DOS TIPOS DE FUNDACIONALISMO

William P. Alston

The Journal of Philosophy
Volumen LXXIII, Numero 7, 8 de Abril de 1976

El fundacionalismo es a menudo enunciado como la doctrina de que el conocimiento constituye una estructura cuyos fundamentos sostienen todo el resto, pero que no necesitan apoyo en sí mismos. Para que esta afirmación sea menos metafórica, es necesario especificar el modo de apoyo de que se trata. En las discusiones contemporáneas sobre el fundacionalismo se piensa en el conocimiento en términos de creencia verdadera-justificada (con o sin otras condiciones); por lo tanto, el modo de apoyo implicado es la justificación, y lo que se apoya es una creencia.[1] El sentido en el que un fundamento no necesita apoyo es que no está justificado por su relación con otras creencias justificadas; en ese sentido no "descansa" en otras creencias. Así, podemos formular el fundacionalismo de la siguiente manera:

> I. Nuestras creencias justificadas forman una estructura, en la que algunas creencias (los fundamentos) se justifican por algo distinto a su relación con otras creencias justificadas; las creencias que se justifican por su relación con otras creencias dependen todas ellas para su justificación de los fundamentos.

Obsérvese que en esta formulación no se dice nada sobre el *conocimiento*. Dado que la estructura alegada por el fundacionalismo es una estructura de la justificación de la creencia, la doctrina puede enunciarse sólo en términos de ese componente del conocimiento. De hecho, quien piense que el conocimiento no tiene nada que ver con la creencia justificada sigue enfrentándose a la cuestión de si el fundacionalismo es una opinión correcta sobre la estructura de la justificación epistémica.

Dos enmiendas harán que esta formulación sea más perspicua. En primer lugar, un poco de terminología útil. Cuando lo que justifica una creencia incluye[2] el hecho de que el creyente tenga otras creencias justificadas, tan relacionadas con la primera creencia como para encarnar razones o fundamentos para ella, podemos hablar de *creencia indirectamente (mediatamente) justificada.* Y, cuando lo que justifica una creencia no incluye ningún constituyente de este tipo, podemos hablar de *creencia directamente (inmediatamente) justificada.* En consecuencia, un caso de conocimiento en el que el requisito de justificación se satisface mediante una justificación indirecta (mediata) se llamará *conocimiento indirecto (mediato);* y un caso en el que el requisito de justificación se satisface mediante una justificación directa (inmediata) se llamará *conocimiento directo (inmediato).*

---

1 Los escritores contemporáneos sobre el fundacionalismo no parecen darse cuenta de que Descartes y Locke tienen una visión bastante diferente del conocimiento y, por lo tanto, que, si sostienen que el conocimiento descansa en los fundamentos, esto significará algo bastante diferente. Véase más adelante, p. 181, una traducción de un fragmento de Descartes al lenguaje fundacionalista actual.

2 Sólo "incluye", porque también se suelen imponer otros requisitos para la justificación mediata, por ejemplo, que la primera creencia esté "basada" en las otras y, según algunos epistemólogos, que el creyente se dé cuenta de que las otras creencias constituyen fundamentos adecuados para la primera.

En segundo lugar, deberíamos hacer más explícito cómo se piensa que la justificación mediata se apoya en la creencia inmediatamente justificada. La idea es que, aunque las otras creencias implicadas en la justificación mediata de una creencia dada pueden estar a su vez mediatamente justificadas, si seguimos determinando en cada etapa cómo se justifican las creencias de apoyo, llegaremos, tarde o temprano, a creencias directamente justificadas. En general, no se trata de una única línea de descenso; normalmente la creencia con la que empezamos se apoyará en varias creencias, cada una de las cuales se apoyará a su vez en varias creencias. Por tanto, la imagen general es la de una ramificación múltiple a partir de la creencia original.

Con estos antecedentes, podemos reformular el fundacionalismo de la siguiente manera (dando la vuelta a la metáfora de los "cimientos"):

> II. Toda creencia medianamente justificada se encuentra en el origen de una estructura arbórea (más o menos) de ramificaciones múltiples en la punta de cada rama de la cual hay una creencia inmediatamente justificada.

II puede leerse como algo puramente hipotético (*si* hay alguna creencia medianamente justificada, entonces...) o con un significado existencial (hay creencias medianamente justificadas, y...). Los fundacionalistas suelen hacer esta última afirmación, y yo entenderé que la doctrina tiene una significado existencial.

II puede dividirse útilmente en dos afirmaciones:

> (A) Hay creencias directamente justificadas.
>
> (B) Una persona determinada tiene una provisión de creencias directamente justificadas suficiente para generar cadenas de justificación que terminan en cualquier creencia indirectamente justificada que tenga.

En otras palabras, (A) hay fundamentos, y (B) son suficientes para sostener el edificio.

En este trabajo limitaremos nuestra atención a A. Más concretamente, nos ocuparemos de una determinada cuestión sobre lo que se necesita para que una creencia sirva de fundamento.

I. EL ARGUMENTO DE SEGUNDO NIVEL

Abordemos esta cuestión confrontando al fundacionalismo con una cierta crítica, una versión reciente de la cual puede encontrarse en Bruce Aune.[3]

> La línea de razonamiento que subyace al supuesto empirista es, de nuevo, que aunque las reglas intralingüísticas pueden llevarnos válidamente de la premisa a la conclusión, no pueden establecer por sí mismas la verdad empírica. Si las premisas de las que partimos son falsas, no tendremos ninguna garantía de que las conclusiones a las que lleguemos tampoco lo sean. Por lo tanto, para alcanzar el conocimiento del mundo real, es necesario tener premisas cuya verdad sea aceptable independientemente de cualquier inferencia y cuyo estatus sea, por lo tanto, indubitable. Sólo teniendo tales premisas se puede obtener un punto de partida que haga que la inferencia merezca la

3 *Knowledge, Mind and Nature* (Nueva York: Random House, 1967).

pena. Por comodidad, estas premisas básicas indispensables pueden llamarse "intrínsecamente aceptables". Puede decirse entonces que la posibilidad del conocimiento empírico depende de la disponibilidad de premisas intrínsecamente aceptables.

Si esta línea de pensamiento es sólida, se deduce que el escepticismo total sólo puede descartarse si se pueden localizar premisas empíricas básicas que sean intrínsecamente aceptables. Aunque los filósofos que atacan el escepticismo de acuerdo con este planteamiento suelen pensar que están defendiendo el sentido común, es crucial observar que en realidad no pueden estar haciéndolo. La razón es que, desde el punto de vista de la experiencia común, no es plausible en absoluto la idea de que las premisas intrínsecamente aceptables, tal como se definen, existan alguna vez. Los filósofos que defienden tales premisas no ven esto porque siempre ignoran la complejidad de la situación en la que se evalúa una afirmación empírica.

Ya he dado argumentos para mostrar que las afirmaciones introspectivas no son, en sí mismas, intrínsecamente infalibles, pueden ser consideradas como virtualmente ciertas si son producidas por un observador fiable (cuerdo y lúcido), pero su verdad no es una consecuencia del mero hecho de que sean hechas con confianza. Para establecer una conclusión similar respecto a las afirmaciones de observación de la vida cotidiana sólo se necesitan los argumentos más esquemáticos. Obviamente, el mero hecho de que se haga una afirmación de este tipo no nos asegura su verdad. Si sabemos que el observador es fiable, que hizo su observación con buena luz, que estaba razonablemente cerca del objeto, etc., entonces podemos considerarla inmediatamente aceptable. Pero su aceptabilidad no es intrínseca a la propia afirmación... Me atrevería a decir que cualquier afirmación espontánea, observacional o introspectiva, no conlleva casi ninguna presunción de verdad, cuando se considera completamente por sí misma. Si aceptamos una afirmación de este tipo como verdadera, es sólo porque confiamos en que un complejo conjunto de suposiciones de fondo — relacionadas con los observadores, las condiciones existentes, el tipo de objeto en cuestión — y, a menudo, una compleja masa de observaciones adicionales, todo ello apunta a la conclusión de que es verdadera.

Teniendo en cuenta estas consideraciones prosaicas, no es necesario citar pruebas experimentales que ilustren los engaños que se producen fácilmente, por ejemplo, con la hipnosis, para ver que ninguna afirmación espontánea es aceptable por sus propios méritos. Por el contrario, la experiencia común es totalmente adecuada para mostrar que los hombres lúcidos nunca aceptan una afirmación simplemente porque se hace, sin tener en cuenta las peculiaridades del agente y de las condiciones en las que se produce. Para tales hombres, la aceptabilidad de toda afirmación se determina siempre por inferencia. Si estamos dispuestos a tomar en serio estas normas de aceptabilidad, debemos admitir, en consecuencia, que la búsqueda tradicional de premisas empíricas intrínsecamente aceptables está completamente equivocada (41-43).

Ahora bien, el objetivo de la crítica de Aune difiere en varios aspectos importantes del fundacionalismo definido anteriormente. En primer lugar, y de forma más obvia, Aune supone que cualquier "premisa intrínsecamente aceptable" será infalible e indubitable, y algunos de sus argumentos se dirigen

específicamente contra estas características.[4] En segundo lugar, hay una ambigüedad en el término "intrínsecamente aceptable". Aune lo introduce para significar "cuya verdad es aceptable independientemente de cualquier inferencia", lo que parece más o menos equivalente a nuestro 'directamente justificado'. Sin embargo, al argumentar en contra de la suposición de que las "afirmaciones de observación de lo cotidiano" son intrínsecamente aceptables, dice que "el mero hecho de que se haga tal afirmación no nos asegura su verdad", implicando así que para ser intrínsecamente aceptable una afirmación tendría que estar justificada sólo por el hecho de hacerse. Ahora bien, está claro que una creencia (afirmación) de la que esto es cierto está directamente justificada, pero lo contrario no es cierto. Una creencia perceptiva también estará directamente justificada, tal y como se ha explicado anteriormente, si lo que la justifica es el hecho de que el perceptor "es fiable, hizo su observación con buena luz, estaba razonablemente cerca del objeto, etc.", *siempre y cuando no se requiera también que esté justificado que crea que se cumplen estas condiciones.* Así pues, este argumento de Aune no tiende a mostrar que las creencias perceptivas no pueden justificarse directamente, sino sólo que no pueden gozar de ese tipo especial de justificación directa que podemos denominar "autojustificación."[5]

Sin embargo, algunos de los argumentos de Aune parecen estar dirigidos contra cualquier justificación inmediata, y una consideración de éstos revelará una tercera y más sutil discrepancia entre el objetivo de Aune y mi versión del fundacionalismo. Casi al final del pasaje Aune dice

> Si aceptamos tal afirmación [observacional o introspectiva] como verdadera, es sólo debido a nuestra confianza en que un complejo de supuestos de fondo ... apuntan todos a la conclusión de que es verdadera.

Y de nuevo:

> Para tales hombres [lúcidos], la aceptabilidad de toda afirmación está siempre determinada por la inferencia.

Ciertamente, parece que Aune está argumentando que siempre que una afirmación (creencia) está justificada, lo está por inferencia (por relación con otras creencias justificadas); y eso sería la negación de "Hay creencias directamente justificadas". Pero fíjese bien. Aune está discutiendo no lo que justificaría al emisor de una afirmación introspectiva u observacional en su creencia, sino lo que haría falta para justificar a "nosotros" en la aceptación de su afirmación; está argumentando desde una perspectiva de tercera persona. Ahora bien, parece claro que no puedo estar inmediatamente justificado para aceptar *su* afirmación introspectiva u observacional como verdadera. Si estoy justificado es porque estoy justificado al suponer que usted emitió una afirmación de ese tipo, que está en una condición normal y conoce el lenguaje, y (si es una afirmación observacional) que las condiciones eran favorables para que usted percibiera con precisión ese tipo de cosas. Pero eso es sólo porque *yo*, en contraste con usted, estoy justificado en creer que *p* (donde lo que usted afirmó es que *p*, y donde yo no tengo acceso

4 Véanse las distinciones entre infalibilidad, indubitabilidad e inmediatez en mi "Varieties of Privileged Access", *American Philosophical Quarterly*, viI, 3 (julio de 1971): 223-241.

5 En "Varieties of Privileged Access" utilizo el término 'auto-garantía' para una creencia que se justifica en virtud de ser una creencia de cierto tipo.

independiente a *p*) sólo si estoy justificado en suponer que usted está justificado en creer que *p*. Mi acceso a *p* es a través de su acceso. Sólo porque *mi* justificación en creer que *p* presupone que yo estoy justificado en creer que tú estás justificado, mi justificación tiene que ser indirecta. Por eso tengo que buscar en cuestiones como las condiciones de observación, y tu normalidad. Así pues, lo que Aune está señalando realmente es la necesidad de un respaldo "inferencial" para cualquier creencia de nivel superior en el sentido de que alguien está justificado en creer que *p*. (llamaré a tales creencias de nivel superior *creencias epistémicas*). Su argumento, si demuestra algo, muestra que ninguna creencia epistémica puede estar inmediatamente justificada. Pero no hace nada para mostrar que la creencia del observador original o del introspector de que p no estaba inmediatamente justificada. De ahí que su argumento sea bastante compatible con la opinión de que una creencia introspectiva se justifica por sí misma y con la opinión de que una creencia observacional se justifica por el mero hecho de haberse formado en circunstancias favorables.

Como base para una discusión posterior, me gustaría presentar mi propia versión de un argumento contra la posibilidad de la justificación inmediata de las creencias epistémicas — lo que llamaré el *argumento de segundo nivel:*

Al Cuando la creencia de S de que *p* está mediatamente justificada, cualquier jurisdicción para la creencia de que *S está justificado en creer que p* es obviamente mediata. Pues no se podría justificar esta última creencia a menos que se basara en una creencia justificada de que *S* está justificado en aceptar los motivos en los que se basa su creencia de que *p*. Pero incluso cuando *S* está inmediatamente justificado en la creencia de que *p*, la creencia de nivel superior seguirá estando mediatamente justificada, si es que lo está. Porque al considerar que una creencia está justificada, la estamos evaluando de una manera determinada.[6] Y, como cualquier propiedad evaluativa, la justificación epistémica es una propiedad sobrevenida, cuya aplicación se basa en propiedades más fundamentales. Una creencia está justificada porque posee lo que Roderick Firth ha llamado "propiedades que aumentan la garantía".[7] Por lo tanto, para que yo esté justificado en la creencia de que la creencia de *S* de que *p* está justificada, debo estar justificado en ciertas otras creencias, a saber, que la creencia de *S* de que *p* posee una cierta propiedad, *Q*. y que *Q* hace que su poseedor esté justificado. (Otra forma de formular esta última creencia es: la creencia de que existe un principio epistémico válido en el sentido de que cualquier creencia que sea *Q* está justificada). Por lo tanto, en ningún caso una creencia epistémica de que *S* está justificado en la creencia de que *p*, puede ser inmediatamente justificada.

Antes de continuar, haré dos comentarios sobre este argumento y su conclusión.

(1) Puede parecer que la conclusión del argumento es incompatible con la tesis de que no se puede estar justificado en creer que *p* sin estar también justificado en creer que se está justificado en creer que *p*. Pues si el estar inmediatamente justificado en creer que *p* llevara consigo necesariamente el estar justificado en creer que estoy justificado en creer que *p*, parecería que esta última justificación sería

6 Para un intento de explicar la dimensión distintivamente epistémica de la evaluación, véase R. M. Chisholm, "On the Nature of Empirical Evidence", en Chisholm y R. J. Swartz, eds., *Empirical Knowledge* (Englewood Cliffs, N.J.: PrenticeHall, 1973), pp. 225-230.

7 En "Coherencia, certeza y prioridad epistémica", esta REVISTA, LXI, 19 (15 de octubre de 1964): 545-557.

igualmente inmediata. Yo no rehuiría tal incompatibilidad, pues me siento seguro de rechazar esa tesis. Sin embargo, no está claro que exista tal incompatibilidad. Todo depende de cómo interpretemos la necesidad. Si, por ejemplo, es que el hecho de que yo esté justificado en la creencia de que *p* me pone necesariamente en posesión de los fundamentos que necesito para estar justificado en la creencia de nivel superior, entonces eso es bastante compatible con nuestra conclusión de que esta última sólo puede estar justificada mediatamente.

(2) La conclusión no debe implicar que uno deba realizar alguna inferencia consciente para estar justificado en una creencia epistémica, o incluso que uno deba ser explícitamente consciente de que la creencia de nivel inferior tiene una propiedad apropiada de aumento de la garantía. Aquí, como en otras áreas, los motivos de uno pueden ser poseídos más o menos implícitamente. De lo contrario, tendríamos muy poco conocimiento mediato.

Ya he sugerido que el argumento del segundo nivel no está realmente dirigido contra II. Para ser vulnerable a este argumento, una tesis fundacionalista tendría que exigir de los fundamentos no sólo que estén inmediatamente justificados, sino también que el creyente esté inmediatamente justificado al creer que están inmediatamente justificados. A una posición que sí requiere esto podemos llamarla *fundacionalismo iterativo,* y podemos distinguirla de la forma anterior (*fundacionalismo simple*) como sigue (en lo que se refiere al estatus de los fundamentos):

> Fundacionalismo simple: Para cualquier sujeto epistémico, *S.* existen *p'*s tales que *S* está inmediatamente justificado para creer que *p.*
>
> Fundacionalismo iterativo: Para cualquier sujeto epistémico, *S.* hay *p'*s tales que *S* está inmediatamente justificado en creer que *p* y *S* está inmediatamente justificado en creer que está inmediatamente justificado en creer que *p.*[8]

No haría falta mucha investigación histórica para demostrar que se han adoptado ambas posturas. Lo que quiero investigar aquí es cuál de ellas hay más razones para adoptar. Dado que el soporte clásico del fundacionalismo ha sido el argumento de la regresión, me concentraré en determinar qué forma surge de esa línea de razonamiento.

II. EL ARGUMENTO DE LA REGRESIÓN

El argumento de la regresión trata de mostrar que las únicas alternativas a la admisión de fundamentos epistémicos son la circularidad de la justificación o una regresión infinita de la justificación igualmente desagradable. Puede formularse como sigue:

8 No hay que confundir el aspecto en el que el Iterativo es más fuerte que el Fundacionalismo Simple con otras formas en las que una versión de la posición puede ser más fuerte que otra. Entre ellas se encuentran al menos las siguientes: (1) si se requiere de los fundamentos que sean infalibles, indubitables o incorregibles; (2) si los fundamentos tienen que ser auto-justificados, o si es suficiente alguna forma más débil de justificación directa; (3) la fuerza con la que los fundamentos apoyan varias porciones de la superestructura. Estoy convencido de que ninguno de estos modos de fuerza requiere ninguno de los otros, pero no tendré tiempo de argumentarlo aquí. Obsérvese también que nuestra versión del argumento de la regresión (que se presentará dentro de un momento) no apoya en absoluto la exigencia de que los cimientos sean fuertes en ninguno de estos aspectos.

A2 Supongamos que tratamos de determinar si *S* está justificado mediatamente en la creencia de que *p*. Para estarlo tiene que estar justificado en la creencia de ciertas otras proposiciones, *q, r, ...* que están convenientemente relacionadas con *p* (de modo que constituyan fundamentos adecuados para *p*). Digamos que hemos identificado un conjunto de tales proposiciones, cada una de las cuales es creída por *S.* Entonces está justificado en creer que *p* sólo si está justificado en creer cada una de esas proposiciones.[9] Y, para cada una de estas proposiciones *q, r, ...* que no está inmediatamente justificada en creer, está justificado en creerla sólo si está justificado en creer algunas otras proposiciones que están adecuadamente relacionadas con ella. Y para cada una de estas últimas proposiciones ...

Así, al intentar dar una respuesta definitiva a la pregunta original, nos vemos abocados a construir una estructura de verdad más o menos extensa, en la que la creencia original y cualquier otra creencia putativamente justificada forman nodos de los que parten una o más ramas, de manera que cada rama es parte de alguna rama que parte de la creencia original. Ahora la pregunta es: ¿qué forma debe asumir la estructura para que S esté mediatamente justificado en la creencia de que p? Existen las siguientes formas concebibles para una rama determinada:

A. Termina en una creencia inmediatamente justificada.

B. Termina en una creencia no justificada.

C. La creencia de que p se produce en algún punto (pasado el origen), por lo que la rama forma un bucle.

D. La rama continúa infinitamente.

Por supuesto, algunas ramas pueden adoptar una forma y otras otra.

El argumento es que la creencia original estará medianamente justificada sólo si cada rama asume la forma A. Positivamente, se argumenta que en esta condición se satisface la condición necesaria relevante para que la creencia original esté medianamente justificada, y, negativamente, se argumenta que si alguna rama asume alguna de las otras formas, no lo está.

A. Cuando cada rama tiene la forma A, esta condición necesaria se satisface para cada creencia de la estructura. Dado que cada rama termina en una creencia inmediatamente justificada que se justifica sin necesidad de más creencias justificadas, la regresión se termina a lo largo de cada rama. Por lo tanto, la justificación se transfiere a lo largo de cada rama hasta la creencia original.

B. Para cualquier rama que presente la forma B, ningún elemento, ni siquiera el origen, está justificado, al menos por esta estructura. Puesto que el término no está justificado, el elemento anterior, que sólo se justifica si el término lo está, no está justificado. Y, como no está justificado, su predecesor, que sólo está justificado si lo está, tampoco lo está. Y así sucesivamente, hasta el origen, que, por tanto, tampoco está justificado.

9 Adopto el supuesto simplificador de que, para cada creencia medianamente justificada, sólo hay un conjunto de motivos adecuados que *S* cree justificadamente. El argumento puede formularse de manera que permita la "sobrejustificación", pero al precio de una mayor complejidad.

C. Cuando tenemos una rama que forma un bucle cerrado, de nuevo nada en esa rama, ni siquiera el origen, está justificado, en la medida en que su justificación depende de esta estructura de árbol. Porque lo que la rama "dice" es que la creencia de que *p* está justificada sólo si la creencia de que *r* está justificada, y esa creencia está justificada sólo si ...., y la creencia de que *z* está justificada sólo si la creencia de que *p* está justificada. Así que lo que esta cadena de condiciones necesarias nos dice es que la creencia de que *p* está justificada sólo si la creencia de que *p* está justificada. Es bastante cierto, pero eso sigue dejando completamente abierto si la creencia de que *p* está justificada.

D. Si hay una rama sin terminación, eso significa que, por mucho que extendamos la rama, el último elemento sigue siendo una creencia mediatamente justificada, si es que lo está. Por lo tanto, en lo que respecta a esta estructura, dondequiera que dejemos de añadir elementos todavía no hemos demostrado que se satisfaga la condición necesaria pertinente para la justificación mediata de la creencia original. Por tanto, la estructura no muestra que la creencia original esté justificada de forma mediata.

Por tanto, la creencia original está justificada de forma mediata sólo si cada rama de la estructura de árbol termina en una creencia inmediatamente justificada. Por lo tanto, toda creencia medianamente justificada se encuentra en el origen de una estructura de árbol en cuya punta de cada rama hay una creencia inmediatamente justificada.[10]

Ahora bien, esta versión del argumento, cuyos análogos aparecen con frecuencia en la literatura,[11] sólo apoya el fundacionalismo simple. No tiende a mostrar que hay una creencia epistémica inmediatamente justificada. Mientras *S esté* directamente justificado en la creencia de alguna *t* para cada rama del árbol, eso será suficiente para detener la regresión; pues todo lo que se necesita es que *esté* justificado en la creencia de *t* sin incurrir en la necesidad de estar justificado en la creencia de alguna otra proposición. Pero tal vez haya otras versiones que lleven a la conclusión más fuerte. De hecho, al examinar la literatura se descubren versiones que difieren de A2 en uno o ambos de los siguientes aspectos:

---

10 El eslabón más débil de este argumento es el rechazo de D. Hasta donde yo sé, esta alternativa nunca se explica adecuadamente, y mucho menos se dan razones adecuadas para su rechazo. Normalmente, me temo, se confunde *estar justificado* con exhibir la propia justificación, y se argumenta (irrelevantemente) que no se puede hacer esto último para una secuencia infinita de proposiciones. Es interesante a este respecto que en dos ataques muy recientes al fundacionalismo la regresión infinita rechazada por el argumento de la regresión se interpreta como una regresión de *mostrar la justificación*, y de diferentes maneras los críticos argumentan que la imposibilidad de completar una secuencia infinita de tales demostraciones no implica que no pueda haber una secuencia infinita de justificación mediata. Véase Keith Lehrer, *Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 15/6, y Frederick L. Will, *Induction and Justification* (Ithaca, N.Y.: Cornell, 1974), pp. 176-185.
Un tratamiento adecuado del argumento implicaría examinar la posibilidad de una estructura infinita de creencias y los patrones de justificación que pueden obtenerse en ella. A la espera de tal examen, lo más que se puede decir del argumento es que está claro que la justificación mediata es posible en la alternativa A y no está claro que sea posible en la alternativa D.

11 Véase, por ejemplo, Bertrand Russell, *Human Knowledge, Its Scope and Limits* (Londres: Allen & Unwin, 1948), p. 171; Anthony Quinton, *The Nature of Things* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973), p. 119.

1. Sus puntos de partida (las condiciones que buscan establecer) son casos de estar justificado en creer que uno sabe (está justificado en creer) que p, en lugar de, más generalmente, casos de estar justificado en creer que p.

2. Se preocupan por establecer lo que es necesario para mostrar que p, en lugar de lo que es necesario para estar justificado en creer que p.

Consideremos si los argumentos de regresión con una u otra de estas características darán lugar a un fundacionalismo iterativo.

Primero consideremos un argumento que difiere de A2 sólo en el primer aspecto. En su ensayo "Teoría del Conocimiento" en un volumen dedicado a la historia de la filosofía americana del siglo XX, R. M. Chisholm[12] lanza un argumento de regresión como el siguiente:

> A la pregunta "¿Qué justificación tengo para pensar que sé que *a* es verdadera?" se puede responder: "Sé que *b* es verdadera, y si sé que *b* es verdadera entonces también sé que a es verdadera". Y a la pregunta "¿Qué justificación tengo para pensar que sé que *b* es verdadera?" se puede responder: "Sé que *c* es verdadera, y si sé que *c* es verdadera entonces también sé que *b* es verdadera". ¿Nos vemos así conducidos, tarde o temprano, a algo, *n*, de lo que uno puede decir "Lo que me justifica para pensar que sé que *n* es verdadero es simplemente el hecho de que *n* es verdadero"? (263)

Chisholm apoya entonces una respuesta afirmativa a esta última pregunta excluyendo otras alternativas de manera similar a la de A2.

Ahora la pregunta crucial es: ¿por qué Chisholm concluye no sólo que la justificación mediata de las afirmaciones de conocimiento requiere *algunas* creencias inmediatamente justificadas, sino que requiere creencias *epistémicas* inmediatamente justificadas? Por supuesto, habiendo concedido la posición general de que cualquier creencia mediatamente justificada se apoya en alguna(s) creencia(s) inmediatamente justificada(s), es natural suponer que las creencias *epistémicas* mediatamente justificadas se apoyarán en creencias epistémicas inmediatamente justificadas. Pero no debemos suponer que todos los casos de conocimiento mediato descansan sobre fundamentos que son similares en contenido. Por el contrario, todas las versiones del fundacionalismo sostienen que a partir de un determinado conjunto de creencias básicas se erige una superestructura que es muy diferente de estos fundamentos. Del conocimiento de los datos sensoriales se deriva el conocimiento de los objetos físicos públicos, del conocimiento de los sucesos presentes se deriva el conocimiento del pasado y del futuro, y así sucesivamente. Entonces, ¿por qué suponer que *si* las creencias epistémicas mediatas se apoyan en fundamentos, esos fundamentos serán creencias epistémicas? Necesitaríamos alguna razón especial para ello. Y ni Chisholm ni, que yo sepa, nadie ha dado ninguna razón de este tipo. Todos se basan esencialmente en el mismo argumento que A2, que a lo sumo arroja la conclusión más débil. Parece

12 *Philosophy* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964). Debido a la ambigüedad del término "pretensión de conocimiento", las formulaciones y críticas del argumento suelen ser ambiguas en este sentido. Cuando preguntamos cómo se justifica una "afirmación de conocimiento", podemos estar preguntando qué se necesita para justificar una afirmación de que *p* o podemos estar preguntando qué se necesita para justificar una afirmación de que uno sabe que *p*. Así, por ejemplo, encontramos a Arthur Danto comenzando el argumento hablando de que *m* está justificado al afirmar s pero luego deslizándose hacia una consideración de lo que se necesita para justificar las "afirmaciones de conocimiento" [*Analytical Philosophy of Knowledge* (Nueva York: Cambridge, 1968), pp. 26-28].

que acaban de asumir acríticamente que los fundamentos sobre los que descansan las creencias epistémicas son en sí mismos epistémicos.[13]

Por lo tanto, alterar el argumento de la regresión de la primera manera no proporciona fundamentos para el fundacionalismo iterativo. Pasemos a la segunda modificación. Para maximizar nuestras posibilidades, combinémosla con la primera, y consideremos lo que se necesitaría para *mostrar*, para alguna *p,* que estoy justificado para creer que *p.*[14] Es fácil ver cómo uno podría ser llevado a esto. Alguien que aceptara el argumento anterior podría seguir sintiéndose insatisfecho con el simple fundacionalismo. "Has mostrado", podría decir, "que es *posible* estar justificado en creer que *p* sin tener ninguna creencia epistémica inmediatamente justificada. Pero, ¿estamos *de hecho* justificados en la creencia de cualquier *p*? Para responder a esa pregunta habrá que *mostrar,* para alguna *p,* que se está justificado en creerla. Y la pregunta es, ¿qué se requiere para ello? ¿Es posible hacerlo sin una creencia epistémica inmediatamente justificada?"

Ahora bien, si vamos a mostrar, mediante un argumento de regresión, que la creencia epistémica inmediatamente justificada es necesaria para mostrar que estoy justificado en la creencia de cualquier *p,* debe ser porque algún requisito para mostrar establece una regresión que sólo puede detenerse si tenemos tales creencias. ¿Cuál podría ser ese requisito? Veamos qué es lo que se requiere para mostrar que *p.* Claramente, para mostrar que *p* debo aducir alguna otra proposición (posiblemente compuesta), *q.* ¿Qué restricciones hay que poner a *q* y a mis relaciones con ella?

1. Es cierto que *q.*[15]

2. *q* constituye un fundamento adecuado para *p.*

---

13 Para que esta suposición siga pareciendo obvia a algunos de mis lectores, permítanme que me tome un momento para indicar cómo podría derivarse el conocimiento epistémico mediato de los fundamentos no epistémicos. Empecemos la regresión con Chisholm y sigamos la línea del primer fundamento que menciona: que creo justificadamente que *b*. (Para simplificar esta exposición estoy sustituyendo "saber" por "creer justificadamente" en todo momento). Al seguir planteando la misma cuestión llegaremos por fin a un *c* tal que tengo una justificación *inmediata* para creer que *c*. Aquí mi justificación (para creer que creo justificadamente que *c*) se desplazará desde una o varias otras creencias justificadas a la propiedad apropiada de "aumento de la garantía". Lo que se requiere entonces en la siguiente etapa es una justificación para suponer que la creencia de que *c* tiene esta propiedad, y para suponer que esta propiedad confiere garantía. Es muy controvertido cómo se justifican afirmaciones como éstas, pero, en cualquier caso, en este punto hemos salido del ámbito de las afirmaciones explícitas de estar justificados en una determinada creencia; Lo que necesita justificación a partir de aquí son las creencias sobre lo que es de hecho el caso, y las creencias sobre los principios de evaluación que son válidos, no las creencias sobre mi relación epistémica con estas cuestiones, y, sin intentar entrar en los detalles, parece plausible que, si un punto de vista fundacionalista es defendible en absoluto, este tipo de creencias descansará en el mismo tipo de fundamento que otras creencias fácticas y evaluativas.

14 No he localizado un ejemplo claro de un argumento de regresión con este punto de partida y con la conclusión en cuestión. No obstante, la perspectiva parece lo suficientemente tentadora como para que merezca la pena desvirtuarla. Además, nos obliga a plantear cuestiones interesantes sobre el concepto de demostración.
Al igual que la ambigüedad de "pretensión de conocimiento" llevó a que las versiones del argumento de regresión fueran indeterminadas con respecto a la característica anterior, la ambigüedad proceso-producto de términos como "justificación" y "justificado" a menudo hace que sea incierto si un filósofo está hablando de lo que se necesita para que una creencia esté justificada o de lo que se necesita para justificar una creencia en el sentido de mostrar que está justificada. Véase, por ejemplo, C. I. Lewis, An *Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, Ill.: Open Court, 1946), p. 187; Leonard Nelson, "The Impossibility of the 'Theory of Knowledge'", en Chisholm & Swartz, op. Cit., p. 8.

15 También se puede exigir que *p* sea verdadera, porque no tiene sentido hablar de que he demostrado lo que no es. ("Mostrar" es un concepto de éxito.) Paso por alto este punto ya que no tiene relación con nuestro problema actual.

Estos requisitos no dan lugar a ninguna regresión, o al menos ninguna que sea viciosa. Aunque ninguna proposición puede ser verdadera sin que lo sea alguna otra, no hay nada que repugne a la noción de una infinidad de proposiciones verdaderas. Por lo tanto, podemos seguir adelante.

3. Estoy justificado en creer que *q*.[16]

Es evidente que esta exigencia da lugar a una regresión, la ya señalada en A2. Hemos visto que la creencia epistémica inmediatamente justificada no es necesaria para poner fin a esa regresión; así que de nuevo podemos pasar.

4. Estoy justificado en creer que estoy justificado en creer que *q*.

No estoy dispuesto a admitir este requisito, ya que mis razones están estrechamente relacionadas con el hecho de que uno puede estar justificado en la creencia de *q* sin ni siquiera creer que lo está, y mucho menos estar justificado en la creencia de que lo está. Sin embargo, no es necesario discutir esta cuestión aquí. Incluso si se requiere el 4, simplemente establecerá una regresión del tipo ejemplificado por el argumento de Chisholm, un argumento que hemos visto que no tiene una conclusión más fuerte que el simple fundacionalismo.

5. Soy capaz de mostrar que *q*.

Esto parece más prometedor. Es evidente que este requisito da lugar a una regresión diferente a la de A2. Si puedo mostrar que *p* citando *q* sólo si soy capaz de mostrar que *q*, y si, a su vez, soy capaz de mostrar que *q* citando *r* sólo si soy capaz de mostrar que *r,* está claro que podremos evitar nuestras alternativas familiares de circularidad y regresión infinita, sólo si en algún momento llego a una proposición que puedo mostrar que es correcta sin apelar a alguna otra proposición. Para decidir si este argumento proporciona apoyo al fundacionalismo iterativo, debemos considerar en primer lugar si el requisito 5 está justificado y, en segundo lugar, si la creencia epistémica inmediatamente justificada detendría la regresión así generada.

El requisito parece plausible. Porque, si no puedo mostrar que *q,* entonces parece que no podré resolver si es o no el caso que *q*, y en ese caso ¿cómo puedo pretender haber resuelto la cuestión sobre *p*? Pero esta verosimilitud es engañosa, pues proviene de una de las formas proteicas que asume esa confusión de niveles tipificada por la confusión de saber que *p* con saber que se sabe que *p.* Es muy cierto que la incapacidad de mostrar que *q* me impedirá mostrar que *he mostrado que p;* pues para hacer esto último tengo que mostrar que los fundamentos que he citado para *p* son correctos. Pero, ¿por qué suponer que también me impide demostrar que p? ¿No puedo demostrar un teorema en lógica sin poder demostrar que lo he demostrado? Lo primero sólo requiere la capacidad de manejar la maquinaria de la lógica de primer orden, que uno puede poseer sin el dominio de la metalógica que se requiere para lo segundo.

16 Se puede impugnar esta exigencia alegando que, si he producido lo que de hecho es un verdadero fundamento adecuado, eso es todo lo que se debe exigir. Y puede ser que haya algún concepto "objetivo" de demostración del que esto sea cierto. Sin embargo, cuando estamos interesados en saber si *Jones* ha demostrado que *p* (en lugar de sólo saber si "se ha demostrado que *p*", cuando quizás lo único que nos interesa es saber si *hay* fundamentos adecuados verdaderos), parece que debemos adoptar este requisito para excluir los casos salvajemente accidentales en los que Jones afirma proposiciones al azar y da en el blanco.

Del mismo modo, parecería que puedo demostrar que *p*, aduciendo motivos adecuados verdaderos que estoy justificado a aceptar, sin poder de *mostrar* que esos motivos son verdaderos.

Esta conclusión se ve reforzada por el hecho de que es muy posible *tener* motivos adecuados para una creencia sin ser capaz de articularlos. Después de haber observado a Jones durante un tiempo, puedo *tener* razones adecuadas para suponer que no está seguro de sí mismo, sin poder especificar qué características de su porte y comportamiento proporcionan esas razones. Una persona filosóficamente poco sofisticada (y muchas de las filosóficamente sofisticadas también) puede estar ampliamente justificada para creer que hay un árbol delante de sus ojos bien abiertos, pero no ser capaz de demostrar que está tan justificada. Puedo estar justificado en creer que Luis IX reinó en el siglo XIII, ya que adquirí esa creencia con excelente autoridad, pero no ser capaz ahora de especificar esa autoridad, y mucho menos de *mostrar* que es fiable. Por supuesto, en el caso que nos ocupa, soy capaz de articular mis fundamentos para *p*, ya que *ex hypothesi* he aducido fundamentos adecuados para *p*. Pero suponer que es razonable exigir que sea capaz de *mostrar* que esos fundamentos son verdaderos, y los fundamentos de esos fundamentos, y ... es ignorar el punto elemental de que una persona puede *tener* fundamentos adecuados para *q* y así estar en una posición epistémicamente sólida vis-à-vis *q*, sin ser capaz de articular esos fundamentos. Esta última capacidad es la excepción y no la regla en el caso de la creencia medianamente justificada.

Pero incluso si el requisito 5 estuviera justificado y se iniciara la demostración-regresión, las creencias epistémicas inmediatamente justificadas serían impotentes para detenerla. Supongamos que originalmente me propongo mostrar que estoy justificado en creer que *a*, y en la regresión de demostraciones así generada eventualmente cito como fundamento que *estoy inmediatamente justificado en creer que z* (llamemos a esta proposición de nivel superior "*Z*"), donde de hecho estoy inmediatamente justificado en creer que *Z*. ¿Cómo me permitirá este último hecho *mostrar* que *Z*? Como resultado de estar inmediatamente justificado en creer que *Z*, puede que no tenga ninguna duda sobre el asunto; puede que no sienta la necesidad de mostrarme que *Z*. Pero, por supuesto, eso no implica que haya demostrado que *Z*. Por muy inmediata que sea mi justificación para aceptar *Z*, no he demostrado que *Z* a menos que aduzca motivos para ello que cumplan las condiciones adecuadas. Y una vez que lo haga, estaremos de nuevo en la carrera. La regresión no se ha detenido. Por la naturaleza del caso, no se puede detener. En esto se diferencia de la regresión original de *estar* justificado. La *demostración*, por su propia naturaleza, requiere la exposición de motivos. Además, los motivos deben ser diferentes de la proposición que se quiere demostrar. (Esto último se desprende del aspecto "pragmático" del concepto de demostración. Mostrar que *p* es presentar fundamentos que uno puede aceptar justificadamente sin aceptar ya *p*. De lo contrario, mostrar carecería del punto que hace que sea lo que es). Por lo tanto, no hay condiciones concebibles bajo las cuales yo pueda mostrar que *p* sin citar otras proposiciones que, por el requisito 5, debo ser capaz de mostrar. Si aceptamos el requisito 5, si se descarta una estructura infinita de capacidades de demostración, y si la circularidad es inaceptable, se deduce que es imposible demostrar nunca nada. (Esta parece ser una razón adicional para rechazar el requisito 5.) Dado que la creencia epistémica inmediatamente justificada no haría nada para detener la regresión, este tipo de argumento de regresión no puede proporcionar ningún apoyo al fundacionalismo iterativo.

Así, aunque el fundacionalismo simple está fuertemente apoyado por A2, no hemos encontrado ningún argumento que apoye el fundacionalismo iterativo. Y el argumento de segundo nivel ataca al segundo pero no al primero. Por tanto, parece que el fundacionalismo sólo tiene posibilidades de funcionar en su forma simple. Siendo este el caso, es de cierto interés determinar hasta qué punto el fundacionalismo simple satisface las demandas y aspiraciones que el fundacionalismo está diseñado para satisfacer, además de detener la regresión de la justificación. Consideraré dos de estas exigencias.

Responder al escepticismo. El escepticismo adopta diversas formas, a muchas de las cuales no se puede esperar que responda ningún tipo de fundacionalismo. Por ejemplo, el escéptico extremo que se niega a aceptar cualquier cosa hasta que se haya demostrado que es verdadera y que no permite a su oponente ninguna premisa que utilizar para este propósito, obviamente no puede ser respondido sea cual sea la posición de uno. Hablar con él es un juego perdido. También hay escepticismos más limitados en los que se cuestiona un tipo de conocimiento (por ejemplo, el conocimiento de los estados conscientes de otras personas) pero se dejan sin cuestionar otros (por ejemplo, el conocimiento del entorno físico). En este caso, la respuesta se hará, si acaso, encontrando alguna forma de derivar el conocimiento del tipo cuestionado del conocimiento del tipo no cuestionado. El papel de una teoría general del conocimiento se limitará a establecer criterios de éxito en la derivación, y las diferencias sobre lo que se requiere para los fundamentos no parecen suponer ninguna diferencia para tales criterios.

El tipo de "respuesta al escepticismo" que se podría suponer afectada por nuestra diferencia es aquella en la que el escéptico duda de que tengamos algún conocimiento, siendo una respuesta exitosa una demostración de que hay alguno. Uno puede pensar que la posesión de un conocimiento epistémico inmediato nos pondrá en una mejor posición para hacer ese trabajo. Que lo haga, y si es así cómo, depende de lo que se necesite para demostrar que uno sabe algo. La discusión sobre la demostración en la sección II arrojó las siguientes condiciones para que S demuestre que p:

1. Es cierto que *p.*

2. S cita en apoyo de *p* una determinada proposición *q* tal que:

    A. Es cierto que *q.*

    B. *q* es un fundamento adecuado para *p.*

    C. *S* está justificado en la creencia de *q.*

Rechazamos la condición adicional de que *S* sea capaz de demostrar que q. Sin embargo, dado que lo que nos interesa aquí es demostrar algo a un escéptico, puede ser que haya que imponer algún requisito más. Después de todo, difícilmente podríamos esperar que un escéptico abandone su duda sólo por la *posibilidad* de que su interlocutor tenga razón en los motivos que da. El escéptico querrá que se le dé alguna razón para suponer que esos motivos son correctos; y esto no parece irrazonable. Pero no podemos volver a la exigencia incondicional de que cada motivo aducido sea establecido o incluso establecible, sin hacer automáticamente imposible la demostración. Afortunadamente, existe un requisito intermedio que podría satisfacer a un escéptico razonable sin hacer imposible toda

demostración. Exijamos que *S* sea capaz de demostrar que *r,* para cualquier *r* entre sus motivos sobre los que su audiencia tenga alguna duda real. Esto difiere del requisito no cualificado en que deja abierta la posibilidad de que haya motivos sobre los que ninguna persona razonable que haya reflexionado sobre el asunto tenga ninguna duda; y si los hay, todavía puede ser posible que *S* consiga demostrar que *p.* Así, podemos añadir a nuestra lista de condiciones:

D. Si existe una duda real sobre *q, S* es capaz de demostrar que *q.*

Ahora bien, cuando *p* es "*S* sabe que *a*", la cuestión es si una o varias de estas condiciones son satisfechas sólo si *S* tiene creencias epistémicas inmediatamente justificadas. Consideremos las condiciones sucesivamente. En cuanto a la 1, *S* puede, de hecho, saber que *a* sin tener ninguna creencia epistémica directamente justificada, aunque debería darse el caso de que uno no puede saber que a sin saber que sabe que *a.* Pues, como vimos en la sección II, no hay razón para dudar de que todas las creencias justificadas de que uno sabe o está justificado en creer algo están a su vez *mediatamente* justificadas. En cuanto a 2A y 2B, no debería haber ninguna tentación de suponer que dependen del fundacionalismo iterativo. Seguramente los fundamentos que aporto para la afirmación de saber que *a* pueden ser verdaderos y adecuados sin que yo tenga ninguna creencia epistémica inmediatamente justificada. Incluso si uno o más de los fundamentos fueran en sí mismos afirmaciones de conocimiento, la cuestión de lo que se requiere para su verdad puede tratarse del mismo modo que el requisito 1. Y la adecuación, al ser una cuestión de relaciones entre proposiciones, no puede depender del tipo de justificación que tenga S para una u otra creencia. En cuanto a 2C, la discusión en las secciones i y ii no ha dado lugar a ninguna razón para suponer que se requiere una creencia epistémica inmediatamente justificada para que yo esté justificado en la creencia de algo. Queda entonces 2D. Pero esto ya se ha tratado. Para satisfacer 2D tengo que ser capaz de *mostrar* que (algunos de) mis motivos son verdaderos. Pero eso no requerirá condiciones diferentes a las ya discutidas. Por lo tanto, podemos concluir que el fundacionalismo iterativo no es un presupuesto para mostrar que tenemos conocimiento. Por supuesto, sigue siendo una cuestión abierta si somos capaces de demostrar que conocemos algo. Pero si somos incapaces, no es por la falta de una creencia epistémica inmediatamente justificada.

Reconstruir conscientemente el conocimiento desde los fundamentos. Lo que tengo en mente aquí es la empresa clásicamente ejemplificada por Descartes en las *Meditaciones.* En ellas, Descartes se propone primero identificar los elementos sobre los que no se puede dudar. Una vez hecho esto, trata de utilizar estos elementos como base para mostrar que otros elementos también son conocidos. Ahora bien, no podemos asimilar a Descartes a nuestro esquema sin algunos ajustes. Por un lado, Descartes exigía la indubitabilidad e infalibilidad de sus fundamentos. Por otro lado, no trabajaba con una concepción del conocimiento basada en la verdad y la creencia justificada. Traduciendo a Descartes a la concepción del conocimiento que estamos utilizando e ignorando las exigencias adicionales de indubitabilidad e infalibilidad, está claro que Descartes considera que sus creencias fundacionales están inmediatamente justificadas. Estoy justificado en creer que existo o que estoy pensando actualmente en la epistemología, independientemente de lo demás que pueda estar justificado en creer. Estoy justificado sólo por el hecho de que la creencia "registra" el contenido de una intuición clara y distinta del hecho

que hace verdadera la creencia. Por lo tanto, para *identificar* una creencia, **B**, como fundacional Descartes debe estar justificado en la creencia de nivel superior que **B** está inmediatamente justificada. Y si ha de realizar esta identificación al comienzo de su reconstrucción, cuando nada se reconoce como mediatamente justificado, esta justificación debe ser inmediata, ya que carece de un cuerpo adecuado de otras creencias en las que basarse.[17] Por tanto, esta empresa sólo es posible si se puede estar inmediatamente justificado en tomar una determinada creencia como inmediatamente justificada. Aquí, pues, hay un punto en el que el fundacionalismo iterativo es realmente necesario.[18]

Si el fundacionalismo iterativo carece de apoyo sólido y está sujeto a objeciones aplastantes, parece que tendremos que prescindir de una reconstrucción autoconsciente del conocimiento. ¿Qué tan grave es esta pérdida? ¿Por qué querría alguien llevar a cabo tal reconstrucción? Bueno, si el conocimiento tiene una estructura fundacional, parece intolerable que no podamos deletrearla. Y puede parecer que tal deletreo tendría que tomar la forma actual. Pero eso sería una ilusión. Si hay fundamentos, uno puede ciertamente identificarlos y determinar cómo otros tipos de conocimiento se basan en ellos sin asumir primero la postura altamente artificial asumida por Descartes en las *Meditaciones.* Se puede abordar este problema, como se aborda cualquier otro, haciendo uso de cualquier conocimiento relevante o creencia justificada que ya se posea. En ese caso no se requiere en absoluto un conocimiento epistémico inmediato, del mismo modo que hemos visto que no se requiere mostrar que uno está justificado en la posesión de ciertas creencias.

El programa cartesiano ha sido tachado de irreal por más de un motivo. Y si tengo razón al sostener que la forma simple de fundacionalismo es lo máximo que podemos tener, he proporcionado un fundamento más. Si el fundacionalismo iterativo es falso, podemos seguir teniendo todo el conocimiento epistémico que queramos, pero sólo después de haber adquirido bastante conocimiento de primer nivel. ¿Y por qué no habría de satisfacer eso cualquier aspiración epistémica adecuada a la condición humana?

IV. ENVOI

Como hemos visto, la principal razón para adoptar el fundacionalismo es la aparente imposibilidad de que una creencia esté mediatamente justificada sin descansar en última instancia en una creencia inmediatamente justificada. Y la principal razón para rechazarlo (al menos la principal razón antecedente, aparte de las dificultades para elaborarlo) es esa razón una versión de la cual encontramos en la cita de Aune. Es decir, parece que el fundacionalista se empeña en adoptar creencias en ausencia de razones para considerarlas aceptables. Y esto parece ser el más puro dogmatismo. Es la aversión al

17 Sin duda, este breve tratamiento deja abierta la posibilidad abstracta de que la primera de esas creencias de nivel superior pueda estar justificada por algunas de las creencias de nivel inferior entre los fundamentos actuales (si es que las reglas del juego permiten su uso en la justificación sin haber sido reconocido primero como inmediatamente justificado). Pero está claro que las creencias fundacionales que Descartes reconoce son radicalmente inadecuadas para este empleo.

18 Al parecer, Descartes consideraba que debía no sólo *identificar* sus fundamentos como tales antes de construir nada sobre ellos, sino también de *mostrar* en ese momento que cada uno de los fundamentos tenía el estatus requerido. Y ni siquiera el fundacionalismo iterativo podía ayudarle con eso. En el intento de mostrar que sabe inmediatamente que, por ejemplo, 2 más 2 es igual a 4, se ve inevitable y notoriamente abocado a hacer uso de premisas cuyo conocimiento necesita ser demostrado tanto o tan poco como la proposición con la que comienza.

dogmatismo, a la aparente arbitrariedad de los fundamentos putativos, lo que lleva a muchos filósofos a adoptar alguna forma de teoría de la coherencia o contextualista, en la que ninguna creencia se considera aceptable a menos que esté respaldada por razones sólidas.

El peso principal de este trabajo es que con el fundacionalismo simple se puede tener lo mejor de ambos argumentos; se puede detener la regresión de la justificación sin caer en el dogmatismo. Ya hemos visto que la forma del argumento del dogmatismo de Aune no toca el Fundacionalismo Simple. Porque esa forma del argumento ataca sólo la aceptación no fundamentada de pretensiones de *conocimiento o justificación;* y el fundacionalismo simple no está comprometido con la justificación inmediata de ninguna de esas pretensiones de nivel superior. Pero se puede intentar aplicar el mismo argumento a las creencias de nivel inferior. Incluso el fundacionalismo simple, puede decir el crítico, debe permitir que algunas creencias puedan ser aceptadas en ausencia de cualquier razón para suponer que son verdaderas. Y esto sigue siendo un dogmatismo arbitrario. Pero el fundacionalista simple tiene una respuesta. Su posición no exige que nadie acepte ninguna creencia sin tener una razón para hacerlo. Cuando una persona está inmediatamente justificada para creer que *p,* puede encontrar razones adecuadas para la creencia de nivel superior que está inmediatamente justificada para creer que *p.* Y si tiene razones adecuadas para aceptar esta proposición epistémica, seguramente no es arbitrario por su parte aceptar la proposición que *p.* ¿Qué mejor razón podría tener para aceptarla?

Para que el lector no descarte esta respuesta como una despreciable pieza de prestidigitación, permítanme ser más explícito sobre lo que está en juego. Aunque el fundacionalista simple requiere *algunas* creencias inmediatamente justificadas para poner fin a la regresión de la justificación, su posición le permite reconocer que todas las creencias epistémicas requieren una justificación mediata. Por lo tanto, para cualquier creencia en la que uno esté inmediatamente justificado, uno *puede* encontrar razones adecuadas para aceptar la proposición de que uno está así justificado. La maldición (del dogmatismo) se quita de la justificación inmediata en el nivel inferior, sólo por el hecho de que las proposiciones del nivel superior son aceptables sólo sobre la base de razones. Una creencia fundacional, *b,* está inmediatamente justificada sólo porque algún principio epistémico válido establece condiciones para su justificación que no incluyen que el creyente tenga otras creencias justificadas. Pero el creyente estará justificado en creer *que* está inmediatamente justificado en sostener *b* sólo si tiene razones para considerar ese principio como válido y para considerar que *b* cae bajo ese principio. Y si tiene tales razones, ciertamente no puede ser acusado de arbitrariedad o dogmatismo al aceptar *b.* La ausencia de razones para *b* es "compensada" por las razones para la creencia correlativa de nivel superior. O, mejor dicho, el sentido en el que uno puede tener razones para aceptar una creencia inmediatamente justificada es necesariamente diferente del sentido en el que uno puede tener razones para aceptar una creencia medianamente justificada. Las razones en el primer caso son necesariamente de carácter "meta"; tienen que ver con las razones para considerar la creencia como justificada. Mientras que en el segundo caso, aunque uno *puede* subir de nivel y encontrar razones para la creencia de nivel superior de que la creencia original está medianamente justificada, también se requiere que uno tenga razones adecuadas para la propia creencia de nivel inferior.

Debemos evitar dos posibles malentendidos del argumento anterior. En primer lugar, ni el fundacionalismo simple ni ninguna otra epistemología pueden garantizar que se encuentren, o puedan encontrarse, razones adecuadas para una determinada proposición epistémica, o para cualquier otra proposición. La cuestión es más bien que no hay nada en la posición que excluya la posibilidad de que, para cualquier creencia inmediatamente justificada que uno tenga, uno pueda encontrar razones adecuadas para la proposición que está tan justificada. En segundo lugar, no debemos considerar que el crítico niega el punto obvio de que la gente a menudo está bien aconsejada, en la presión de la vida cotidiana, para adoptar creencias para las que no tienen razones adecuadas. Debemos interpretar que sólo exige que un sujeto epistémico *ideal* adopte creencias sólo por razones buenas y suficientes. De ahí que insista en que nuestra epistemología debe dar cabida a esta posibilidad. Y, como acaba de señalar, el Fundacionalismo Simple lo hace.

El argumento del dogmatismo puede ser instado con respecto a *mostrar* que *p*, así como con respecto a aceptar la proposición de que *p*. Es decir, el crítico puede argumentar que el fundacionalismo está comprometido con la opinión de que "los fundamentos no pueden ser argumentados". Supongamos que al tratar de mostrar que *p* aporto algunos fundamentos, y, siendo los fundamentos cuestionados, trato de mostrar que son verdaderos, y ... en esta regresión llego finalmente a algún fundamento *f*. Aquí, según el crítico, el fundacionalista debe sostener que lo más que puedo hacer (correctamente) es simplemente *afirmar f*, varias veces si es necesario, y con un volumen creciente. Y de nuevo esto es dogmatismo. Pero de nuevo el Fundacionalismo Simple no se compromete a tal cosa. Deja algo para que el argumentador haga incluso aquí, a saber, tratar de establecer la proposición de nivel superior de que está inmediatamente justificado en creer que *f*. Y, si tiene éxito en hacer esto, ¿qué más podríamos pedir? A menos que alguien le exija que continúe estableciendo los fundamentos a los que se apela en ese argumento, a lo que de nuevo el simple fundacionalista no tiene ninguna objeción en principio. Por supuesto, como hemos visto antes, la exigencia de que uno establezca cada fundamento en una demostración es una exigencia contraproducente. Pero la cuestión es que el fundacionalista simple no necesita, más que el teórico de la coherencia, marcar ciertos puntos en los que la regresión de la demostración *debe* llegar a su fin. Permite la posibilidad de que uno dé razones para una afirmación siempre que sea apropiado hacerlo, incluso si esa afirmación es de un fundamento.

Pero, como muchas posiciones que nos dan lo mejor de ambos mundos, ésta puede ser demasiado buena para ser cierta. Aunque estoy convencido de que el fundacionalismo simple es la forma más defendible de fundacionalismo, especialmente si también se desprende de otras afirmaciones gratuitas para los fundamentos, como la infalibilidad y la incorregibilidad,[19] no pretendo que pueda funcionar realmente. Aunque escapa a la objeción del antecedente principal, sigue enfrentándose a todas las dificultades que implica encontrar suficientes creencias inmediatamente justificadas para fundamentar todas nuestras creencias mediatamente justificadas. Y en esta piedra sospecho que naufragará. Mientras tanto, a la espera de una decisión final sobre esa cuestión, es la versión en la que deberían concentrarse los esfuerzos constructivos y críticos.

WILLIAM P. ALSTON - Douglass College, Universidad de Rutgers

19 Para una posición que se aproxima a esto, véase Anthony Quinton, *The Nature of Things* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973), pt. II.