones afirmadas en las creencias son distintas.⁶⁰

Otra objeción señala que “un regreso infinito está ciertamente descartado en principio, pues si la justificación fuera infinita, ¿cómo sería posible que terminara?” A lo que se puede contestar que el infinitismo de hecho no requiere que la justificación termine, porque esto sería simplemente una petición de principio; además si la finalidad de justificar un conocimiento es sólo temporal, entonces ¿porqué pedir que el regreso se detenga? O ¿por qué suponer que el conocimiento requiere del más alto grado posible de justificación o una creencia absolutamente creíble? De hecho no es raro que encontremos creencias que a primera vista parecen o muy controvertidas o muy poco plausibles, y sólo después de un análisis detallado nos damos cuenta de que hay muchas razones para aceptarlas.

⁶⁰ P. Klein, “Infinitism is the solution...” ed. cit., p. 138.

Con estas objeciones a la teoría infinitista de la justificación epistémica podemos terminar nuestro trabajo expositivo. La respuesta a la pregunta de ¿cómo podemos justificar nuestro conocimiento? o ¿qué creencias podemos justificar como verdaderas? podemos expresarla diciendo que si bien a partir de las diversas disciplinas o áreas de la ciencia podemos conocer y comprender muchas de las regularidades y fenómenos del mundo en general, debemos ser cautelosos sobre la forma en que tratamos de fundamentar nuestras creencias. Si somos estrictos no podemos decir que hayamos encontrado una respuesta positiva, pero si somos razonables quizá podemos entender mejor qué significa tener conocimiento científico, y en ese caso ¿porqué decir que no podemos conocer?

CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo hemos discutido varios problemas relacionados con el conocimiento, y aunque quedaron pendientes algunos otros podemos concluir con lo siguiente.

A pesar de las divergencias tenemos una idea de qué significa conocer, pues la teoría platónica del conocimiento sigue vigente y de hecho su formulación general sigue ocupando gran parte del debate epistemológico contemporáneo.

Por otra parte, el escepticismo filosófico nos ha mostrado que gran parte de las dificultades y errores que cometemos, especialmente cuando creemos que estamos usando una buena forma de razonamiento argumentativo, pueden ser evitados si estamos dispuestos a cuestionar hasta los presupuestos sobre los que descansa nuestro conocimiento.

En sus dos formas básicas, el escepticismo filosófico no es una actitud negativa; esto ha quedado demostrado al exponer parte de esa tradición del pensamiento intelectual clásico. Sin embargo, no es difícil que lo confundamos con una actitud que sólo rechaza que tenemos conocimiento porque no lo tenemos. Por el contrario, ha quedado aclarado que el escepticismo filosófico tiene argumentos que, si no estamos lo suficientemente preparados para afrontar, bien podemos fracasar en nuestra búsqueda del conocimiento y quedarnos sólo con creencias que nos parecen claras y evidentes aun cuando podrían ser simples falacias. El escepticismo filosófico tiene argumentos que no son simples ocurrencias, sino que han sido formulados y reformulados a través de la historia del pensamiento filosófico.

Por otro lado, queda claro que el intento de fundamentar nuestro conocimiento ya sea por medio de la razón o por medio de los sentidos de la percepción, cada uno por separado, nos lleva al fracaso. Si queremos fundamentar nuestro conocimiento tenemos que emplear ambos elementos pues éstos en realidad dependen uno del otro; es decir, no se puede establecer conocimiento alguno si nos basamos sólo en la experiencia o sólo en la razón.

En cuanto al problema de la justificación, de las respuestas que hemos presentado el infinitismo parece la más viable, no tanto ya para el problema de la regresión sino más bien para una teoría de conocimiento (si es que puede cabalmente construirse). Pero en todo caso nos queda la idea o la pregunta de ¿porqué no completar una teoría de la justificación epistémica del conocimiento que abarque tanto a las versiones coherentista, fundacionista e infinitista? Este también puede ser tema para un trabajo posterior.

Finalmente podemos decir que el conocimiento del mundo en general está al alcance de cualquier persona que sea capaz de comprometerse en la búsqueda de la verdad, y que esté dispuesto a cuestionarse hasta sus creencias más elementales.

BIBLIOGRAFÍA

1. Aristotle, *Posterior analytics*, Harvard University Press, trad. Hugh Tredennick, M. A., Great Britain, 1960.
2. Chisholm, Roderick M. *Theory of knowledge*, 3rd ed. Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, USA, 1989.
3. Cornford, Francis M. *La teoría platónica del conocimiento*, Trad. Néstor Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto, Paidós, Buenos aires,
4. Bonjour, Lawrence, *The structure of empirical knowledge*, Harvard University Press, USA, 1985.
5. Descartes, René, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Trad. Manuel García Morente, Ed. Espasa, Madrid, 2001.
6. Empiricus, Sextus, *Outlines of pirrhonism*, Harvard University Press, traducción del griego al inglés por R. G. Bury, Great Britain, 1933.
7. Gettier, Edmund L. “Is justified true belief knowledge?” en *Human knowledge, classical and contemporary approaches*, Paul K. Moser y Arnold vander Nat, Oxford

University Press, 3a. ed. New York, 2003.

8. Ginet, Carl & Klein, Peter D. "Is infinitism the solution to the regress problem?", en *Contemporary debates in epistemology*, Ed. Matthias Steup and Ernest Sosa, 5, 2005.
9. Klein, Peter D. "Human knowledge and the infinite regress of reasons", (1999), en *Philosophical perspectives*, 13, pp. 297-332.
10. Klein, Peter D. "Skepticism", en *The Oxford University Press Handbook of Epistemology*, ch. 11. 2002.
11. Klein., Peter D. "Epistemology" (1998-2005), en E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of philosophy*, London Routledge, Retrived, 2006.
12. Moser, Paul K. y vander Nat, Arnold, *Human knowledge: Its nature, sources, and limits*, Oxford University Press, New York, 2003.
13. Platón, *Teeteto o sobre la ciencia*, Traducción y notas de Manuel Balasch, Introducción general de Antonio Alegre Gorri, Anthropos Barcelona, 1990.
14. Rescher, Nicolas, *Sistematizaciones cognoscitivas*, Ed. Siglo XXI, México.
15. Sosa, Ernest, "The raft and the pyramid", en *Midwest studies in philosophy*, 1980

16. Tarski, Alfred, *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Trad. Emilio Colombo, Ed. Nueva visión, Buenos Aires 1972.