

EL CONOCIMIENTO HUMANO Y EL PROGRESO INFINITO DEL RAZONAMIENTO *

PETER KLEIN**

El propósito de este artículo es explicar de qué modo el infinitismo —a saber, la tesis de que las razones constituyen una serie sin fin y no se repiten— resuelve el problema del regreso epistémico, así como defender tal solución frente a algunas objeciones. El primer paso consiste en explicar qué es y —algo tan importante como esto— qué no es el problema del regreso epistémico. En segundo lugar, analizaré las respuestas fundamentista y coherentista al problema del regreso y presentaré algunas razones que apoyan la idea de que ninguna de ellas puede resolver el problema, no importa cómo sean formuladas. Finalmente, expondré la solución infinitista a dicho problema y la defenderé de algunas de las objeciones más conocidas que se dan en su contra.

ALGUNOS COMENTARIOS PRELIMINARES EN TORNO AL PROBLEMA DEL REGRESO EPISTÉMICO

Muchos epistemólogos contemporáneos piensan que el problema del regreso epistémico es *uno* de los problemas centrales, si no es que *el* problema central, en epistemología. Lawrence Bonjour (1985: 18), por ejemplo,

* Traducción de Jorge Issa González. Publicado originalmente en *Philosophical Studies*, vol. 134, núm. 1, primavera, 2007, pp. 1-17, a quienes agradecemos encarecidamente el permiso para publicar esta versión en español.

** Profesor del Philosophy Department, Rutgers University, pdklein@rci.rutgers.edu

dice que las consideraciones que plantean el problema del regreso son “quizá las de mayor importancia de toda la teoría del conocimiento”. Robert Audi (1993: 10) hace notar el papel central que desempeña “como motivación tanto para el fundamentismo cuanto para el coherentismo”. Por último —en un gesto típico de los fundamentalistas—, William Alston (1989: 55) lo convierte en la motivación principal para adoptar su punto de vista.

Si bien los autores recién mencionados admiten que el infinitismo es una de las respuestas posibles al problema del regreso, todos desestiman dicha opción sin ofrecer argumentos detallados. Por ejemplo, BonJour (1985: 24) dice: “aunque es difícil formularlo de modo irrecusable, este argumento [de que los humanos poseen una capacidad mental finita] me parece una buena razón para rechazar [el infinitismo]”. Más adelante me ocuparé de la objeción de la *mente finita*. Por ahora sólo me interesa señalar que al problema del regreso se le reconoce importancia central en epistemología y que a una de sus posibles soluciones no se le ha prestado la atención requerida que, según mi parecer, se justificaría.

La larga historia del problema del regreso subraya su importancia. Aristóteles* lo trata tanto en los *Analíticos segundos* como en la *Metafísica*.¹ En el primero, comienza afirmando que, si hay algún conocimiento que sea producto de la demostración, entonces debe haber algún otro conocimiento que no sea producto de la demostración. Porque, en efecto, la serie de las demostraciones tiene un final o no lo tiene. Si éste último fuera el caso, no podríamos saber nada, pues “es imposible recorrer lo infinito” (*An. seg.* 72b 10), presumiblemente porque cada paso del “recorrido” requiere de algún tiempo.² Por otra parte, en caso de que la serie sí termine,

¹ Todas las citas de Aristóteles están tomadas de Richard McKeon (1941).

* Por motivos que el propio autor aclara en la nota 2 de este artículo, preferí traducir las citas de Aristóteles basándome en el texto inglés de McKeon, aun cuando procuré tener a la vista la muy reconocida traducción inglesa de Oxford (revisada por Jonathan Barnes) y seguir, en lo posible, sendas versiones españolas hechas directamente del griego y que son, en el caso de los *Analíticos segundos*, la de Miguel Candel Sanmartín (1995) y, en el caso de la *Metafísica*, la de Tomás Calvo Martínez (2000). [N. T.]

² Estoy atribuyendo a Aristóteles, en este pasaje, la opinión de que lo que causalmente produce nuestro conocimiento es el hecho de inferir una conclusión a partir de una premisa y que el proceso de la inferencia no puede ser infinitamente largo. Pienso,

la conclusión de la demostración no se conoce “como es debido” “sino sólo apoyándose en el supuesto de que las premisas son verdaderas” (72b 14). Asimismo, tiene en cuenta una tercera posibilidad, a saber: que la

además, que ésta es una lectura probablemente correcta de estos pasajes, en especial a la luz de lo que dice en 72^a 30: “Así, pues, dado que las premisas primeras son la causa de nuestro conocimiento —es decir, de nuestra certeza—, se sigue que las conocemos mejor que a sus consecuencias —esto es, que tenemos mayor certeza de aquéllas que de éstas— precisamente porque nuestro conocimiento de las últimas es efecto de nuestro conocimiento de las premisas”. Aparentemente hay bases para suponer que lo que aquí tiene en mente es el modo en que se forman las creencias (o lo que él llama “certezas”). No obstante, Anne Ashbaugh me ha señalado que, en otros pasajes de los *Analíticos segundos* (82a 21), consigna lo que parece ser una razón enteramente distinta para pensar que las demostraciones no se pueden prolongar infinitamente, y esto tiene que ver con su particular concepción de la demostración, la cual exige la presencia de un término medio que vincule al sujeto con el predicado en un silogismo. Su posición es que no puede haber una cantidad infinita de términos medios.

La cuestión aquí —pienso yo— es por qué Aristóteles cree que no puede haber una cantidad infinita de términos medios. Si la razón es que, de haber una infinidad de ellos, la demostración sería imposible, ya que demostrar implica inferir, lo cual lleva tiempo, entonces estos pasajes serían consistentes con la interpretación que yo estoy haciendo. Por otro lado, aparentemente en los capítulos 19-22, él asume que la razón de ello se relaciona con su visión de la definición y con el papel que ésta desempeña en las demostraciones. Adicionalmente, me parece que hay diferencias significativas en partes cruciales entre la traducción de McKeon (1941) y la de Barnes (1995). Compárese la traducción que hace Barnes de 72a 30 con la de McKeon (que aparece antes en esta misma nota). Barnes escribe: “De aquí que, si nuestro conocimiento y nuestra certeza se deben a las cosas primeras, entonces tenemos un mejor conocimiento y una mayor certeza de ellas ya que a ellas se debe que conozcamos y tengamos certeza de lo posterior”. Ahora es mucho menos sólida la lectura causal de este pasaje que yo estaba dando a la versión de McKeon.

En todo caso, creo que la visión más contemporánea separa la objeción que se refiere a la mente finita de aquella que habla de la falta de un principio. Espero que llegue a ser claro que la primera tiene que ver con nuestra supuesta incapacidad de justificar doxásticamente una creencia. Dicho en pocas palabras, jamás podría justificarse doxásticamente una creencia si ello requiere llevar a cabo una cantidad infinita de inferencias. La última

serie de proposiciones sea circular, en relación con la cual arguye que, al darse una demostración, es preciso que las premisas de ésta “se conozcan con anterioridad y de mejor manera que la conclusión”, así como que “una cosa no puede ser a la vez anterior y posterior a otra, lo que deja en claro que es imposible hacer demostraciones circulares” (72b 25-28).³ La solución que propone para el problema del regreso epistémico es el fundamentismo. Expresada en sus palabras, su “propia doctrina sostiene que no todo conocimiento es demostrativo; por el contrario, el conocimiento de las premisas inmediatas es independiente de la demostración” (72b 18).

En la *Metafísica*, al tiempo que analiza algunas formas de escepticismo, ofrece otra base para rechazar el infinitismo:

Hay algunos [...] que se sienten en una situación aporética al preguntarse cuál es el sano y, en general, cuál es el que juzga rectamente acerca de cada cosa. Tales aporías, sin embargo, equivalen a considerar una aporía la cuestión de si en este momento estamos dormidos o despiertos. Pero semejantes aporías poseen todas la misma fuerza. Y es que tales personas exigen que haya demostración de todas las cosas; buscan, en efecto, un principio y pretenden lograrlo por demostración. Pero que no están persuadidos de ello, lo muestran clara-

tiene que ver con la forma en que se plantea la justificación de las proposiciones. En resumen, no puede ser que la justificación proposicional se presente siempre como si se transfiriera de una proposición a otra.

³ Aristóteles sí cree que hay un sentido particular en el cual una proposición podría ser a la vez anterior y posterior a sí misma, pero —si lo estoy interpretando correctamente— es un sentido irrelevante para nuestros propósitos. Según lo entiendo, él piensa que una proposición podría ser anterior para nosotros en el sentido de que podemos aprenderla primero, mas no anterior en un sentido llano: el sentido en que algo es epistémicamente anterior en una demostración si nos apoyamos en primeros principios o en lo que él llama “premisas inmediatas” (72b 18). El ejemplo que da es la inducción. Yo creo que él quiere decir que podemos saber que Sócrates es un hombre y que Sócrates es mortal, antes de alcanzar el conocimiento de que todos los hombres son mortales, pero, al dar una demostración de que Sócrates es mortal, la manera correcta de empezar es con todos los hombres son mortales.

mente en su conducta. Sin embargo, como ya decíamos, su equivocación estriba en que buscan demostración de lo que no hay demostración. Porque, efectivamente, el principio de la demostración no es demostración. (1011a 2-14)

En las siguientes líneas, Sexto Empírico formula de modo aún más llano el argumento de la falta de un principio que se presenta como objeción al infinitismo.

Por el regreso *ad infinitum* justamente sostenemos nosotros que lo que se aduce como prueba de la cuestión propuesta requiere una prueba ulterior, y ésta a su vez otra, y así *ad infinitum*, con lo cual se desemboca en la suspensión [del asentimiento] en la medida en que carecemos de un principio para nuestro argumento. (Sexto Empírico, 1993: I, 166-167)

Así, pues, existen básicamente dos razones para rechazar el infinitismo: (i) que nuestras mentes son finitas y (ii) que el regreso de las razones no tiene un principio. Puesto que no es admisible el razonamiento circular, creo que podemos imaginar un argumento tipo *reductio*, que *en apariencia* es correcto, cuya conclusión dice que existe algún conocimiento básico, es decir, que algunas de nuestras creencias alcanzan el nivel de conocimientos aun cuando no tenemos —y ni siquiera podemos tener— razones en su favor.

Tal argumento —que parece volver ineludible el fundamentismo— puede plantearse en forma de una *reductio* al modo siguiente:

1. Todo conocimiento es producto de un razonamiento que transita de premisas a conclusiones. (Suposición para la *reductio*.)
2. O bien la serie de premisas acaba al llegar a una primera premisa, o bien esto no ocurre.
3. Si no hubiera una primera premisa, no sería posible lograr ningún conocimiento. (Aquí se aplicarían las objeciones al infinitismo que hablan de la *mente finita* y la *falta de un principio*.)
4. En caso de que haya una primera premisa, o bien ésta ha aparecido antes como parte de la serie, o bien no lo ha hecho.
5. Si en efecto ha aparecido antes, entonces hay una proposición que se está empleando como parte de las pruebas aportadas en favor de

- ella misma y, así, se ha producido un razonamiento circular, por lo cual tal razonamiento no puede dar origen a un conocimiento.
6. Si no ha aparecido antes, se sigue que se ha supuesto sin más que es verdadera; pero es imposible que tales suposiciones produzcan conocimiento.
 7. Por consiguiente, si todo conocimiento fuese producto del razonamiento, no existiría el conocimiento.
 8. Pues bien, hay conocimiento.
 9. En consecuencia, no todo conocimiento es producto del razonamiento. (Esta conclusión se extrae de 1-8, por la vía de la *reductio*.)

Caso cerrado. O por lo menos eso parece.

Algunos escépticos podrían rechazar 8. No obstante, el fundamentismo se mantendría como la visión normativa correcta del conocimiento pues, aun si 8 fuese falsa, seguiríamos estando en condiciones de concluir que, si hubiera conocimiento, entonces debería haber algún conocimiento fundamental, esto es, algún conocimiento que no fuera producto del razonamiento. Mi posición es que incluso esta proposición hipotética es falsa. En otras palabras, rechazo que si hay conocimiento, cuando menos de la clase que tenemos en más alto aprecio, se siga que existe algún conocimiento fundamental. De hecho, defenderé que no puede ser fundamental.

Mi idea es que el *tipo* de conocimiento que tenemos en mayor aprecio requiere que haya una serie de razones para nuestras cogniciones tal que la serie no tiene fin y las razones no se repiten. Dicho de otro modo, existe un tipo de conocimiento en relación con el cual la premisa 1 tiene validez. La *reductio* que se aplica a ese tipo de conocimiento fracasa, porque la premisa 3 es falsa respecto de él. No existen premisas primeras o terminales, pero aun así es posible ese conocimiento.

En otros textos (1983 y 1999) me he referido a ese tipo de conocimiento como *auténtico conocimiento* o *conocimiento distintivo de los adultos humanos*. Es conocimiento *auténtico* en el mismo sentido en que se dice de un caballo de raza paradigmático: “Es un caballo de raza *auténtico*”. En otros términos, el *conocimiento auténtico* es la forma más elevada de conocimiento que existe. Ernest Sosa (1997) se refiere a él como “conocimiento reflexivo” y Keit Lehrer (2000: 12-14) dice que comprende “aprobaciones” más que meras creencias. Me parece que es afín al concepto tradicional de

scientia. Es el conocimiento que resulta del examen cuidadoso de nuestras creencias en orden a determinar cuáles —si es que algunas— merecen ser conservadas. Espero que a lo largo de este artículo vaya quedando claro cuál es el tipo de conocimiento que tengo en mente, pero podrían resultar de utilidad unos cuantos comentarios preliminares acerca del contraste entre este tipo de conocimiento y esa otra clase que sólo aprueba los exámenes de rutina.

Sé (en apariencia) muchas cosas en favor de las cuales no puedo dar ahora buenas razones, ya sea porque he olvidado las razones que originalmente me llevaron a tales creencias, o bien porque se trata de algún conocimiento que jamás estuvo basado en el razonamiento.⁴ Admito que existe un conocimiento así. Dicho de otra manera, concedo que hay un sentido muy claro y válido en el cual poseemos conocimientos básicos. En este sentido, yo sé que hubo, en un tiempo, una reina de nombre “Ana”, que William Shakespeare escribió muchas obras de teatro y que aquí hay una mano (pensado esto mientras miro mi mano). Ninguno de estos conocimientos fue (o, al menos, necesita ser) *producido ni apoyado* por razonamientos.⁵ Yo tuve ciertas experiencias que me llevaron a creer todo eso y, dadas las circunstancias en que surgieron tales creencias, se convirtieron en conocimientos. Como podría declarar cualquier confiabilista, soy un buen detector de manos cuando recorro a la *clase* de proceso que es confiable en el *tipo* de ambiente correcto. Por supuesto que se presentará el problema general de caracterizar qué *clase* de proceso es confiable y en qué *tipo* de ambiente es digno de confianza. Qué más da: no me toca a mí resolverlo.

En los ambientes del tipo adecuado, los perros, los niños pequeños y los dispositivos de seguridad son buenos detectores de manos: son capaces,

⁴ Pongo entre paréntesis “en apariencia” ya que quiero dejar abierta la posibilidad de que la posición correcta sea el escepticismo. No obstante, de aquí en adelante evitaré el recurso a los paréntesis, sencillamente para facilitar la expresión. El lector puede añadirlos a todos mis asertos acerca de la naturaleza y/o el alcance del conocimiento.

⁵ Véase, por ejemplo, el análisis que hace George Edgard Moore (1959: 149) de su conocimiento de cosas como “aquí hay una mano”. Él sostiene que sabe tales cosas, pero no podría “decir cuáles son todas las pruebas de que dispone”.

incluso, de discriminar entre las manos de una persona y las de otra. El señor Truetemp* (de los escritos de Keith Lehrer [2000: 187]) sabe cuál es la temperatura que hay en su medio, de la misma manera que las personas dedicadas a investigar el sexo de los pollos son buenos detectores del sexo de los pollos tiernos. En el caso de los gitanos que dicen la fortuna, el hecho de que ni nosotros ni quienes dicen la fortuna sepamos *cómo* es que tienen esa aptitud de predecir el futuro no es una prueba de que no conozcan el futuro (Unger, 1968: 163-164). En términos generales, no veo ninguna razón para negar que tales detectores posean algún tipo de conocimiento. Y nosotros, los seres humanos, somos detectores.

Sin embargo, cuando admito —como ahora— que existe un conocimiento de esta clase el cual no se deriva del razonamiento ni se apoya en él, no estoy concediendo que no haya ningún tipo de conocimiento que no requiera una serie sin fin de razones que no se repiten. Lo que todos deberíamos notar es que el conocimiento tipo-detector no es distintivo de los humanos adultos, o al menos no lo es de aquellos de nosotros que procuramos ser agentes *epistémicamente responsables* que someten a examen sus creencias y se proponen retener sólo aquellas que merecen ser creídas *después* de haber sido examinadas. Desde esta perspectiva, las creencias no examinadas aún no merecen ser creídas. Tratamos de disponer de buenas razones en favor de nuestras creencias. En palabras de Sosa:

Sin duda hay un sentido en que inclusive la puerta de un supermercado “sabe” cuando alguien se aproxima y un sistema de calefacción “sabe” en qué momento la temperatura de una habitación rebasa un límite especificado. Se trata de conocimiento “servo-mecánico”. Y hay una enorme variedad de conocimiento animal, instintivo o aprendido, que contribuye a la sobrevivencia y al florecimiento en una diversidad de formas y de ambientes asombrosamente rica. Empero, el conocimiento humano se encuentra en un plano de complejidad superior, justamente por su coherencia y comprensividad mayores y por su aptitud para satisfacer la curiosidad autorreflexiva. El confiabilismo puro es cuestionable como epistemología adecuada para tal conocimiento. (Sosa, 1991: 95)

*Este apellido inventado por Lehrer es un apócope de la frase “temperatura correcta” expresada en inglés. [N. T.]

Mi posición es que esta clase de conocimiento no se deriva del razonamiento que parte de proposiciones fundamentales, es decir, de proposiciones que, o bien carecen de razones que las apoyen, o bien son tales que no puede haber razones que les den sustento. Emplearé las expresiones “conocimiento_c” o “saber_c” para indicar que me estoy refiriendo a esta clase de conocimiento. En cambio, seguiré usando “conocimiento” como un término más incluyente que abarca al conocimiento_c, así como a lo que podemos considerar como simple conocimiento rudimentario (del tipo que es propio de los perros, los niños, los gitanos que dicen la fortuna, el señor Truetemp y la mayoría de nosotros la mayor parte del tiempo).

Una noción clave aquí, por supuesto, es la de “responsabilidad epistémica”. Se trata de una noción normativa que no tiene recovecos. Y así debe ser, ya que el problema del regreso tiene que ver con qué clase de razonamiento puede satisfacer las normas de la responsabilidad epistémica. Explicar con detalle qué es la responsabilidad epistémica es algo que rebasa los alcances de este artículo, pero yo asumo que los agentes epistémicamente responsables son los que examinan sus creencias con el fin de determinar cuáles de ellas —si es que algunas— merecen ser conservadas. Lo que yo sostengo es que sólo el infinitista posee un concepto del razonamiento que puede lograr ese objetivo.

Esta tesis no entraña ningún voluntarismo doxástico, pues podría darse el caso de que simplemente no nos sea posible ajustar nuestras creencias de modo que todas y sólo aquellas creencias que consideremos merecedoras de ser creídas acaben siendo creídas en efecto. Un agente epistémico responsable *procura* creer todas y sólo aquellas proposiciones que merecen ser creídas. No es necesario que tenga éxito.

El problema del regreso no es un acertijo intelectual. Es un *problema práctico* que enfrentan los agentes epistémicos responsables, a saber: ¿de qué modo han de disponerse las razones con el fin de que contemos con un buen modelo para identificar las proposiciones que merecen ser creídas?

JUSTIFICACIÓN PROPOSICIONAL Y JUSTIFICACIÓN DOXÁSTICA⁶

Cuando decimos que una creencia está justificada, podríamos significar dos cosas muy distintas según la palabra “creencia” se refiera a (1) el contenido proposicional de un estado de creer, o bien (2) se refiera al estado de creer mismo. Así, cuando decimos que una creencia dada —digamos la creencia de que p — está justificada, podemos significar que (1) la proposición, p , está justificada, o bien (2) el estado de creer cuyo contenido es p está justificado.

Tal como la expresión “justificación proposicional” implica, dicha justificación es una propiedad epistémica de proposiciones más que una propiedad de estados de creer. Podemos decir que una proposición, h , está *justificada proposicionalmente en el caso de S* sólo cuando existe una *base epistémicamente adecuada* para h que es asequible a S al margen de que S crea que h , o de que S esté consciente de que existe tal base, o de que, si S cree que h , entonces S crea que h sobre esa base. En breve volveré a la cuestión de qué es lo que constituye una base epistémica adecuada. El Dr. John H. Watson, a diferencia de Sherlock Holmes, no creyó en muchas proposiciones que estaban justificadas para él, porque no era consciente de las pruebas asequibles.

Las creencias, es decir, los estados de creer, son los portadores de la justificación doxástica. La creencia de que h está *justificada doxásticamente en el caso de S* cuando y sólo cuando S actúa de manera epistémicamente responsable al creer que h . Yo asumo que la justificación doxástica —y no la mera justificación proposicional— es la condición necesaria del conocimiento_c en el “tradicional” conjunto CVJ* de condiciones necesarias (pero no suficientes) para el conocimiento_c. En términos más sencillos, la creencia que tiene S de que h debe estar doxásticamente justificada para que S sepa_c que h . De esta manera, aun cuando S adoptara una creencia verdadera cuyo contenido está proposicionalmente justificado y no existiera ningún elemento de juicio que genuinamente refutara la justificación proposicional, no se seguiría que S posee conocimiento_c. Las creencias de

⁶ Hasta donde sé, esta distinción fue introducida primero por Roderick Firth (1978).

* Creencia verdadera y justificada [N. del Ed.].

S deben haberse formado de modo que estén doxásticamente justificadas. Por ejemplo, cuando menos en algunos casos, debe haberse adoptado la creencia por las razones “correctas”. ¿Qué hace que una proposición esté justificada? Y ¿qué hace que una creencia esté justificada?

Será de utilidad analizar, muy brevemente, las tres distintas respuestas que a estas preguntas dan los fundamentalistas, los coherentistas y los infinitistas.

LOS TRES CONCEPTOS DE JUSTIFICACIÓN PROPOSICIONAL

Fundamentistas los hay de muchas clases, pero lo que los unifica es una imagen de la justificación proposicional. Existen algunas proposiciones —llamémoslas “proposiciones básicas”— que están justificadas, por lo menos en algún grado, pero no en virtud de otras proposiciones. De hecho, una de las características de las proposiciones básicas es que tienen lo que podemos denominar una “justificación autónoma”. A la manera de los motores inmóviles, son justificadores injustificados.

Estas expresiones pueden confundir. Lo cual no implica ni que el motor inmóvil no se mueva ni que el justificador injustificado no tenga justificación. El motor inmóvil mueve otros objetos, pero a él no lo mueve otro. El justificador injustificado justifica otras proposiciones, pero a él no lo justifica otra (o, dicho con mayor cautela, hay al menos una parte de su justificación que no la recibe de otra proposición).⁷ La justificación surge —quién sabe cómo— en algunas proposiciones básicas y se transmite a través de la inferencia a otras que en caso contrario no estarían justificadas. Yo estoy haciendo hincapié deliberadamente en lo que me parece la naturaleza

⁷ La analogía entre justificación y movimiento se frustraría si hubiera sólo un motor inmóvil, pues los fundamentalistas no tienen que comprometerse con la tesis de que sólo existe una proposición básica o de que el grado de justificación que posee ésta no puede ser acrecentado por sus relaciones con otras. En términos más sencillos, se podría incrementar el grado de justificación de una proposición justificada autónomamente si pudieran ofrecerse razones en favor de ella. Y, no obstante, seguiría manteniendo en algún grado su justificación autónoma.

misteriosa de la justificación proposicional autónoma tal como la imaginan los fundamentalistas.⁸

Ellos piensan (como pensamos todos) que es más probable que las creencias justificadas sean verdaderas en virtud de estar justificadas. En otros términos, se considera que la justificación conduce a la verdad, si bien en la mayoría de los casos no es garantía de ella. *Prima facie*, es comprensible que se herede la justificación (y por consiguiente la probabilidad de ser verdadera) a través de inferencias legítimas. Si *A* está justificada y es más básica que *B* y la inferencia de *A* a *B* es legítima, entonces *B* está justificada. De hecho, desde un punto de vista fundamentalista, las inferencias legítimas son precisamente aquéllas que transmiten la verdad, ya sea total o parcialmente, de proposiciones más básicas a otras menos básicas. Sin embargo, ¿por qué tendríamos que pensar que la justificación autónoma conduce a la verdad? Éste es el misterio al que regresaremos y —según espero demostrar— la propiedad misma de estar justificada autónomamente —en caso de que hubiese algo así— es la que impide que los fundamentalistas autoconscientes sean capaces de poner en práctica lo que predicán, mostrándose al mismo tiempo epistémicamente responsables.

Además de esta dificultad que más tarde abordaré con algún detenimiento, vale la pena mencionar aquí —aunque sólo sea con el fin de disminuir el dominio que el fundamentalismo ha ejercido en nuestra concepción de la justificación proposicional— dos problemas generales de la visión fundamentalista de la justificación que se hallan relacionados con esto. *En primer lugar*, muchas inferencias no conservan completamente la verdad, de modo que mientras más se aleja una proposición de la básica siguiendo la secuencia inferencial, menos probable es que sea verdadera, salvo que se entremezclen suficientes inferencias deductivas, o bien, se introduzca la coherencia (o alguna otra propiedad epistémica) para restaurar el monto de justificación proposicional que se perdió en las inferencias no deductivas. Parece que alguna maniobra *ad hoc* se deja ver en perspectiva. *En segundo lugar*, tal como Willard Van Orman Quine y otros han sostenido, parece que el resultado inevitable del fundamentalismo es alguna forma de escepticismo, pues en apariencia no hay secuencias

⁸ Esta observación no es de mi autoría original. Véase BonJour, 1993: 218.

inferenciales correctas que vayan de las afirmaciones fundamentales hasta aquellas proposiciones que normalmente se consideran dentro de nuestros alcances. Dicho en términos directos, el fundamentismo parece darle algún crédito al escepticismo académico, cartesiano o humeano.⁹

No obstante, la imagen fundamentalista de la justificación es la dominante y tendremos que prestarle la debida consideración en su momento. Si no es capaz de aportar las bases para solucionar el problema del regreso epistémico, se habrá eliminado la razón principal de su dominio.

Del *coherentismo* hay dos variedades: una forma transferencial y otra emergente.¹⁰ La primera —que probablemente jamás nadie ha sostenido— ve a la justificación como una propiedad de una proposición que puede transferirse a otra y luego a otra más, etcétera, llegándose, a la larga, de nuevo al principio. Se puede pensar en un conjunto de jugadores de basquetbol alineados en círculo y de tal manera que cada cual le pasa el balón al que sigue una y otra vez.

Es importante advertir que esta visión es parasitaria de la imagen fundamentalista de la justificación proposicional. Una vez más, en efecto, la justificación surge de alguna manera en el círculo de las proposiciones y por medio de la inferencia se transfiere de una proposición a otra. No sorprende, por lo tanto, que Aristóteles, al desarrollar su crítica a la forma transferencial del coherentismo recién mencionada, se sirviera del concepto fundamentalista de prioridad epistémica fija entre proposiciones. Podemos explotar la analogía un poco más: la transferencia del balón de basquetbol es fácil de entender, pero de qué modo éste apareció: he ahí lo misterioso.

La segunda forma de coherentismo —la forma emergente— se distancia radicalmente del fundamentismo, porque no considera que la justificación proposicional sea una propiedad adscrita a una proposición y que pueda transferirse a otra. Antes bien, ve a la justificación como una propiedad emergente tal que, cuando un conjunto de proposiciones se ajusta

⁹ He sostenido que la concepción fundamentalista tradicional de la justificación no necesita esas posiciones escépticas. Véase Klein, 2002, 2004a, 2004b y 2005.

¹⁰ Una vez más, me encuentro en deuda con otras personas por el trazado de esta distinción. Véase, por ejemplo, BonJour, 1985 y Sosa, 1980.

a un cierto arreglo (a saber, cuando tiene una estructura coherente), todos los miembros del conjunto de proposiciones están justificados. Los portadores primarios de la justificación son los *conjuntos* de proposiciones y las proposiciones individuales sólo se justifican en tanto formen parte del conjunto. Bonjour (1985) denomina “coherentismo holista” a esta forma de coherentismo.

La concepción *infinitista* de la justificación proposicional se distancia con parecida radicalidad del fundamentismo en la medida en que asume que la justificación de una proposición, p , emerge cuando el conjunto de razones que hay a favor de p no se repite ni tiene un final. Es decir, el infinitismo no imagina la justificación como una propiedad de una proposición que pueda transferirse a otra. Más bien, considera que la justificación proposicional de p emerge cuando y sólo cuando hay un conjunto infinito de proposiciones que no se repiten, el cual comienza con p , y es tal que cada proposición de la serie proporciona una base epistémica adecuada para la precedente. Así, pues, presenta alguna semejanza con la postura coherentista emergente, porque una proposición está justificada en virtud de que pertenece a un conjunto de proposiciones de cierta clase. Se distingue del coherentismo emergente, sin embargo, en cuanto que conserva una noción de prioridad epistémica. En este sentido, sí muestra un cierto parecido con el fundamentismo; empero —tal como veremos pronto— el infinitismo no requiere que la prioridad epistémica sea una relación fija entre proposiciones.

LOS TRES CONCEPTOS DE JUSTIFICACIÓN DOXÁSTICA

La justificación doxástica es parasitaria de la justificación proposicional. Como se ha dicho, la creencia de que p está doxásticamente justificada en el caso de S si y sólo si S actúa en forma epistémicamente responsable al creer que p . En el caso de un agente epistémico autoconsciente —es decir, un agente que pone en práctica lo que predica—, qué sea lo que constituya una creencia epistémica adoptada de forma responsable, dependerá de qué es lo que tal agente piensa que se requiere para que una proposición esté justificada en su caso.

Un *fundamentista* buscaría una creencia cuyo contenido proposicional, digamos p , o bien (i) es una proposición básica, o bien, (ii) si p no es básica, entonces S procuraría contar con alguna secuencia de razones en favor de p que termine en proposiciones básicas. Por lo general, los fundamentistas irán aún más lejos y exigirán que la creencia en p (C_p) tenga algún tipo de pedigrí causal adecuado. En otras palabras, exigirán que C_p se base causalmente en otras creencias, y éstas en otras más... y que la primera creencia de la serie tenga como contenido una proposición básica. Normalmente se considera que esta creencia básica, a su vez, es causada por algún otro tipo de estado mental —por ejemplo, una percepción o un recuerdo (suponiendo que uno sea un realista representacional)— o bien por algún estado no mental —por ejemplo, un objeto material (si uno es un realista directo).

Empero, a mí me parece que este requisito causal pone al fundamentismo en posición muy precaria, pues sencillamente podría resultar que las creencias carecen del tipo de historia causal requerido. Supóngase que al avanzar nuestra comprensión de los contenidos mentales descubrimos que las causas reales de las creencias no siguen la secuencia de razones que según los fundamentistas se requiere. ¿Admitirían ellos que eso invalida su teoría? Lo dudo. Están comprometidos con un punto de vista acerca de qué es lo que hace que una creencia esté justificada doxásticamente, esto es, qué se requiere para que un agente epistémico actúe con responsabilidad. Por consiguiente, lo que me parece crucial para su postura es que estemos justificados de forma doxástica para creer una proposición si y sólo si ésta es básica, o bien si podemos dar razones de la clase apropiada. Y —en el caso del fundamentista— ésta desemboca en las creencias básicas. Para decirlo como lo haría David Hume: si no podemos rastrear una supuesta idea hasta arribar a una impresión, deberíamos reconocer que no es una idea genuina.

Los *coherentistas de tipo transferencial* sostendrían que C_p está justificada doxásticamente sólo en caso de que podamos acomodar nuestras creencias formando un círculo. A eso se debe, por supuesto, que nunca nadie haya asumido tal postura. Cuando me pregunto si dispongo de buenas razones para creer que p y ofrezco en favor de p un conjunto de razones en el que p está incluida, pienso que todos diríamos que no estoy actuando de manera epistémicamente responsable.

Sin embargo, debemos proceder con cuidado en este momento para no arrojar al bebé junto con el agua de la bañera. Ciertamente puede darse el caso de que en alguna ocasión yo actúe en forma epistémicamente responsable si, al dar las razones que tengo para pensar que Jones es dueño de un Ford, incluyo que *Jones es dueño de un automóvil*. Y en otras ocasiones aduzco que *Jones es dueño de un Ford* como la razón que tengo para pensar que Jones es dueño de un automóvil. Lo que no puedo hacer es argumentar circularmente en una y la misma ocasión. La cuestión de cuál proposición es “epistémicamente anterior” depende de qué es lo que se está debatiendo. Dicho en general, existen algunos pares de proposiciones tales que yo puedo ofrecer a x como una razón en favor de y cuando lo que está en tela de juicio es y , y puedo ofrecer a y como una razón en favor de x cuando es x lo que está en cuestión.

Los fundamentalistas no pueden ser tan flexibles. Por ejemplo, suponiendo que consideraran que es básica una proposición como *Estoy viendo rojo*, violarían su concepción de la justificación proposicional y, en consecuencia, de la justificación doxástica si yo ofreciera *Tengo ante mí un objeto material rojo* como la razón de que dispongo para pensar que es verdad que estoy viendo rojo. Tal como Aristóteles lo entendió, existe un orden fijo de prioridad epistémica entre las proposiciones requerido por el fundamentalismo. Pienso que éste es un problema importante para el fundamentalismo, además de los dos antes mencionados. Porque en algunas ocasiones, al parecer, fácilmente puedo considerar la pregunta “¿estoy viendo rojo?” y esgrimir *Tengo ante mí un objeto material rojo* como una de las razones de que dispongo para pensar que sí, que lo que veo es *rojo*, en oposición —digamos— a verde. Sin embargo, no me es posible ahora profundizar más en esta dificultad, excepto diciendo que la concepción infinitista de la justificación proposicional y, por ende, de la justificación doxástica le permite al razonamiento evadir la necesidad de seguir esta secuencia fija. Puede haber formas rígidas de infinitismo, pero no es una característica esencial de esta postura.

BonJour (1985 y Lehrer, 2000) describe lo que un *coherentista emergente* consideraría como el modo en que se justifica doxásticamente una creencia. En esencia, lo que hará tal coherentista autoconsciente es dar razones para creer que una proposición determinada forma parte de un conjunto de *creencias* coherentes. Adviértase que no es una buena obje-

ción a esta forma de coherentismo señalar que cualquier proposición dada, digamos p , y su negación forman parte de conjuntos de proposiciones igualmente coherentes. Lo que aquí importa son las creencias de S . En otras palabras, no cualquier viejo conjunto de proposiciones coherentes que contenga una creencia que S haya adoptado es suficiente para que la creencia de S se justifique doxásticamente. Una de mis creencias está justificada doxásticamente para mí sólo si es coherente con mis otras creencias.¹¹

El *infinetista* considerará que la creencia de que p está doxásticamente justificada en el caso de S sólo si S se ha empeñado en aportar “suficientes” razones a lo largo de una secuencia de razones que no tiene fin. S tendría una justificación doxástica completa si se proporcionaran todas las razones de dicha secuencia. Pero, asumiendo que se lleva algún tiempo dar razones, aun cuando una proposición pueda estar completamente justificada (si existe una secuencia de razones adecuada), jamás ninguna creencia podría justificarse doxásticamente por completo. Nunca nada queda establecido absolutamente, pero, ya que S está enfrascado en el proceso de dar razones en favor de sus creencias, la justificación de éstas mejora: no porque S se haya acercado a la finalización de la tarea, sino porque S ha aportado más razones en favor de su creencia. Qué tan lejos ha de ir S en este proceso de proporcionar razones, me parece que es cuestión que atañe a las características pragmáticas del contexto epistémico, de la misma manera que se hallan determinadas contextualmente la cuestión acerca de qué creencias han de ponerse en tela de juicio o la de cuáles pueden considerarse como razones.

No sorprende que en muchos contextos podamos dejar de dar razones legítimas cuando hemos logrado que —al menos en ese instante— se sientan satisfechos quienes investigan. En algún momento de nuestra historia (es decir, a mediados del siglo XX, cuando Wittgenstein estaba escribiendo

¹¹ Esta condición aparentemente es demasiado fuerte, pues en ocasiones parece que debemos conservar creencias que no son coherentes con otras (por ejemplo, resultados experimentales negativos cuando se está contrastando una teoría que previamente ha alcanzado un alto grado de confirmación). Pero ése no es mi problema. Le corresponde al coherentista emergente explicar qué creencias incoherentes merecen conservarse.

lo que luego se publicaría con el título de *Sobre la certeza*) se consideró que *Nunca he estado en la luna* era una proposición inamovible, pero era fácil imaginar una situación en que hubieran cambiado las reglas del “juego” y se requirieran razones en favor de dicha proposición. Y —como ya se mencionó— supóngase que normalmente quedamos satisfechos cuando nuestro razonamiento se remonta a una proposición de datos-sensoriales/apariencias, por ejemplo, *Estoy viendo rojo*. No siempre es un final apropiado, pues lo que se debate podría ser, por ejemplo, si recuerdo de manera correcta cómo se ve el rojo. Alguien podría decir, quizá, que equivocadamente pienso que veo rojo cuando en realidad estoy viendo verde. Estas dudas rara vez se plantean, pero en ocasiones vienen al caso. De nuevo —y para introducir aquí una paráfrasis—, yo pienso normalmente que está establecido con absoluta firmeza que mi nombre es Peter Klein; empero, es fácil imaginar situaciones en las que sea pertinente aportar razones en favor de esa creencia. Por lo tanto, me parece que una explicación de la confusión del *fundamentista* es que ha asumido que lo que *casi* siempre es una interrupción legítima, en la aportación de razones, siempre constituye una interrupción legítima.

Esta diferencia entre el infinitismo y las otras dos formas de justificación doxástica pone de relieve una tendencia no dogmática que es inherente al infinitismo. En efecto, el infinitista admite que no ha concluido el proceso de justificación de sus creencias. Existe siempre un paso más que puede darse si no nos sentimos satisfechos en torno al momento en que detuvimos el progreso de la investigación. Pienso que esto merece valorarse más que lamentarse.

Pero permítaseme que me apresure a señalar que la visión infinitista de la justificación doxástica no entraña una forma de escepticismo iterativo. Dijimos que si S sabe_c que p , entonces S tiene una justificación doxástica para creer que p , y posiblemente parecería que S nunca podría saber_c que S sabe_c que p porque S no podría saber jamás que hay una secuencia infinita de razones en favor de p que no se repiten. No obstante, para saber_c que existe tal secuencia todo lo que se requiere —*ceteris paribus*— es que haya un sendero así y que S tenga una justificación doxástica para creer que la secuencia existe.¹² No hay nada, en principio, que impida que

¹² El matiz *ceteris paribus* es una estratagema para eludir el problema de Edmund Gettier.

a S le asista tal justificación doxástica y, en consecuencia, que sepa_c que existe dicha secuencia, a menos, desde luego, que la secuencia no exista. Si esto último ocurriera, entonces no únicamente sería verdadero el escepticismo iterativo, sino que lo sería también el escepticismo directo, ya que S no podría saber_c que *p*.

AVANCE EN LA CLARIFICACIÓN DEL INFINITISMO Y DEFENSA DEL MISMO

El infinitismo suscribe una visión de la *justificación proposicional* según la cual una proposición, *p*, está justificada en el caso de S *si y sólo si* existe una serie infinita de proposiciones aseguibles a S que no se repiten y que son tales que cada miembro de la serie, comenzando con *p*, constituye una razón en favor del que le precede inmediatamente. Suscribe, asimismo, una visión de la *justificación doxástica* de acuerdo con la cual una creencia se justifica doxásticamente en el caso de S *si y sólo si* S trata en efecto de encontrar las razones en virtud de las cuales la proposición *p* se justifica y su esfuerzo supera con mucho la mera satisfacción de los requerimientos determinados por el contexto.

Aunque el infinitismo se halle comprometido con estas dos posturas, no lo está con las respuestas a las tres preguntas que siguen:

- (i) Las creencias que se ofrecen como razones ¿son causa de otras creencias?

Hay algo que causa que S crea que *p*, y hay algo que causa que S crea la proposición —llamémosla *r*— que es la razón que tiene S en favor de *p*, etcétera. Y bien podría ser que tales causas son aquellas creencias cuyo contenido son las razones en cuestión. Más aún, podría ocurrir que si se recorriera la cadena causal hasta llegar al primer estado mental de la misma, se descubriera que dicho primer estado mental no es una creencia: podría tratarse de una percepción o de un recuerdo. En otros términos, me encuentro dispuesto a admitir una suerte de fundamentismo naturalista respecto de lo que causa las creencias, esto es, que hay algunas creencias que no son causadas por otras creencias. Empero, aun cuando fuesen finitas las causas de las creencias, no se sigue de ahí que también sean finitas las razones que apoyan nuestras creencias.

Éste no es asunto trivial, pues me parece que existe una seria confusión en el núcleo de gran parte de la epistemología fundamentalista, comenzando quizá con los argumentos que da Aristóteles en los *Analíticos segundos*. Según mi interpretación de algunos pasajes, él sostiene que, si de la demostración resulta algún conocimiento, hay algún otro que no resulta de la demostración. Yo pienso que el “resultado” en cuestión debe ser un resultado “causal” con el fin de que tenga poder coercitivo la razón que Aristóteles esgrime en su favor y que dice así: puesto que la acción de inferir consume un tiempo y que “es imposible recorrer lo infinito”, entonces (considerando que sólo vivimos durante un tiempo finito) se sigue que, si hay algún conocimiento que resulta *causalmente* de la inferencia, debe haber algún conocimiento que no sea un resultado *causal* de la misma.¹³ Lo que no se sigue es que, si tuviéramos un conocimiento_c que fuera un resultado causal de la inferencia, entonces haya alguna proposición conocida_c en favor de la cual no exista ninguna nueva razón asequible o que la responsabilidad epistémica no exija que descubramos en algunas ocasiones. En otras palabras, la cadena causal podría tener un principio, pero no se sigue que el descubrimiento de razones en favor de nuestras creencias tenga que detenerse. Esto es así aun cuando se consideren como causas efectivas las razones descubiertas. Porque, si no se descubren nuevas razones en favor de la creencia inicial (es decir, de esa creencia para la que se requieren razones con la cual se da inicio a la búsqueda de razones) y si S es un agente epistémico responsable, bien podría ocurrir que la creencia inicial (i) desapareciera, o que (ii) viera modificado su contenido, o bien (iii) sufriera un cambio en el grado de confianza que se deposita en ella.

(ii) ¿Qué es lo que hace que una proposición sea una razón en favor de otra?

Una explicación completa de la justificación proposicional siempre requerirá que se delineen las condiciones en las que una proposición puede funcionar como razón en favor de otra. Si bien los fundamentalistas sostienen que existen proposiciones básicas cuya justificación no depende de

¹³ *Supra* nota 2.

otra, aun así (puesto que tienen que dar cuenta del conocimiento no básico) deben explicar qué es lo que hace que una proposición sea buena razón en favor de otra. También me parece evidente que las dos formas del coherentismo tienen que enfrentar este problema. Asimismo, los infinitistas deben decir a qué se debe que una proposición sea una razón en favor de otra.

Existen muchas explicaciones posibles. Por ejemplo, p es una razón para q , si y sólo si:

1. si p es probable, entonces q es probable, y si p no es probable, entonces q no es probable; o bien
2. a largo plazo, la comunidad epistémica pertinente acepta a p como razón en favor de q ; o
3. un individuo epistémicamente virtuoso ofrece a p como razón en favor de q ; o bien
4. creer que q con base en p está en concordancia con los compromisos epistémicos propios más básicos; o
5. si p fuera verdadera, q sería verdadera, y si p no fuera verdadera, q no sería verdadera.

No pretendo que la lista sea exhaustiva. La cuestión es que (1) lo que hace que p sea una razón en favor de q es un tema que debe ser analizado en toda explicación de la justificación proposicional y (2) el infinitismo puede inclinarse por la que resulte ser la mejor propuesta puesto que todas ellas son compatibles con los compromisos del infinitismo.

(iii) ¿Qué hace que una proposición sea asequible a S ?

Una noción clave de la que se sirve el infinitista para configurar su visión de la justificación proposicional es que debe ser *asequible a S* , una serie sin fin de proposiciones que no se repiten. Como antes se dijo, podría parecer que este requisito conduce al escepticismo, pues quizá parezca imposible satisfacerlo. Después de todo, poseemos *mentes finitas*, pero aun éstas pueden tener disposiciones tales que, si consideraran una proposición —la cual podría haber sido considerada antes o no— la creerían.

Ésta es un señalamiento importante porque ayuda a clarificar la noción de conocimiento, la cual se encuentra en el núcleo de la exigencia que el infinitista plantea para la justificación doxástica, a saber, que seamos capaces de producir razones en favor de nuestras creencias. La cuestión no estriba en saber qué es lo que causa nuestras creencias, sino si podemos dar razones en favor de ellas.

Supóngase que yo creo que Helena es la capital de Montana. Por supuesto, podría suceder que acabo de leerlo. O quizás una persona digna de confianza acaba de decírmelo. En tales casos, la razón es fácilmente asequible. No tengo que esforzarme para encontrar la razón. Pero supóngase que, cuando menos de momento, no puedo mencionar mis razones. Sin embargo, podría haber un proceso confiable que fue el responsable causal de mi creencia y, en algún sentido perfectamente aceptable de “saber” —como se concedió al principio—, yo sí sé que Helena es la capital de Montana. Mas no sé que Helena es la capital de Montana, a menos que existan algunas razones en favor de esa creencia que sean asequibles para mí.

¿Qué tan accesibles deben ser? ¿Deberían ser asequibles cómodamente, es decir, que mediante la pura reflexión atenta, *ceteris paribus*, S las producirá? En otros términos, para ser asequible, ¿debe una proposición formar parte o bien ser una implicación del contenido de las creencias actuales de S? Éste es un requisito bastante fuerte y, aun cuando es posible imaginar infinitistas así, tan difíciles de complacer, el infinitismo no asume ese compromiso. El infinitismo podría sostener que una proposición, *p*, es asequible para S sólo en caso de que S tenga un modo epistémicamente creíble de creer que *p*, dadas las prácticas epistémicas actuales de S.¹⁴ Las proposiciones asequibles a S son como dinero en la cuenta bancaria de S al que puede tener acceso si dispone de algún medio legal de retirarlo, aun cuando S no tenga conciencia de que el dinero está allí o no dé ningún paso para retirarlo.

Por ejemplo, supóngase que las prácticas epistémicas de S son tales que S revisaría las listas de ciudades capitales en el *Almanaque mundial* si ello

¹⁴ Más aún, parece adecuado plantear que S pueda incluso desarrollar nuevos conceptos cuando está buscando razones. Sin embargo, un análisis de esta idea nos llevaría demasiado lejos.

fuera preciso para satisfacer los parámetros determinados por el contexto. Supóngase además que dicha fuente autorizada consigna a Helena como la capital del estado de Montana. Esta concepción liberal de la asequibilidad consideraría que S puede tener acceso a la proposición *El almanaque es una fuente confiable y consigna a Helena como la capital del estado*. Tal vez la condición de comodidad sea apropiada para el conocimiento *a priori* y la postura liberal sea pertinente para el conocimiento *a posteriori*. Lo crucial aquí es que nada parece evitar que haya un conjunto infinito de proposiciones asequibles a una mente finita.

En suma, pienso que podemos hacer a un lado sin ningún riesgo la objeción de la mente finita. No tenemos que recorrer una infinidad de pasos en la secuencia infinito. La secuencia sólo tiene que existir, y nosotros hemos de hacer un recorrido tan largo como lo requiera el contexto.

EL INFINITISMO ES LA ÚNICA OPCIÓN QUE PUEDE SOLUCIONAR EL PROBLEMA DEL REGRESO

Espero que ya haya quedado claro de qué manera el infinitismo, en oposición al fundamentismo y al coherentismo, caracterizaría la justificación proposicional y la justificación doxástica. Ahora es el momento de presentar mi argumento en favor de la aseveración de que el infinitismo es la única concepción a la mano capaz de resolver el problema del regreso.

Ya vimos que existen tres soluciones posibles: fundamentismo, coherentismo e infinitismo. Los pasos restantes del argumento deben demostrar que ni (1) el fundamentismo ni (2) el coherentismo ofrecen a sus defensores un recurso para resolver el problema del regreso y que, por consiguiente, el infinitismo es la única solución posible que queda. Después de presentar este argumento, examinaré el viejo falso rumor de que el infinitismo propone un proceso de justificación que carece de “principio”.

(1) El fundamentismo no le da a sus adeptos un medio de resolver el problema del regreso.¹⁵ Para notarlo, recuérdese que el problema consiste en hallar un modo de ser epistémicamente responsable al creer una pro-

¹⁵ El argumento que aquí se presenta es similar en muchos aspectos al que se encuentra en BonJour, 1985.

posición. Imagínese un diálogo (así fuese un diálogo *sotto voce*), en donde podamos llamar a los personajes Fred el fundamentalista y Sally la escéptica. Fred comienza afirmando algo, digamos p , y Sally le pregunta por qué cree que p . Fred expresa su razón, digamos r . Las cosas siguen así por un rato, pero en algún momento Fred ofrece lo que él considera que es una razón básica, digamos b . Sally le pregunta a Fred cuáles son sus razones en favor de b . Fred, en su carácter de fundamentalista, contesta que no se puede tener acceso a ninguna razón en favor de b o —con más cautela— que no se requiere que haya ninguna razón asequible en favor de b porque b está justificada proposicionalmente, cuando menos en algún grado, pero no en virtud de que existan razones en favor de ella. En consecuencia —sigue diciendo—, no necesita dar razones para ser un agente epistémico responsable. Hasta ese momento se podían pedir razones y los agentes responsables las buscaban. Pero él sostiene que las cosas cambian una vez que llegamos al nivel básico.

Sería de esperarse que la aveces callada voz interior de la responsabilidad epistémica hablara fuerte y le dijera a Fred: “Fred, esto es misterioso; suena arbitrario. ¿Qué te hace pensar que es permisible detenerse en b cuando diste ya muchísimos pasos hacia atrás en busca de razones?” Sally pudo haber dicho lo mismo (aunque ella es demasiado diplomática). No obstante, Fred repara en el problema. Sería misterioso detenerse en b , a menos, desde luego, que Fred piense que b tiene alguna propiedad —llamémosla F — en virtud de la cual b está justificada proposicionalmente mas no por alguna otra proposición.¹⁶ Fred piensa por un momento que b sí posee tal propiedad y así lo afirma. De hecho, Fred podría apelar a varias propiedades de esta clase. Por ejemplo, F podría corresponder a la propiedad de ser información sensorial en primera persona; o la cualidad de ser clara y distinta; o quizás el atributo de ser una proposición firmemente establecida en el juego de lenguaje de Fred. Elíjase la propiedad que se desee, F , que demarque las proposiciones básicas y las no básicas.

¹⁶ Recuérdense que el fundamentalista piensa que la justificación proposicional surge en algunas proposiciones mediante la transmisión, pero en otras sin el concurso de éstas. El infinitista y el coherentista no aceptan esta opinión (pero ahora estamos tratando de ser justos con el fundamentalista).

Sally (o la voz interior de Fred) puede admitir que b posee F , pero ahora le pide a Fred que considere esta pregunta: ¿Es probable que las proposiciones que tienen F sean verdaderas? Para Fred sólo hay tres respuestas posibles, si es que sigue comportándose como un agente epistémico responsable que trata de conservar sólo aquellas creencias que merecen ser conservadas. Por supuesto, podría aburrirse o presentir lo que se avecina y salir huyendo —evocando algún personaje de un diálogo platónico—. El contexto es tal que si Fred tiene interés en sostener creencias justificadas doxásticamente, éstas son sus posibles respuestas:¹⁷

1. No es probable que sean verdaderas las proposiciones que tienen F .
2. Es tan probable que las proposiciones que tienen F sean verdaderas como que no lo sean.
3. Es probable que sean verdaderas las proposiciones que tienen F .

Si se inclina por la opción 1 o por la 2, debe reconocer que b no es un fundamento adecuado que pueda sostener toda su visión del mundo. Él pensaba que p era verdadera porque r era verdadera. Y —abreviando un poco las cosas— piensa que r es verdadera porque b es verdadera. Además opina que tiene derecho a detener su búsqueda de razones en favor de b porque b posee F . No obstante, si pensara que F es tal que no es probable que b sea verdadera, o bien que las probabilidades de que b sea falsa son tantas como las hay de que b sea verdadera, entonces debería advertir que no está creyendo b de un modo epistémicamente responsable. Tal vez ésta sea básica, y tal vez lo sea porque posee F . Pero él tiene

¹⁷ De manera alternativa, existe otro grupo de tres respuestas que Fred podría dar y que tiene las mismas consecuencias que el que se le atribuye en el texto: 1.* Rechazo que sean probablemente verdaderas las proposiciones que poseen F . 2.* Me niego a admitir que sean probablemente verdaderas las proposiciones que poseen F . 3.* Creo que es probable que sean verdaderas las proposiciones que poseen F . Pienso que no hay ninguna diferencia esencial entre estas respuestas y las que se consignan en el texto principal, ya que (por razones que allí mismo se mencionan) sólo 3* satisface las condiciones en que se da un creer epistémicamente responsable, y 3* junto con la afirmación de que b posee F proporciona una base para que yo crea que b es verdadera.

que percatarse de que, a menos que el hecho de poseer *F* haga probable que *b* sea verdadera, seguir creyendo que *b* y sirviéndose de *b* como base para todas sus demás creencias es el colmo de la irresponsabilidad epistémica.

Así, pues, para ser epistémicamente responsable al sostener *b* y cualquier proposición que dependa de *b*, la única opción de Fred es asumir que es probable que sean verdaderas las proposiciones que poseen *F*. Pero entonces el regreso continúa, porque Fred ha descubierto una razón muy fuerte para pensar que *b* es verdadera, a saber, que *b tiene F y que es probable que sean verdaderas las proposiciones que poseen F*. Por lo tanto, aunque el fundamentismo pudiera ser la visión correcta de la justificación proposicional, no puede proporcionar una base para que Fred solucione el problema del regreso, es decir, el problema de lograr que las creencias se justifiquen doxásticamente. Para resolver este problema tiene que deshacerse del fundamentismo.

Como ya se mencionó, el argumento principal que se ha presentado en favor del fundamentismo es que puede solucionar el problema del regreso; pero acabamos de ver que, si Fred va a ser epistémicamente responsable al adoptar sus creencias, tendrá que ofrecer una razón para pensar que *b* es verdadera. En otras palabras, no puede ser un agente epistémicamente responsable y a la vez poner en práctica lo que predica.

Con el fin de recalcar lo anterior, supóngase que Fred es un “fundamentista de miércoles”: piensa que cualquier creencia que adquiera en miércoles es básica. Por ello, una vez que se hace de alguna creencia —digamos, que el número de estrellas es par, la cual es una creencia que adquirió un miércoles—, deja de dar razones y le explica a Sally (o más bien a su incrédula voz interior) que la proposición *El número de estrellas es par* es básica y no precisa de ninguna razón en su favor. Sally le preguntaría a Fred si piensa que la probabilidad de que sean verdaderas las proposiciones de los miércoles es más alta que la probabilidad de que no lo sean, y Fred *tiene* que darle la única respuesta a la que puede tener acceso un agente epistémicamente responsable. Tendrá que decir: “En efecto, es probable que las creencias de los miércoles, en oposición —digamos— a las de los jueves, sean verdaderas”. Suena tonto, ¿no es verdad?

He puesto este ejemplo sólo para subrayar el hecho de que no habría nadie que asumiera tal postura fundamentista, porque nadie pensaría que

es probable que las proposiciones de los miércoles sean verdaderas en virtud de ser proposiciones de los miércoles. Por el contrario, todas las exposiciones atendibles de la postura fundamentalista acerca de la justificación proposicional proponen propiedades *F* diseñadas para conducir a la verdad. Al igual que nosotros, los fundamentalistas quieren ser agentes epistémicos responsables! Eligen propiedades *F* que conducen a la verdad y, por ello, de manera implícita exponen por qué razón piensan que las así llamadas proposiciones básicas son verdaderas. En resumen, cualquier versión sólida del así llamado fundamentalismo tiene que proveer a sus defensores de razones para pensar que las proposiciones básicas son verdaderas.

(2) El coherentismo no está en condiciones de dar a sus adeptos un medio de resolver el problema del regreso. Me parece que nadie defendería el enfoque de la transferencia, ya que éste aprueba el razonamiento circular de manera explícita. No es en absoluto fácil decir en qué consiste el razonamiento circular, pero yo asumiré que una de las aspiraciones de ese enfoque es explicar por qué el razonamiento circular no puede dar lugar a creencias justificadas doxásticamente.

Por otra parte —y como otros ya han señalado—, la forma emergente del coherentismo no es más que un fundamentalismo en un paso (Sosa, 1980). Todas las proposiciones del conjunto coherente están justificadas en el caso de *S* porque son miembros de un conjunto coherente de proposiciones, las cuales constituyen el contenido de las creencias de *S*. En este caso, la propiedad *F* es sencillamente la de ser miembro de tal conjunto de proposiciones coherentes. Y ahora puede volver a formularse el trilema que enfrenta el fundamentalismo: ¿Es probable que los conjuntos de proposiciones coherentes contengan miembros verdaderos? Es fácil ver qué es lo que sigue.

En suma, la única solución que queda en pie para el problema del regreso es el infinitismo. Según mi opinión, debería ser evidente que el infinitista autoconsciente defenderá gustoso la afirmación de que es probable que sean verdaderas las proposiciones que poseen *F*. ¡Simplemente se ahorrará la afirmación de que son básicas! Por lo general, las proposiciones así llamadas básicas pueden constituir una razón en favor de la cual, dadas las condiciones establecidas por el contexto, no se necesitan más razones; sin embargo, cuando así se le demande, un agente epistémico

responsable tratará de hallar razones para pensar que las proposiciones básicas son verdaderas.

UNA ÚLTIMA OBJECCIÓN AL INFINITISMO

Pero ¿es el infinitismo realmente una buena solución? Quizá tampoco lo sea.

Ya examinamos una de las objeciones más comunes (a saber, la objeción de la mente finita) y explicamos cómo puede ser asequible a nuestra mente un conjunto infinito de proposiciones y de qué modo es posible justificar doxásticamente una creencia hasta el nivel que se requiera aun cuando nunca esté justificada por completo. Quisiera concluir considerando la así llamada objeción de la “falta de un principio” que se mencionó arriba.¹⁸ La objeción es ésta: no puede ocurrir que toda justificación proposicional se transmita de una proposición a otra. Así como sucede en el caso de los bienes raíces, que para que pueda transferirse la propiedad, antes debió haber habido alguien cuya posesión se hubiera establecido originalmente; de igual manera, debe haber algún modo de justificar una proposición para la cual no es necesaria la transferencia.

No es difícil dar con la respuesta a esta objeción. Es evidente —pienso yo— que la objeción presupone una idea fundamentalista de la justificación proposicional. Los fundamentalistas ven a la justificación proposicional como una cualidad que algunas proposiciones poseen en forma autónoma, cualidad que luego puede ser transferida a través de la inferencia a otras proposiciones —del mismo modo que los bienes raíces se pueden transferir de un propietario a otro una vez que se ha establecido que inicialmente el primero era el auténtico propietario—. Sin embargo, el infinitista, por supuesto, al igual que el coherentista emergente, no suscribe esta idea de la justificación proposicional. Tal como vimos, el infinitista concibe la jus-

¹⁸ Existe otra objeción relativamente común, a saber, la objeción tipo *reductio* de que toda proposición estaría justificada en el caso de S, puesto que hay una serie infinita de proposiciones que se puede construir para cada proposición. Intenté dar una réplica a esta objeción y a otras más en mis publicaciones de 2003, 2004a, 2004b, 2005a y 2005b.

tificación proposicional de una proposición como algo que emerge cuando se puede tener acceso a un conjunto infinito de proposiciones que no se repiten y que funcionan como razones. No se requiere ningún principio, porque la justificación proposicional no es una propiedad que se pueda transferir de una proposición a otra.

Ahora bien, ¿tiene un final la práctica efectiva de justificar las creencias? Desde luego que sí. Los seres humanos nos cansamos, tenemos que comer, se dan por satisfechos los que preguntan, morimos. Empero, aun cuando en la práctica se llegue a un final, si no hubiese ninguna nueva razón a nuestro alcance que en las circunstancias de la investigación se requiriese, entonces la proposición con la que empezamos no estaría justificada y nuestra creencia original perdería la justificación doxástica que había ganado en el proceso de aportar razones.*

BIBLIOGRAFÍA

- Alston, William P. (1989), *Epistemic Justification*, Ithaca, Estados Unidos, Cornell University Press.
- Audi, Robert (1993), *The Structure of Justification*, Nueva York, Estados Unidos, Cambridge University Press.
- Barnes, Jonathan (1995), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.
- BonJour, Laurence (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.
- BonJour, Laurence (1993), "A critique of foundationalism", en Louis Pojman (comp.), *The Theory of Knowledge*, Belmont, Estados Unidos, Wadsworth, pp. 214-226.
- Firth, Roderick (1978), "Are epistemic concepts reducible to ethical concepts?", en Alvin Goldman y Jaegwon Kim (comps.), *Values and Morals*, Dordrecht, Holanda, D. Reidel, pp. 215-229.
- Klein, Peter (1983), "Real knowledge", *Synthese*, vol. 55, núm. 2, pp. 143-164.
- Klein, Peter (1999), "Human knowledge and the infinite regress of reasons", *Philosophical Perspectives*, vol. 13, pp. 297-325.

* Agradecimientos: Quisiera dar las gracias a Anne Ashbaugh, Michael Bergmann, Tito Flores, Brian McLaughlin y Ernest Sosa por las varias discusiones provechosas en torno a los temas tratados en este artículo.

- Klein, Peter (2002), "Skepticism", en Paul Moser (comp.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press, p. 336.
- Klein, Peter (2003), "When infinite regresses are not vicious", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 66, núm. 3, pp. 718-729.
- Klein, Peter (2004a), "There is no good reason to be an academic skeptic", en Steven Luper (ed.), *Essential Knowledge*, Nueva York, Estados Unidos, Longman Publishers, pp. 299-309.
- Klein, Peter (2004b), "What is wrong with foundationalism is that it cannot solve the epistemic regress problem", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 68, núm. 1, pp. 166-171.
- Klein, Peter (2005), "Skepticism", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/skepticism/>]
- Klein, Peter (2005a), "Infinetism is the only solution to the epistemic regress problem", en Matthias Steup (comp.), *Contemporary Debates in Philosophy*, Oxford, Reino Unido, Blackwell, pp. 131-140.
- Klein, Peter (2005b), "Response to ginet", en Matthias Steup (comp.), *Contemporary Debates in Philosophy*, Oxford, Reino Unido, Blackwell, pp. 149-152.
- Lehrer, Keith (2000), *Theory of Knowledge*, Boulder, Estados Unidos, Westview Press.
- McKeon, Richard (ed.) (1941), *The Basic Works of Aristotle*, Nueva York, Estados Unidos, Random House.
- Moore, George Edward (1959), "Proof of the external world", en *Philosophical Papers*, Londres/Nueva York, Reino Unido/Estados Unidos, The MacMillan Co., pp. 147-170.
- Sexto Empirico (1993), *Outlines of Pyrrhonism*, Londres, Reino Unido, William Heinemann.
- Sosa, Ernest (1980), "The raft and the pyramid", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, pp. 3-25.
- Sosa, Ernest (1991), *Knowledge in Perspective*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
- Sosa, Ernest (1997), "Reflective knowledge in the best circles", *Journal of Philosophy*, vol. XCIV, pp. 410-430.
- Unger, Peter (1968), "An analysis of factual knowledge", *Journal of Philosophy*, vol. 65, núm. 6, pp. 157-170.

D. R. © Peter Klein, México D. F., enero-junio, 2008.

D. R. © Traducción de Jorge Issa González, México D. F., enero-junio, 2008.