

La esfera o la tortuga. Las posibilidades de una teoría holista de la justificación

Pablo Quintanilla

Pontificia Universidad Católica del Perú

En este artículo, el autor examina la tradicional oposición entre el fundacionalismo y el coherentismo como teorías de la justificación, mostrando sus limitaciones y las razones por las que ninguna de ellas puede ser parte de una adecuada teoría del conocimiento. Se sugiere que, para superar esta oposición, es necesario desarrollar una teoría holista de la creencia que, a su vez, permita la elaboración de una teoría holista de la justificación. El artículo consta de tres partes. En la primera, el autor discute las objeciones contra el fundacionalismo, concentrándose en la noción de creencia básica y en la justificación no-doxástica. En la segunda, se examina las objeciones contra el coherentismo, concentrándose en el regreso al infinito del requisito de ascenso epistémico. Finalmente, en la tercera parte el autor aborda el concepto de creencia y la manera como un intérprete atribuye creencias a un agente. También se analiza hasta qué punto es posible reformular la noción de "creencia básica" con el fin de darle un lugar en una adecuada teoría de la justificación. El autor sugiere que el concepto mismo de creencia surge en un contexto intersubjetivo e interpretativo, siendo ese mismo contexto el que va a permitir la justificación de creencias.

*

"The Sphere and the Tortoise. The Possibilities of a Holistic Theory of Justification". This paper discusses the traditional opposition between a foundationalist and a coherentist account of justification, pointing to their inconveniences and showing why neither can make for an adequate theory of knowledge. It is suggested that, in order to overcome this opposition, it is required to build a holistic theory of belief that can support a holistic theory of justification. The paper has three parts. In the first one the author discusses the objections against foundationalism, focusing on the notion of basic belief and of non-doxastic justification. In the second part it is examined the objections against coherentism, focusing on the infinite regress of the requirement of epistemic ascent. Finally, in the third part the author analyzes the concept of belief and the way an interpreter attributes beliefs to an agent. It is also assessed to what extent it is possible to redefine the notion of "basic belief", in order to place it in a proper theory of justification. The author suggests that the concept of belief emerges in an intersubjective and interpretative setting, the same which will permit the justification of beliefs.

Algunos cosmólogos presocráticos creían que la tierra es un plato que reposa sobre una tortuga. Cuando se les preguntaba cómo es que la tortuga y el plato no se precipitan, solían responder que éstos reposan sobre un elefante. Hubiera sido demasiado preguntar sobre qué reposa el elefante. Uno de los cambios introducidos por la tesis de que la tierra no es un plato sino una esfera, es que al estar en el centro del cosmos no tiene dónde precipitarse. Si se puede hacer una analogía entre esta historia y la discusión contemporánea acerca de la justificación, los fundacionalistas son como los partidarios de la tortuga, están buscando un suelo último y definitivo, mientras que los coherentistas son como los partidarios de la esfera, creen que nuestros sistemas de creencias no requieren de un fundamento exterior a ellos mismos. Pero, ni la tierra es un plato que necesite fundamento ni es el centro de todo. Fue necesario construir un modelo más sofisticado del cosmos, donde la tierra es un subsistema al interior de un sistema más complejo, que es el universo, para que nos quedemos provisionalmente satisfechos.

En este artículo me propongo abordar la oposición entre fundacionalismo y coherentismo en tanto teorías de la justificación y del conocimiento, así como sugerir la posibilidad de superar tal oposición en una teoría holista de la justificación. Quisiera mostrar cómo las versiones tradicionales del fundacionalismo y el coherentismo generan demasiados problemas para constituirse en adecuadas teorías de la justificación. Así, deseo explorar hasta qué punto una teoría holista puede superar esta dicotomía. Para ello me concentraré en la noción de creencias básicas. Sospecho que tanto las versiones tradicionales del fundacionalismo como del coherentismo son incapaces de contestar algunas importantes objeciones, a menos que tomen una posición en torno de la noción de "sistema de creencias" y acerca de la manera como atribuimos creencias a las personas.

Comenzaré el artículo presentando y discutiendo algunas objeciones principales contra el fundacionalismo y el coherentismo. Las objeciones contra el fundacionalismo se centrarán en la noción de creencia básica y justificación no-doxástica. Las objeciones contra el

coherentismo se centrarán en el regreso al infinito del requerimiento de ascenso de nivel epistémico. Intentaré mostrar que, en sus formas tradicionales, ambas posiciones constituyen inadecuadas teorías de la justificación. Finalmente, en la tercera parte del artículo discutiré el concepto de creencia y las maneras como atribuimos creencias a las personas. Esto preparará el terreno para discutir el tema de las creencias básicas bajo una luz diferente, marcada por la noción de interpretación. Al sostener que las creencias básicas emergen en una situación interpretativa holista y que, por tanto, son intersubjetivas, sugeriré cómo una teoría holista de la justificación podría superar la oposición entre fundacionalismo y coherentismo.

I

Cualquier teoría fundacionalista, independientemente de qué tan fuerte o débil sea, está comprometida con la tesis de que todo sistema de creencias contiene dos subsistemas diferentes de creencias. De un lado, un conjunto de creencias básicas que no se justifican en otras creencias sino en estados mentales no-doxásticos, tales como la experiencia sensorial, la introspección o la memoria. De otro lado, un conjunto de creencias no-básicas que están justificadas en una, alguna o muchas de las creencias básicas. El argumento clásico en favor de la existencia de creencias básicas afirma que, dado que tenemos conocimiento acerca del mundo y que las creencias que constituyen tal conocimiento no pueden ser justificadas al infinito, la justificación debe detenerse en algún punto. Aquellas creencias que justifican a otras creencias sin estar ellas mismas justificadas por creencias serían, por tanto, consideradas básicas. Serían, por así decirlo, una suerte de motor inmóvil. Para el fundacionalismo tradicional, la existencia de creencias básicas es de extrema importancia porque éstas detienen el regreso al infinito de la justificación. Son "regress terminators", es decir, son la justificación final para cualquier otra creencia y, por tanto, conectan y anclan nuestro sistema de creencias con la realidad. Al hacerlo, permiten que el conocimiento objetivo del mundo sea posible. Resultará claro, entonces, que cuestionar la existencia de las creencias básicas es cuestionar el fundacionalismo en sí mismo. Algunos fundacionalistas no piensan que haya

creencias que califiquen como básicas y, por tanto, ellos concluyen en una posición escéptica, pero en este texto me concentraré en el fundacionalismo no escéptico.

Es usual en la discusión epistemológica considerar que las creencias básicas tienen tres propiedades principales:

(i) *Son no-inferenciales*, es decir, no se infieren de ninguna otra creencia. Por el contrario, las otras creencias se infieren de éstas.

(ii) *Están justificadas*, es decir, tenemos suficientes razones para considerarlas verdaderas. Ninguna creencia no justificada podría ser básica, pues no sería capaz de justificar otras creencias. Así, las creencias básicas transmiten justificación a las creencias no-básicas.

(iii) *Están no-doxásticamente justificadas*. Ya que se encuentran justificadas pero no reciben su justificación de otras creencias, deben recibir su justificación de una fuente no-doxástica. Una fuente no-doxástica es cualquier fuente que no sea ella misma una creencia. El candidato natural para ser una fuente no-doxástica es la experiencia, tanto interna (la introspección) como externa (la experiencia sensorial). La memoria también puede ser una fuente no-doxástica de justificación¹.

Voy a comentar ahora estas tres propiedades. Hay un primer problema en la tesis de que puede haber creencias no-inferenciales. Si las creencias de un sistema están interrelacionadas con otras creencias, como si constituyeran un tejido orgánico o una densa red neuronal, cada creencia justifica y es justificada por muchas otras creencias. Así, es difícil imaginar que alguien pudiera tener una creencia desconectada de un sistema de creencias que le dé contenido y haga significativa a la oración que la describe. Supon-

¹ El fundacionalismo clásico tiene como representantes paradigmáticos a los empiristas en sus diversas formas: tanto el empirismo británico como los empiristas lógicos más recientes, como por ejemplo Alfred Ayer en *The Foundations of Empirical Knowledge*, Londres: Macmillan, 1969. También es posible sostener que algunas formas de racionalismo, como el de Descartes por ejemplo, son fundacionalistas. En este artículo me concentro en las versiones recientes de fundacionalismo. Por ejemplo, Audi, Robert, *Belief, Justification and Knowledge*, Belmont, CA: Wadsworth, 1988; también del mismo autor, "Contemporary Foundationalism" y "Fallibilist Foundationalism and Holistic Coherentism", y de Richard Fumerton, "A Critique of Coherentism", todo ello en: Pojman, Louis (ed.), *The Theory of Knowledge*, Belmont, CA: Wadsworth, 1993. Cf. también Alston, William, "Two Types of Foundationalism", en: *The Journal of Philosophy*, 85 (1976), pp. 165-185.

gamos, por ejemplo, que una de mis creencias es que "Platón escribió el diálogo *Eutidemo*". Para que yo pueda tener esa creencia debo tener también muchas otras creencias interrelacionadas que den contenido a la creencia y significado a la oración. Debo tener, por ejemplo, creencias acerca de los significados y referentes de los nombres "Platón" y "Eutidemo", acerca de los sentidos en que están siendo usados y acerca de las condiciones de verdad de la oración. Si creyera que la palabra "Platón" refiere a un compositor italiano y que "Eutidemo" es el nombre de una ópera, tendría una creencia muy distinta de la que ahora tengo en mente, aunque ambas creencias sean expresadas por la misma oración. Esto ocurriría precisamente por las interrelaciones que ambas creencias tendrían con los respectivos sistemas de creencias a los que pertenecen. Este ejemplo sugiere que lo que da contenido a una creencia es el conjunto de interrelaciones que guarda con las otras creencias en el sistema al que pertenece, y que las creencias no tienen contenido en sí mismas independientemente del sistema al que pertenecen. De aquí se sigue que no pueden existir creencias aisladas, pues carecerían de todo contenido. Como las relaciones entre creencias son relaciones de implicación, inclusión, exclusión, etc., también se sigue que no pueden existir creencias no-inferenciales². Entonces, un primer punto que quisiera establecer es que no es posible tener creencias aisladas, es decir, creencias que no estén conectadas mediante relaciones de justificación con otras creencias. Lo que sí es posible, y además frecuente, es que tengamos subsistemas de creencias que sean inconsistentes entre sí, a esto se denomina división de la mente o simplemente irracionalidad. También es posible tener un sistema mayormente consistente y un subsistema que sea internamente consistente pero inconsistente con el sistema mayor. Lo que no es posible es tener un sistema mayormente consistente y una creencia aislada inconsistente con el sistema mayor. Hasta aquí mi tesis es doble. En primer lugar, sostengo que la justificación no puede proceder de creencias aisladas sino de las interrelaciones de la totalidad de la red de creencias. En segundo lugar, afirmo que no puede haber creencias no inferenciales, que

² También existen relaciones causales entre creencias, pero ése no es un tema relevante para esta argumentación.

es la primera característica tradicionalmente atribuida a las creencias básicas.

El fundacionalista toma una posición lineal acerca de la justificación, que la entiende como una cadena consecutiva en la que cada pieza sostiene a la siguiente. Para el coherentista, la justificación puede ser lineal o no, eso dependerá de la versión de coherentismo que decida adoptar. La versión más simple de coherentismo sostendrá que una creencia está justificada en otra creencia, hasta que los dos extremos de la cadena se cierren en un círculo. Según la forma de holismo que deseo defender, la justificación es siempre no lineal, pues toda creencia se sostiene en un conjunto de creencias relevantes en un sector particular del sistema de creencias, con lo cual una creencia no está justificada linealmente por otra creencia sino por un sistema de creencias interconectadas. De igual manera, cada creencia del sistema de creencias en cuestión está justificada por otro sistema de creencias relevantes, de tal suerte que todas las creencias del sistema están interconectadas tanto semántica como epistemológicamente.

El fundacionalista podría admitir que para que una creencia sea inteligible tiene que estar interconectada con muchas otras que le proveen de significado (ésta sería una versión del holismo semántico), pero podría sostener que no deberíamos confundir significado con justificación. Él admitiría que una creencia necesita de otras para ser significativa, pero rechazaría que necesariamente requiera de otras para estar justificada, porque podría estar justificada de manera no-doxástica. Yo sugeriría que no es posible separar significado de justificación, en tanto no es posible separar nuestras creencias acerca del mundo de nuestras creencias acerca de los significados de nuestras expresiones, siguiendo el principio quineano de la inseparabilidad entre significado y creencia. El fundacionalista podría responder que esto sería correcto para el caso de las creencias no-básicas pero no para las básicas. En la discusión que viene a continuación sostendré que la inseparabilidad entre significado y justificación vale para cualquier tipo de creencias.

La segunda supuesta característica de las creencias básicas afirma que éstas están justificadas. Esto parece correcto. Toda creencia, y no sólo las básicas, debe estar justificada en otras creencias; de

otra manera, no la creeríamos. Es decir, toda creencia debe estar justificada en un subsistema de creencias para que el agente pueda considerarla inteligible y verdadera, es decir, para que sea una creencia de él o de ella. Sería imposible tener una creencia no justificada, es decir, una creencia aislada o inconsistente con el resto del sistema de creencias, pues desde el primer momento sería considerada ininteligible o falsa, es decir, sería considerada inadecuada para pertenecer al sistema.

La tercera característica afirma que las creencias básicas están no-doxásticamente justificadas. Ahora discutiré hasta qué punto la noción de justificación no-doxástica tiene algún sentido. *Sostendré que lo único que puede justificar lógicamente una creencia es un conjunto de creencias.* Un estado mental no-doxástico puede ser la causa de la formación de ciertas creencias, pero jamás las justificará. Veamos con un ejemplo cómo funcionaría la justificación no-doxástica para el fundacionalista. Supongamos que estoy conduciendo por una calle y entonces veo una luz roja. El fundacionalista diría que el hecho de que yo vea una luz roja, es decir, mi visión de la luz roja, sería una fuente no-doxástica de justificación para (así como una causa de) la creencia "tengo la sensación de rojo". Así, mi creencia de que "hay una luz roja frente a mí" estaría justificada en la creencia de que "tengo la sensación de rojo", y esta creencia estaría no-doxásticamente justificada en la experiencia sensorial de la luz roja. Aquí podríamos distinguir, siguiendo a Bonjour³, dos tipos diferentes de fundacionalismo: fuerte y débil. La versión fuerte sostendría que una creencia básica como "tengo la sensación de rojo", está no-doxásticamente justificada en la experiencia sensorial de la luz roja y no requiere de ninguna otra justificación que provenga de su coherencia con otras creencias. La versión débil sostendría que las creencias básicas tienen un grado relativamente bajo de garantía, a menos que también sean coherentes con las otras creencias del sistema. Así, el fundacionalista débil diría que la experiencia sensorial de la luz roja más mi sistema de creencias previo serían la justificación de mi

³ Bonjour, Laurence, "A Critique of Foundationalism", en: *American Philosophical Quarterly*, 15 (1978); y "Holistic Coherentism", en: *Philosophical Studies*, 30 (1976); *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

creencia "tengo la sensación de rojo". Parecería entonces que el fundacionalismo débil está en mejores condiciones que la versión fuerte, pero también presenta algunos problemas. La experiencia de la luz roja causa la creencia "tengo la sensación de rojo" que a su vez justifica la creencia "hay una luz roja frente a mí". Ahora bien, aunque en principio la sensación y la creencia son estados mentales diferentes, la mera existencia de la creencia implica la existencia de la sensación⁴. Yo no podría creer que "tengo la sensación de rojo" si no tuviera la sensación de rojo, en el mismo sentido en que yo no podría creer que "me duele el brazo derecho" sin que en efecto tuviera un dolor en el brazo derecho, ya que la existencia del dolor como de cualquier otra sensación es meramente fenomenológica. Por supuesto podría tener la sensación de rojo sin que haya ningún objeto rojo frente a mí (por ejemplo, si un neurocirujano implantara la sensación en mi cerebro), pero no podría creer que tengo la sensación si no la tengo. También podría tener un dolor sin que haya ninguna razón física para que lo tenga, pero aun un dolor fantasma o uno de raíz psicológica es un verdadero dolor. Así pues, hay una gran brecha entre, de un lado, la creencia "tengo la sensación de rojo", y la sensación misma de rojo y, de otro lado, la creencia "hay una luz roja frente a mí". Puedo tener la creencia "tengo la sensación de rojo", pero esta creencia, *aislada*, jamás justificaría una creencia acerca del mundo externo. Lo que esta argumentación demostraría es que las creencias básicas, aisladas, es decir, sin la contribución del resto de nuestro sistema de creencias, no pueden servir de justificación para nuestras creencias acerca del mundo. Esto implicaría el irremediable colapso del fundacionalismo en su versión fuerte que, precisamente, intenta justificar todas nuestras creencias en las creencias básicas.

Tal vez debiéramos distinguir cuatro elementos en la experiencia del mundo: (i) la fuente física de la sensación (la luz roja en sí misma, el neurocirujano que implanta la sensación, etc.); (ii) la sensación (los eventos físicos dentro de mi cerebro, un particular ordena-

⁴ Éste es un tema que genera controversia desde los tiempos de los empiristas británicos y tiene muchos aspectos, voy a concentrarme ahora únicamente en el punto relevante para mi argumentación.

miento neuronal que constituye la vivencia fenomenológica y subjetiva de rojo); (iii) la creencia acerca de la sensación (la creencia de que "tengo la sensación de rojo"; lo que los fundacionalistas llamarían una creencia básica), y (iv) la creencia acerca del mundo externo (la creencia de que "hay una luz roja frente a mí"). (i) y (ii) son eventos físicos espacio-temporales no-doxásticos, (iii) y (iv) son creencias.

Es importante distinguir entre (iii) y (iv), porque (iii) es una creencia de introspección y goza de la autoridad de la primera persona, mientras que (iv) es una creencia acerca del mundo externo y está sujeta a error. Ésta, sin embargo, no es una reformulación de la distinción cartesiana entre conocimiento mediato y conocimiento inmediato. La distinción entre creencias de introspección (lo subjetivo) y creencias acerca del mundo externo (lo objetivo) es una distinción de grado. Pero en ese espectro hay puntos claramente reconocibles como diferentes, y el fundacionalista no puede deducir válidamente creencias acerca del mundo externo a partir de creencias de introspección. *A menos que* admita que el ámbito de lo subjetivo está ya contaminado por elementos de lo objetivo, es decir, que nuestras creencias de introspección involucran ya creencias acerca del mundo externo. Así, parece que el fundacionalista está inscrito dentro del paradigma cartesiano de la subjetividad, lo que le hace distinguir radicalmente entre el ámbito de lo subjetivo y el ámbito de lo objetivo, y además le hace pretender fundamentar lo objetivo (las creencias acerca del mundo externo) en lo subjetivo (las creencias de introspección). Es patente que éste es el proyecto moderno de los empiristas y de Descartes. También me parece claro que es un proyecto condenado al fracaso, de lo cual adecuadamente dieron cuenta Heidegger, Wittgenstein y Davidson, entre otros. En este trabajo no puedo concentrarme en mostrar cómo estos autores superaron el paradigma cartesiano de la subjetividad, superando también el fundacionalismo; mi interés es más bien sugerir una salida que supere la dicotomía entre fundacionalismo y coherentismo. Una de mis estrategias es mostrar cómo en el ámbito de lo subjetivo las creencias de introspección se encuentran ya contaminadas y además causadas por el ámbito de lo objetivo (las creencias acerca del mundo externo). Otra manera de poner las cosas es mostrar que el sujeto está originalmente volcado sobre la realidad externa, siendo así que se constituye la subjetivi-

dad como una consecuencia inevitable de nuestra interacción con el mundo. Es decir, tanto la constitución de la subjetividad como de nuestras creencias acerca de lo objetivo se desarrollan a partir de las relaciones intersubjetivas. Esta tesis está asociada al externalismo, la idea de que las causas de nuestras creencias son los objetos mismos de ellas, es decir, sus contenidos, pero esto lo abordaremos más adelante. Retornemos por el momento a la discusión sobre los cuatro elementos que hemos distinguido en la experiencia.

La fuente física de la sensación, (i), es la causa de (ii), y éste es prácticamente indistinguible de (iii); de tal suerte que si ocurre (iii), deber ocurrir (ii) y viceversa: yo no podría tener una sensación que no crea que tengo, yo no podría creer que tengo una sensación que no tenga. Es decir, la distinción entre (ii) y (iii) es nominal y no real. Además, si ocurre (ii), debe ocurrir (i). (ii) debe tener una causa, aunque la causa verdadera bien podría ser diferente de la que yo asumí como verdadera. Finalmente, (ii) y (iii) causan (iv), aunque (iv) no está lógicamente justificada en (ii), sino en el sistema de creencias en su totalidad (o en un subsistema dentro de él), que obviamente incluye a (iii). Ahora bien, las creencias acerca de sensaciones (iii) son creencias acerca de estados internos, mientras que las creencias acerca del mundo (iv) son creencias acerca de objetos independientes de la mente. Lo que estoy sosteniendo es que (ii) causa (iii) y (iv), aunque (ii) nunca justifica lógicamente (iii) ni (iv). Sin embargo, (ii) es normalmente la causa de la mayor parte de nuestras creencias. Pero (ii) y (iii) no están lógicamente sino causalmente vinculadas.

No hay nada que yo pueda inferir desde la mera sensación de rojo, pues una sensación no es portadora de verdad y, por tanto, de ella no se puede deducir nada. Más aún, no hay nada que yo pueda inferir acerca del mundo desde la creencia "tengo la sensación de rojo", *de manera aislada*. El problema, entonces, es cómo salvar la brecha entre "tengo la sensación de rojo" y "hay una luz roja frente a mí", es decir, entre la vivencia subjetiva y una afirmación acerca del mundo externo. El fundacionalista débil diría que lo hacemos tomando en consideración muchas otras creencias no-básicas, como por ejemplo que "en condiciones normales mis sentidos son confiables", que "no es inusual encontrar luces rojas en las calles", etc. Pero parecería entonces que la noción de creencia básica se hace superflua,

pues lo que aquí tenemos es la experiencia de un objeto (la luz roja) que ha causado una creencia que, asociada a otras creencias, justifica la creencia "hay una luz roja frente a mí". Es claro que el fundacionalismo débil está muy cerca de ser simplemente coherentismo, lo único que evita que llegue a serlo es su insistencia en la existencia de creencias básicas, pero es discutible si en el fundacionalismo débil las creencias básicas juegan algún papel importante o son simplemente como un engranaje que gira sin hacer girar a nada con él.

Otra razón para sostener que no puede haber justificación no-doxástica es que una misma fuente no-doxástica puede ser causa de creencias contradictorias en diferentes individuos, si los individuos tienen distintos sistemas de creencias previos. Instancias de la misma sensación causarán creencias distintas y contradictorias acerca del mundo y, por supuesto, desde un tercer punto de vista, la sensación en sí misma no justifica ninguna. El fundacionalista podría replicar que estoy confundiendo el hecho de que una creencia tenga la propiedad de estar justificada, con la acción según la cual una persona justifica su creencia. Él diría que lo primero es un hecho objetivo (la creencia se halla justificada o no), mientras que lo segundo es un fenómeno psicológico (la persona cree que su creencia está justificada o no). Esta objeción, sin embargo, asume que la justificación o no de una creencia es un hecho objetivo, y eso es precisamente lo que está en cuestión. Sostengo que una creencia sólo puede estar justificada al interior de un sistema de creencias que no sólo la hace significativa sino también proporciona los criterios de su justificación.

Utilizaré un ejemplo. En las *Investigaciones filosóficas*, dice Wittgenstein: "si un león pudiera hablar no lo podríamos entender"⁵. Wittgenstein elabora un argumento holista en torno del significado. Quiere decir que para entender las palabras del león tendríamos que ser capaces de atribuirle un complejo sistema de actitudes proposicionales, deseos y propósitos, así como acciones intencionales, es decir, tendríamos que conocer un aspecto de su forma de vida. Como esto es imposible en el caso del león, no sabríamos como interpretar sus palabras. Voy a alterar ligeramente el ejemplo con la finalidad de mos-

⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, México: UNAM, 1988, XI, p. 511.

trar que, así como el significado, la justificación también es holista. Supongamos que estamos en un seminario sobre epistemología cuando aparece un león que entra, se sienta y comienza a hablar brillantemente sobre filosofía. El fundacionalista fuerte diría que mi experiencia sensorial forma y justifica la creencia básica "veo y oigo un león que habla", la cual a su vez justificará la creencia "hay un león que habla frente a mí". El fundacionalista débil diría que la sensación en sí misma sería poca garantía para formar una creencia acerca del león, a menos que venga asociada a otras creencias acerca de los leones y sus facultades parlantes. Ambas posiciones me parecen equivocadas. Mi visión del mundo incluye las creencias de que los leones no hablan y menos aún de filosofía, de suerte que si tuviera que escoger entre mi sensación y mis creencias previas ciertamente preferiría mis creencias previas. Probablemente propondría ciertas hipótesis para conciliar mis creencias previas con mi sensación, pero me resistiré hasta el final a aceptar que mi sensación representa un hecho del mundo externo, porque aceptar que hay leones parlantes implicaría una severa crisis de mi cosmovisión. Ciertamente, preferiría mantener la consistencia de mi sistema de creencias aun a costo de rechazar una experiencia sensorial individual. Hay un principio de parsimonia que gobierna los sistemas de creencias, tal que los individuos tienen la tendencia a mantener su consistencia por sobre cualquier cosa, pues la consistencia del sistema de creencias de uno es su propia identidad, es lo que uno es⁶. Pero, por supuesto, la preservación de la consistencia tiene sus límites. Si comenzáramos a ver leones parlantes por todas partes, no habría más remedio que admitir que la mayor parte de nuestras creencias a este respecto deben ser revisadas. Para ponerlo en términos de Keith Lehrer, acepto una nueva creencia en mi sistema si esta nueva creencia vence (*if it beats*) a todas sus competidoras⁷. Que una creencia venza a sus competidoras significa que es considerada más razonable *por las creencias previas* que las otras creencias alternativas. Una creencia es

⁶ No necesito recordar aquí que un sistema de creencias está siempre enriquecido por sentimientos, emociones, valores y otros estados mentales no-epistémicos, pero tratándose de un tema claramente epistemológico me he concentrado en los estados mentales epistémicos.

⁷ Lehrer, Keith, *Theory of Knowledge*, Boulder, Colorado: Westview, 1990; y "Coherence

considerada más razonable que otra por un sistema de creencias si es más coherente con él, y eso ocurrirá hasta que aparezca una mejor candidata.

Para poder tener una creencia cualquiera se requiere una fuente que cause aunque no justifique la creencia, y un contexto de creencias previas que sea mayoritariamente consistente con la nueva creencia y entonces la justifique. Usualmente, la causa será el mundo físico, pero su justificación será el sistema de creencias previo. Por eso la tesis que vengo sosteniendo es que lo único que puede justificar una creencia es otras creencias, no la experiencia ni los objetos del mundo. Aunque la mayor parte de nuestras creencias son causadas de manera inmediata por la experiencia, son, como lo pone Bonjour, "cognitivamente espontáneas". Pero la experiencia no es la única causa inmediata. Nuestras propias creencias pueden ser causa de nuevas creencias como, por ejemplo, cuando me doy cuenta de que algunas de mis creencias implican lógicamente otras creencias de las que no era consciente, o que simplemente creía falsas.

Mencionaré un último argumento contra el fundacionalismo antes de pasar a examinar el coherentismo. Este argumento es normalmente conocido como el "requisito de ascenso epistémico" (*epistemic ascent requirement*). El fundacionalista débil sostiene que un trozo de experiencia sensorial, al cual llamaremos *e*, más el sistema de creencias previas *B* justifica la nueva creencia *b*. El inconveniente es que previamente yo tengo que creer que la experiencia *e* es correcta, y mi creencia en que la experiencia *e* es correcta obviamente no puede estar justificada por *e*. La creencia en que *e* es correcta está justificada por *B*, sobre la base de la consistencia entre la recién llegada *b* y las creencias previas que constituyen *B*. Así, yo formo la creencia de que el trozo de experiencia *e* es correcto si, y sólo si, *e* es mayormente consistente con *B*. Pero si *e* resulta inconsistente con *B*, entonces *e* será considerada una experiencia incorrecta y *b* una creencia falsa. Eso debería ser suficiente para demostrar que la experiencia en sí misma no puede justificar una creencia, ni siquiera

ra la experiencia más *B*. Lo que justifica la experiencia es la creencia de que la experiencia que acabo de tener es correcta más *B*. Keith Lehrer sostiene este requisito afirmando que no basta justificar una creencia en la experiencia o en la memoria, siendo necesario que uno crea que tales fuentes son confiables. Análogamente, Laurence Bonjour sostiene que una proposición *p* es coherente con mi sistema de creencias si, y sólo si, yo tengo razones para considerar que *p* es verdadera⁸. Este argumento parece proceder de Wilfrid Sellars: "La justificación de una creencia observacional depende del conocimiento general de que las creencias de ese tipo específico son indicadores nomológicamente fiables de la presencia real del género de situaciones fácticas cuya existencia aseveran"⁹. Por tanto, debo asumir que mi sistema sensorial y mi memoria son confiables si quiero justificar una creencia en la experiencia. Ya que tal supuesto no es acerca del objeto de la experiencia sino acerca de los criterios, con los cuales reconozco y evalúo la experiencia, el supuesto pertenece a un meta-nivel, con lo cual el ascenso epistémico requiere de la formación de una creencia acerca de otra creencia. Confío en que todos estos argumentos basten para mostrar la insuficiencia del fundacionalismo, tanto en su versión débil como fuerte.

II

Quisiera mencionar ahora tres objeciones al coherentismo que en su versión tradicional éste no puede resolver, a menos que le añadamos algunos elementos. Lo que tenemos que añadirle es una doctrina acerca de cómo atribuimos creencias a las personas, es decir, una teoría de la interpretación. Si hacemos tal cosa estaremos en camino de ofrecer una teoría holista de la justificación. Mencionaré rápidamente las tres objeciones y luego pasaré a esbozar la doctrina acerca

⁸ Bonjour, Laurence, *The Structure of Empirical Knowledge*, o.c.; "Reply to Steup", en: *Philosophical Studies*, 55 (1989), pp. 57-63; "Replies and Clarification", en: Bender, John, o.c.; y "A Rationalist Manifesto", en: *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 18, pp. 53-88.

⁹ Sellars, Wilfrid, "Empiricism and the Philosophy of Mind", en: *Science, Perception and Reality*, Londres: Routledge, 1963.

de la creencia que debiéramos añadir al coherentismo para que esté en condiciones de resolver satisfactoriamente las objeciones.

(i) *El ascenso epistémico y la objeción del regreso al infinito.* Ha sido sostenido que el ascenso epistémico conduce a un regreso al infinito. Esto sería así porque, si para aceptar como verdadera una creencia que ha sido causada por la experiencia necesito tener una metacreencia afirmando que mi sistema sensorial es confiable, aparentemente requiero tener una meta-metacreencia que sostenga que mi creencia que afirma que mi sistema sensorial es confiable, es confiable. Por ejemplo: una luz roja ha causado en mi sistema la creencia *b*: "tengo la sensación de rojo". Aceptaré esa creencia si, y sólo si, también tengo la metacreencia *b1* "una creencia causada por mi experiencia sensorial es normalmente confiable". Además, aceptaré *b1* si, y sólo si, tengo la creencia *b2* "la creencia de que una creencia causada por mi experiencia sensorial es normalmente confiable, es normalmente confiable". Y así *ad infinitum*. Así pues, parece que para poder tener una creencia cualquiera se requiere tener un número infinito de creencias previas, lo cual es obviamente imposible¹⁰.

(ii) *La coherencia no implica justificación.* Hasta aquí mi conclusión ha sido que un estado mental no-doxástico no puede justificar lógicamente nada. Esto es así porque lo único que puede justificar una creencia es algo que esté previamente justificado. Un estado mental no-doxástico no está justificado, luego no puede transmitir justificación. El fundacionalista nos está pidiendo que aceptemos que algo no justificado puede justificar, y eso es inaceptable. Pero pareciera que el coherentista asume algo semejante. El coherentista sostiene que una creencia está justificada si, y sólo si, es coherente con un sistema máximamente consistente de creencias. Pero la coherencia del sistema de creencias no está en sí misma justificada, por lo cual parece que la coherencia de un sistema de creencias tampoco puede proporcionar justificación. Así, la tesis de que lo único que puede justificar una creencia es algo previamente justificado elimina tanto a la justificación no-doxástica (es decir, al fundacionalismo) como al coherentismo.

¹⁰ Esta objeción es discutida por Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, o.c.

(iii) *La objeción del aislamiento*. Esta objeción sostiene que el coherentismo aísla los sistemas de creencias unos de otros, así como del mundo. El coherentismo afirma que sólo se puede justificar una creencia con otras creencias, luego en principio el sistema de creencias podría estar desconectado del mundo, pudiendo ser la realidad totalmente diferente de lo que el sistema concibe que ésta es. En otras palabras, podría haber un sistema que sea consistente pero falso. Si esta objeción es correcta, el coherentismo implicaría la posibilidad del escepticismo global. Esta objeción ya fue mencionada por Bertrand Russell contra las formas tempranas de coherentismo de su tiempo, y ha sido recientemente discutida por John Pollock¹¹ y Ernest Sosa¹². Veamos ahora qué es lo que habría que añadir al coherentismo para librarlo de estas tres acusaciones y convertirlo en una adecuada alternativa al fundacionalismo.

III

Es frecuente asumir en las discusiones epistemológicas posiciones acerca de lo que significa que la gente tenga creencias, y así los debates rápidamente giran en torno de lo que significa que una creencia esté justificada. Pienso, sin embargo, que para abordar el problema de la justificación es importante aclarar el estatuto epistemológico y ontológico de la creencia. Aunque estas cuestiones pertenecen propiamente a la filosofía de la mente más que a la epistemología, sospecho que son relevantes si queremos proporcionar una visión completa de la naturaleza de la justificación y si queremos discutir la noción de creencia básica. Voy a desarrollar rápidamente una versión de la teoría de los dos aspectos para aclarar el estatuto de la creencia y luego la aplicaré al tema central que nos ocupa.

En nuestras descripciones de los seres humanos podemos utilizar por lo menos dos diferentes lenguajes o conjuntos de instrumentos conceptuales para explicar su comportamiento. De un lado, podemos

¹¹ Pollock, John, *Contemporary Theories of Knowledge*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1986.

¹² Sosa, Ernest, *Knowledge in Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

describir a una persona únicamente como un conjunto de eventos naturales, es decir, como un conjunto de procesos físicos, neurológicos y químicos. Al utilizar la descripción física no hay lugar para hablar de creencias u otros estados mentales, porque estos conceptos intencionales no refieren a nada físico. Al emplear la descripción física sólo cabe hablar de objetos espacio temporales como neuronas, neurotransmisores y conceptos afines. Pero, de otro lado, también podemos describir a una persona como un agente de acciones. Al hacer uso de esta descripción, que es intencional, podemos hablar de creencias, deseos, propósitos y otras actitudes proposicionales¹³.

Hay una cierta correlación entre los conceptos usados en el lenguaje físico y los usados en el lenguaje intencional, pero no es una correlación estricta. Es decir, no hay una identidad tipo-tipo entre los procesos físicos y las creencias, sino más bien una identidad caso-caso¹⁴. Así, si Susana tiene la creencia de que "Colón descubrió América", hay ciertamente un proceso físico caso (algún ordenamiento neuronal) relacionado con su creencia. Pero no sería correcto decir que si Rocío también cree que "Colón descubrió América" tiene exactamente el mismo ordenamiento neuronal. Las creencias no son objetos físicos que puedan ser observados de una manera objetiva, en el mismo sentido en que puede observarse con cierta objetividad, por lo menos en principio, un ordenamiento neuronal; y esto es así porque las creencias son *atribuidas* a las personas y no *encontradas* en ellas. Usamos el concepto de "creencia" cuando queremos explicar cosas

¹³ La posición según la cual la atribución de creencias funciona como un discurso paralelo al discurso físico ha sido denominada "the two viewpoints approach". Versiones de esta posición son, por ejemplo, las de Peter Strawson, *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, Nueva York: Columbia University Press, 1985; de Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980, y de Daniel Dennett, "Mechanism and Responsibility", en: *Brainstorms*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993; también en *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987, y en "The Interpretation of Texts, People and Other Artifacts", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990), pp. 177-194. En "La doctrina de los dos puntos de vista", en: Eduardo Hopkins (ed.), *Homenaje a Luis Jaime Cisneros*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (en prensa), he desarrollado extensamente los detalles de esta posición, así como sus deficiencias. Remito al lector a ese artículo para una defensa de ella; en este texto me limitaré a aplicarla al problema epistemológico de la justificación.

¹⁴ Estoy aludiendo, naturalmente, a la distinción propuesta por Peirce entre "type" y "token".

que el concepto de "neurona" no puede explicar, cosas tales como agencia, intencionalidad, libre albedrío, responsabilidad, etc. De igual manera, usamos el concepto de "neurona" si queremos explicar el comportamiento físico no intencional. Entonces, una creencia es una propiedad que atribuimos a un agente cuando queremos explicar su comportamiento intencional. Atribuimos creencias a las personas con la finalidad de hacer inteligible su comportamiento general, y hacemos esto en un contexto interpretativo en que relacionamos sus acciones, sus creencias, sus propósitos y los objetos del mundo. Atribuimos creencias a las personas para explicar sus acciones de una manera causal, y es por eso que podemos decir cosas como "él actuó de esta o aquella manera *porque* creía que tal o cual cosa era el caso". Podemos decir, entonces, que una creencia es una disposición para actuar o una disposición para aceptar otras disposiciones para actuar. Esta definición de creencia, que pertenece parcialmente a Charles Sanders Peirce, nos permite atar creencias y acciones, pues nos permite decir que un sistema de creencias es un sistema de disposiciones para actuar o, como diría Wittgenstein, una forma de vida.

Mientras que hay hechos con mínima indeterminación acerca de cuáles son los procesos físicos en el organismo de una persona, la indeterminación acerca de cuáles son sus creencias es mucho mayor. Esto es, mientras que en principio la comunidad de especialistas podría coincidir acerca de qué hechos son el caso en el comportamiento físico de Susana, dos intérpretes distintos podrían en principio atribuirle distintos sistemas de creencias, teniendo (o pudiendo tener) un acuerdo básico pero permitiendo un cierto nivel de indeterminación. Esto requiere de cierto esclarecimiento. Se podría objetar que la distinción, aquí aparentemente presupuesta, entre hechos físicos objetivos y eventos intencionales atribuidos es insostenible y esconde un dualismo que, en el mejor de los casos, presupone un realismo metafísico respecto de la realidad natural y una posición antirrealista respecto de los estados mentales. Quisiera salir al paso de estas posibles objeciones. En primer lugar, desde una posición holista, la distinción entre hechos físicos y eventos intencionales es sólo una distinción de grado. Esto significa que no hay una diferencia ontológica entre la realidad física y la realidad mental, sino una meramente metodológica. Pero el acuerdo que se puede alcanzar en la

descripción de la realidad física tiende a ser mayor comparado con el acuerdo alcanzable en la descripción de los estados mentales. La realidad descrita por los lenguajes físico e intencional es la misma, pero sus criterios explicativos son diferentes y ninguno de estos dos lenguajes es reducible al otro¹⁵. Así, no se está postulando ninguna forma de antirrealismo acerca de las creencias. Los estados mentales tienen tanta realidad como cualquier otra entidad del mundo, es simplemente que la indeterminación propia de la descripción intencional suele ser mayor que la indeterminación propia de la descripción física. A esto alguien podría objetar, sin embargo, que no hay ninguna razón para que no pueda alcanzarse un mayor acuerdo acerca de la descripción intencional. La respuesta a esta objeción sería que lo que impide lograr un máximo acuerdo en nuestras descripciones intencionales es la indeterminación del significado de los conceptos intencionales, indeterminación que también está presente en el caso de los conceptos físicos pero en mucha menor medida. ¿De qué dependería que un gran nivel de acuerdo sea, en el primer caso, posible mientras que en el segundo no? Que en el primer caso están involucrados en mínima forma nuestras valoraciones y presupuestos morales, mientras que en el segundo caso es prácticamente imposible distinguir entre la descripción y la valoración que hacemos de lo descrito. Además, los conceptos físicos suelen ser definidos estipulativamente, con lo cual la indeterminación de significado se reduce notablemente, mientras que es el uso cotidiano el que fija el significado de los conceptos que pertenecen a la descripción intencional. La indeterminación del significado de los conceptos intencionales sólo podría reducirse en el caso de comunidades que compartan un gran número de presupuestos acerca del objeto descrito.

Los puntos a tener en cuenta son que (i) cualquier interpretación que uno haga en la construcción de un sistema de creencias atribuido a un individuo tiene que ser básicamente consistente, y (ii) cualquier creencia atribuida a un agente debe ser parte de un sistema de creencias que se le atribuyan en bloque. Esto está asociado a la

¹⁵ Esta posición genera múltiples preguntas y problemas como, por ejemplo, si hay una tercera metadescripción desde la cual se elabora esta reflexión. En esta contribución no abordaré ese tema y nuevamente remito al lector al texto citado en la nota 13.

tesis holista, ya presentada, de que no es posible atribuir creencias aisladas e inconsistentes con el resto del sistema de creencias. Al interpretar a un agente le atribuimos un sistema de creencias que tiene la forma de una esfera, en la cual las creencias más básicas del agente (*i.e.* las creencias más básicas que se le atribuyan desde cierta interpretación) estarán en el centro de la esfera, estando las menos básicas en la periferia. Lo único que distinguiría entre las creencias básicas y las no-básicas es que las primeras están implicadas por las segundas. Sin embargo, es evidente que no es necesario que exista el mismo conjunto de creencias básicas compartido por todos los agentes interpretables. Pero aunque no haya creencias básicas *per se*, en el sentido fundacionalista, hay algunas creencias que todo intérprete consistente en condiciones normales atribuiría a todo agente consistente. Entonces, hay algunas creencias básicas y compartidas, aunque sean atribuidas. Ésta será la intuición principal en nuestra búsqueda de una salida para la dicotomía entre coherentismo y fundacionalismo. Concentrémonos entonces nuevamente en la noción de creencia básica.

La intuición que quisiera sugerir es que podemos aceptar operativamente la existencia de creencias básicas, siempre que tales creencias no estén justificadas en la experiencia ni en ninguna otra fuente de justificación no-doxástica. Así, ellas emergen de un contexto interpretativo, es decir, la circunstancia en que un intérprete desea hacer inteligible el comportamiento de un agente, para lo cual le atribuye actitudes proposicionales. Hay algunas creencias que ningún intérprete racional podría dejar de atribuir a un agente considerado también como racional. Estas creencias serían, por ejemplo, que existe un mundo físico objetivo que es independiente de la conciencia y la voluntad de las personas, que todo evento tiene una causa, que nuestros órganos sensoriales son normalmente confiables, los principios básicos de la lógica, etc. Tales creencias básicas, atribuidas por el intérprete al agente, son presupuestas en todo acto normal de interpretación y permiten justificar las otras creencias que el intérprete atribuye al agente. Son, por así decirlo, las creencias nucleares en un sistema de creencias, y es en ese sentido que podemos llamarlas básicas. Pero es claro que el intérprete adscribirá estas creencias al agente sólo porque éstas le resultan razonables al intérprete desde su propio

sistema de creencias. Así, este tipo de holismo incorpora necesariamente un contexto en el cual tenemos por lo menos dos sistemas de creencias en interacción, por lo menos uno de ellos interpretando al otro¹⁶. La coherencia entre creencias no emerge sólo de un sistema, sino de la interacción entre el sistema que interpreta y el interpretado. Las creencias en un sistema de creencias se encuentran justificadas por su pertenencia a una totalidad, no por otras creencias individuales básicas, de manera que el problema del regreso al infinito de la justificación no se produce. Intentaré contestar ahora a las tres objeciones planteadas en la sección II al discutir el coherentismo.

(i) *El ascenso epistémico y la objeción del regreso al infinito.* El intérprete atribuirá creencias al agente en tanto el intérprete las necesite con la finalidad de dar sentido al comportamiento del interpretado. Así, el intérprete atribuirá la creencia *b* "hay una luz roja frente a mí" si la situación lo requiere. El intérprete también podrá atribuir la creencia *b1* "en condiciones normales mi sistema sensorial es confiable", pero no tiene por qué atribuir más metacreencias si no hay necesidad de hacerlo para dar sentido al comportamiento del agente. La creencia *b* se justifica por *b1* pero también por el resto de creencias relevantes del individuo, mientras que la creencia *b1* se justifica en todas las otras creencias que el intérprete decida atribuir al agente. La cuestión no es cuáles son las creencias que el agente *realmente* tiene, sino cuáles son las creencias que el intérprete necesita describir al agente para hacer inteligible, *para el intérprete*, su comportamiento. Éste será el sistema de creencias del agente según un intérprete en particular, y este sistema de creencias no es infinito. Ya que por creencia estamos entendiendo una disposición para actuar o para aceptar otras disposiciones para actuar, tal como es interpretada por alguien, no se requiere que una persona que experimenta algo deba ser consciente de todos sus presupuestos para poder formar una creencia. Lo único requerido es que el agente se comporte como

¹⁶ La idea de que el concepto de creencia y las creencias mismas emergen únicamente en la interacción de dos sistemas de creencias ha sido desarrollada, además de Davidson, también por Gadamer, aunque ciertamente con otro vocabulario. Cf. Chisholm, Roderick, "Gadamer and Realism: Reaching an Understanding" y Hoy, David C., "Post-Cartesian Interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson", ambos en: Hahn, Lewis Edwin, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Ill.: Open Court, 1997.

si sus presupuestos fuesen verdaderos según los criterios del intérprete. Una tesis importante, que es parte de esta teoría holista de la justificación, es que no es posible tener una creencia sin tener previamente muchas otras. Podría objetarse que esto conduce a un regreso al infinito, ya que puede parecer obvio que en algún momento uno debe haber comenzado a tener creencias a partir de ninguna creencia. Yo recordaría nuevamente que las creencias son atribuidas en bloque, sin que haya una primera creencia sino un sistema inicial, que normalmente se va enriqueciendo y desarrollando. Wittgenstein lo pone de esta manera: "Cuando por primera vez comenzamos a *creer* algo, lo que creemos no es una proposición simple, es un sistema entero de proposiciones. (La luz ilumina gradualmente la totalidad.)"¹⁷. Pero además, los estados mentales (y particularmente las creencias) no emergen *ex nihilo*. Son la consecuencia natural de prácticas sociales tácitas, de hábitos de comportamiento y habilidades de las que no siempre somos conscientes. El niño muy pequeño está en el proceso de crear sus creencias a partir de la experiencia. Si se define la creencia como una disposición para actuar o para aceptar otras disposiciones para actuar (es decir, para aceptar otras creencias), la experiencia produce habilidades y comportamientos que, en las circunstancias correctas, se convertirán en creencias, es decir, podrán ser interpretadas como creencias. Me parece apropiado comparar este análisis acerca del origen de las creencias con las reflexiones de Heidegger acerca del lugar de la precomprensión en la formación de nuestras creencias explícitas. Las habilidades a las que he hecho mención no son sino actividades preconceptuales que dan origen a los conceptos. Wittgenstein también ha mostrado la importancia de las creencias tácitas o inconscientes para la formación de creencias conscientes. En el caso de Wittgenstein, se trata de un fondo de prácticas sociales tácitas que son condición de posibilidad de la constitución de creencias, John Searle llamó a este fondo un *background* de la intencionalidad¹⁸. Este *background* no requiere de ninguna justifica-

¹⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certidumbre*, traducción de María Victoria Suárez, Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, 1972, 141.

¹⁸ Cf. Searle, John, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984; también, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995; y *The Construction of Social Reality*, Nueva York: The Free Press, 1995.

ción, precisamente porque es condición de posibilidad de toda justificación y es el suelo último más allá de lo que no es posible justificar nada. No es, sin embargo, un fundamento en el sentido en que un fundacionalista clásico querría, pues este suelo último también se encuentra atado a las creencias explícitas del sistema. Wittgenstein dice: "He llegado al fondo de mis convicciones. Y casi podría decirse que estos cimientos son sostenidos por la casa entera"¹⁹. "En el fundamento de la creencia bien fundada yace la creencia que no está fundada"²⁰. "Es decir, las preguntas que planteamos y nuestras dudas dependen del hecho de que algunas proposiciones están exentas de duda, son como goznes sobre los cuales aquellas giran"²¹. Así pues, este *background* impide el regreso al infinito de la justificación.

(ii) *La coherencia no implica justificación.* El concepto mismo de justificación emerge de una situación en la que el intérprete desea dar sentido al comportamiento del agente, para lo cual busca relaciones causales entre las creencias y las acciones. Resultaría absurdo decir que un sistema de creencias en su totalidad está o no justificado, pues la justificación es una propiedad que pueden o no tener creencias individuales en relación a un sistema que sirve de marco de referencia. Una creencia está justificada o no para un determinado sistema, que es el sistema que el intérprete está atribuyendo al agente. Así, las creencias obtienen su justificación de una fuente doxástica: muchas otras creencias interconectadas, pero no tiene sentido decir que el sistema en su conjunto esté o no justificado. El sistema reposa sobre un fondo de prácticas sociales compartidas que están más allá de la justificación.

(iii) *La objeción del aislamiento.* Hay una conexión empírica causal entre el mundo y un sistema de creencias, tal que cualquier cambio en el mundo afecta al sistema de creencias. Dependiendo de qué tan radical sea el cambio en el mundo, ello obligará al sistema a redistribuir sus valores de verdad, reorganizar las relaciones entre creencias, abandonar viejas creencias o admitir nuevas. Así pues, si el mundo causa directamente la mayor parte de nuestras creencias,

¹⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certidumbre*, o.c., 248.

²⁰ *Ibid.*, 253.

²¹ *Ibid.*, 342.

es natural suponer que diferentes sistemas compartan un número masivamente grande de creencias, lo cual evitará la inconmensurabilidad entre sistemas alternativos.

Así pues, la teoría holista de la justificación que se ha sugerido constituye un intento por superar los principales obstáculos que tanto el fundacionalismo como el coherentismo generan en la elaboración de una teoría de la justificación. Si las intuiciones desarrolladas no son exitosas para lograr este propósito, por lo menos podrán iluminar las posiciones fundacionalistas y coherentistas de una manera que pueda, eventualmente y con mejores argumentos, ayudarnos a superarlas.