



TESIS DOCTORAL

**JUSTIFICACIÓN *A PRIORI* Y
CONOCIMIENTO BÁSICO: EL CASO DE
LA LÓGICA**

María Dolores García Arnaldos

DEPARTAMENTO DE LÓGICA Y FILOSOFÍA MORAL

PROGRAMA DE DOCTORADO EN LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

(REGULADO POR EL RD 1393/2007)

FACULTAD DE FILOSOFÍA

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2015



A mis padres Manuel y Antonia





Resumen:

El objeto de esta tesis es analizar la cuestión de la justificación del conocimiento lógico básico. Argumentaremos que la solución *inferencialista* a dicho problema de Boghossian no resulta del todo satisfactoria, mientras que una teoría alternativa de justificación *no-inferencial* a partir de la consideración de una noción de justificación más débil o 'habilitación' (*entitlement*), permite hablar de conocimiento básico evitando caer en una regresión al infinito. La noción de *garantía racional* dentro de un proyecto cognitivo de Wright, ofrece una solución viable tanto para el conocimiento básico en general, como para el caso particular de la lógica. Señalamos que el problema de si es posible hablar de conocimiento lógico básico está estrechamente relacionado con el de dilucidar qué es una inferencia, respecto a lo cual consideramos, siguiendo a Wright, que se trata de una acción mental básica. Desde un enfoque disposicional, mantenemos que cuando inferimos somos guiados por una regla y que el tipo de guía que se da en la regla es una guía intencional. En virtud de todo ello, sostenemos que es posible respaldar una teoría internista simple del conocimiento lógico básico, cuya justificación (*entitlement*) es no-inferencial.

Palabras clave: conocimiento lógico básico, justificación *a priori*, habilitación (*entitlement*), inferencia ciega, confianza racional

Abstract:

The purpose of this (Ph.D.) thesis is to analyse the justification problem of the basic logical knowledge. Boghossian's *inferentialist* solution to this problem is not fully satisfying, whereas an alternative *non-inferential* justification theory on the basis of considering a weaker notion of justification or *entitlement* allows us to speak about basic judgement, avoiding infinite regress. Wright's notion of *rational warrant* of a cognitive project offers a viable solution for basic knowledge in general and in particular for logical knowledge. Regarding the issue of what an inference is, we consider it as a basic mental action. From a dispositional approach, we maintain that when we infer we are guided by a rule. The type of guidance in that rule is an intentional guidance. We hold that it is possible to support a simple internalist theory of basic logical knowledge, whose justification (*entitlement*) is non-inferential.

Key words: basic logical knowledge, *a priori* justification, entitlement, *blind* inference, rational trust



Agradecimientos

Al culminar este trabajo que se ha prolongado durante varios años, quiero agradecer a numerosas personas su apoyo y compañía que han sido elementos clave para llegar hasta el final. Es esta una difícil tarea por el riesgo a olvidar a alguien, pero lo asumo con la conciencia de gratitud que es debida a cada uno.

En primer lugar, quiero recordar a los profesores Concha Martínez Vidal y Xavier de Donato Rodríguez que han sido mis directores de tesis, directores muy concienzudos y cuyo esfuerzo y dedicación agradezco profundamente. Su colaboración ha sido fundamental para iluminar aspectos esenciales de este trabajo, de los que no me habría dado cuenta sin su ayuda.

Especialmente agradezco a la profesora Concha Martínez que, desde el inicio, ha tenido la paciencia de leer y revisar las numerosas versiones del trabajo, ya sea en persona como por escrito. Su acompañamiento, su continuo seguimiento del trabajo y su apoyo incondicional a lo largo de todo el proceso, han sido una ayuda inestimable para lograr llegar hasta el fin.

Así mismo, agradezco a los miembros del Departamento de Lógica de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, los consejos y observaciones durante los cursos de doctorado, la realización y defensa del Trabajo de Investigación Tutelado. Así como a lo largo de diversos momentos de encuentro, que pusieron en luz aspectos particulares que tenía que mejorar, animándome siempre a seguir adelante.

La idea inicial de realizar una tesis doctoral, en realidad, se la debo al profesor Antonio Maria Baggio, que, en el contexto de un congreso sobre teoría y práctica política en la provincia de Buenos Aires (Argentina) me hizo la sugerencia, y a partir de ese momento, la idea ya no salió de mi cabeza. En aquellos momentos trabajaba en un proyecto de investigación en el área de Filosofía Política en la Universidad del Comahue, Neuquén (Argentina) y como docente de Bioética en esa misma Universidad, junto a un estupendo equipo interdisciplinar. Quiero agradecer a mis compañeros de la Universidad del Comahue, especialmente a los profesores Fabiana Erazun y Luis Justo, su confianza, la invitación a formar parte del grupo de investigación y la posibilidad trabajar juntos. Este periodo supuso un gran enriquecimiento personal y profesional y lo recuerdo con agradecimiento y estima.

Al profesor Miguel García-Baró, le agradezco los valiosos consejos en tantos momentos, comenzando por los que me dio siendo profesor en la Universidad Complutense. Ya entonces me advirtió de mi tendencia a la erudición y me sugirió ir más en profundidad en los temas; ambas cosas siguen siendo dos de mis puntos débiles. A la profesora Stella González Arnal es difícil encontrar el modo de agradecer lo suficiente la posibilidad que me ha brindado de visitar en dos ocasiones la University of Hull (U.K.). Gracias a ella, en 2011 pude realizar una estancia de cuatro meses y en 2014 de seis meses para trabajar en el proyecto MISEAL. En estos años me facilitó el acceso a la formidable biblioteca en la que pude trabajar en óptimas condiciones. Le agradezco además por el apoyo y el consejo que siempre me ha brindado en todos estos años.

También agradezco a la profesora Araceli del Pozo que ha seguido desde el inicio este proyecto en los diversos avatares y ha hecho posible el acceso a los recursos de la biblioteca de la Universidad Complutense que me han facilitado enormemente la labor de investigación durante varios cursos. Tanto a ella, como a los profesores Pilar Marín, Antonio Santiago,

Esther Salamanca, Juan García, Pilar Cabañas, Fátima Díez y una larga lista, agradezco su estímulo y apoyo constante que ha motivado mi persistencia, sobre todo, en los momentos más difíciles. Araceli del Pozo, Pilar Marín y Antonio Santiago han tenido la paciencia de leer alguna parte del trabajo y me han aconsejado y orientado con el inglés. Naturalmente, cualquier error es únicamente mi responsabilidad.

No quiero olvidar al personal de las bibliotecas, especialmente la biblioteca de Filosofía de la U.C.M. y la biblioteca de Filosofía de la U.S.C. que me han facilitado la labor y ayudado con prontitud y atención en cada ocasión.

He contado con el apoyo incondicional de mi familia, amigas y amigos lo que ha hecho posible que no me rindiese. Todos ellos, han confiado siempre en mí y pusieron a disposición los recursos necesarios para seguir adelante con la realización de la tesis en momentos especialmente complicados. Sin su ayuda difícilmente hubiese podido llegar hasta hoy. Nombrar a todas las personas que me han animado a lo largo de estos años ocuparía varias páginas. Algunas de ellas ya no lo podrán ver, pero están muy presentes en nuestro recuerdo.

Dedico este trabajo a mis padres, que dentro de poco celebran sus bodas de oro. Y especialmente a Chiara Lubich, *in memoriam*.



INDICE

INTRODUCCIÓN	11
I. CONOCIMIENTO BÁSICO Y EL PROBLEMA DE SU JUSTIFICACIÓN	17
I.1 Conocimiento básico.....	18
I.1.1 Conocimiento lógico básico	23
I.1.2 Antecedentes históricos	25
I.2 Justificación <i>a priori</i>	31
I.2.1 Conocimiento básico <i>a priori</i> y casos Gettier	32
I.2.2 Falibilismo.....	33
I.3 Justificación epistémica	36
I.3.1 La justificación inferencial y la regresión al infinito.....	38
I.3.1.1 Fundacionismo.....	39
I.3.1.2 Coherentismo	40
I.3.1.3 Infinitismo epistémico	41
I.3.1.4 Contextualismo	42
I.3.2 Conocimiento como estado mental factivo	42
I.4 Justificación epistémica ‘en sentido débil’	48
I.4.1 El debate internismo/externismo	52
II. GARANTÍA RACIONAL DE UN PROYECTO COGNITIVO	57
II.1 Conocimiento no-inferencial	57
II.1.1 Wittgenstein y el conocimiento no-inferencial.....	60
II.2 Una alternativa al debate fundacionismo/anti-fundacionismo.....	62
II.3 Propositiones especiales, angulares y garantía no-evidencial.....	66
II.3.1 Propositiones ‘bisagra’ y propositiones angulares	68
II.3.2 Estrategia unificada y habilitación (<i>entitlement</i>).....	69
II.4 Garantía de un proyecto cognitivo.....	73
II.4.1 Responsabilidad epistémica y garantía no-evidencial.....	77
II.5 Reglas lógicas básicas como garantía racional	80
III. CONOCIMIENTO LÓGICO BÁSICO: JUSTIFICACIÓN NO-INFERENCIAL.....	89
III.1 El problema de la justificación del conocimiento lógico básico	90
III.1.1 El rechazo del escepticismo.....	92
III.2 Conocimiento lógico básico: justificación no-inferencial	93
III.3 Teorías de la justificación <i>a priori</i> basadas en la intuición	94
III.3.1 El racionalismo de BonJour: el <i>insight</i> racional.....	96
III.3.2 La crítica de Boghossian al <i>insight</i>	100
III.3.3 Una teoría mixta de la justificación <i>a priori</i> : Bealer	104

III.3.3.1	Fiabilismo modal y posesión del concepto.....	108
III.3.4	Problemas para las teorías basadas en la intuición	110
III.4	Teorías que defienden el carácter <i>a posteriori</i> de la lógica.....	114
III.4.1	Objeciones a la justificación empírica del conocimiento lógico básico	115
III.5	No-factualismo respecto de la lógica	118
III.6	No-factualismo respecto de la justificación	121
III.6.1	Expresivismo.....	121
III.6.2	Justificación <i>por defecto</i>	123
IV.	JUSTIFICACIÓN INFERENCIAL DEL CONOCIMIENTO LÓGICO BÁSICO....	129
IV.1	Justificación inferencial.....	131
IV.2	El problema de la circularidad. ‘Petición de principio’ y ‘Mala compañía’	132
IV.3	Justificación inferencial a partir del rol conceptual	135
IV.3.1	Definición implícita y el modelo constitutivo.....	138
IV.4	Razonamiento ciego	146
IV.5	Objeciones a Boghossian	152
V.	CONOCIMIENTO LÓGICO Y EL PROBLEMA DE LA INFERENCIA.....	161
V.1	Epistemología de la inferencia	162
V.2	Qué es una inferencia	164
V.3	El enfoque de la inferencia como seguimiento de reglas	166
V.3.1	La interpretación doxástica normativa ‘ad hoc’ de la (TC)	168
V.3.2	La interpretación contrafáctica.....	170
V.4	Inferir es seguir una regla: Boghossian	171
V.4.1	Qué es seguir una regla	172
V.4.2	La perspectiva de la intención (<i>Intention View</i>) de seguir una regla	174
V.4.3	El enfoque disposicional de seguir una regla.....	177
V.4.4	La noción de seguir una regla como primitivo	179
V.5	La inferencia como acción racional: Wright	182
V.5.1	El modelo <i>modus ponens</i> de seguir una regla	184
V.5.2	Seguir una regla ciegamente	186
V.5.3	La interpretación contrafáctica de la inferencia	191
V.5.4	La inferencia como acción mental básica	193
V.5.5	Qué es actuar por razones	197
V.6	El análisis disposicional de Broome.....	201
VI.	CONCLUSIÓN.....	213
	Referencias bibliográficas.....	217

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta tesis es dilucidar si es posible hablar de conocimiento lógico básico y en qué medida cabe formular una noción que dé respuesta a los problemas que motivaron su introducción. ‘Conocimiento lógico básico’ es una expresión que ha sido usada en el contexto de la epistemología de la lógica para caracterizar el conocimiento de las reglas de inferencia básicas o primitivas, como el *Modus Ponendo Ponens* (MPP) o de principios como ‘si p , entonces p ’ u otros principios lógicos similares. Ahora bien, qué es el conocimiento básico. En principio, aunque como veremos no siempre se entiende así, asumimos que es aquel conocimiento que está justificado *no-inferencialmente*. El conocimiento básico, tanto el empírico como el lógico ha llegado a representar un problema para la epistemología por las dificultades con las que nos encontramos a la hora de dar cuenta de su justificación.

El caso del conocimiento lógico en el que nos centramos, es relevante porque a la hora de justificar la formación de las creencias lógicas, nos encontramos con dificultades especiales que tienen que ver con la propia naturaleza de la lógica. En este trabajo se intentará dar respuesta a los problemas epistemológicos que surgen a la hora de explicar la justificación del conocimiento lógico, aunque sin entrar en la cuestión de la naturaleza de la lógica. Una de las cuestiones que aborda una teoría del conocimiento lógico, entre otras, es precisamente cómo podemos justificar, si podemos, los principios fundamentales de la lógica. En la literatura se plantean varias posibilidades de justificación de nuestras creencias lógicas básicas. Un primer criterio taxonómico elemental distingue entre justificaciones *inferenciales* —a pesar de nuestra caracterización inicial del conocimiento básico como conocimiento no inferencial- y, justificaciones *no-inferenciales*.

En el capítulo primero se examina una posible caracterización del conocimiento básico explicando en qué medida el caso de la lógica es relevante y qué dificultades distinguen la justificación del conocimiento lógico frente al conocimiento empírico. Del conocimiento empírico básico nos ocuparemos únicamente de modo muy indirecto para contrastarlo con el conocimiento lógico. El capítulo primero comienza con el análisis de la naturaleza del conocimiento partiendo de la definición clásica tripartita y la definición alternativa de Williamson (Williamson 2000). Asimismo, examinamos qué tipo de concepción de la justificación se requiere para el conocimiento básico en el caso particular de la lógica. El tipo de justificación que se necesita es la justificación epistémica. La postura de Williamson, excesivamente intelectualista, considera el conocimiento un estado y no una actividad (cfr. Williamson 2000, 199) y reduce el conocimiento práctico o saber-cómo a conocimiento proposicional o saber-que. Sostendremos que es más viable mantener la posibilidad del conocimiento lógico básico desde una postura no-intelectualista. Como veremos, las teorías de la justificación entendidas en sentido ‘fuerte’ no resultan adecuadas, por lo que a partir de la distinción establecida por Burge (Burge 1993, 2003) se contempla una alternativa de justificación en sentido ‘débil’. En el capítulo segundo, se presta especial atención a la teoría de Wright (Wright 2004a, 2004b) a partir de la cual se estudia en qué medida una noción de justificación en sentido ‘débil’ o ‘*entitlement*’ puede desmontar los argumentos escépticos y resulta una ventaja explicativa a la hora de caracterizar el conocimiento básico.

Los capítulos tercero y cuarto tienen como objetivo analizar el caso del conocimiento lógico que es clave a la hora de caracterizar la noción de conocimiento básico y es objeto específico de análisis de esta tesis. Para llevar a cabo dicho objetivo, nos hemos centrado

aunque no exclusivamente, pero sí de modo particular, en dos autores que resultan muy relevantes para la epistemología de la lógica actual: P. Boghossian y C. Wright. Se ha buscado realizar un análisis global de sus propuestas las cuales se han ido nutriendo del intercambio constante entre ambos a lo largo de los últimos veinte años ya que se han respondido artículo a artículo. En último extremo pretendemos evaluar las diferentes propuestas, determinar las dificultades con las que se encuentran a la hora de afrontar el caso del conocimiento lógico básico y presentar una línea de solución que, a pesar de las dificultades que enfrenta, parece la más prometedora.

En el capítulo tercero se indagan especialmente las concepciones de la justificación no-inferenciales. En el capítulo cuarto, la alternativa desplegada por Boghossian (Boghossian 2000, 2003a, 2003b) a partir de una teoría de la justificación inferencial del conocimiento lógico básico, y las objeciones de Wright (Wright 2001a, 2004b) a tal propuesta. La especificidad del problema de cómo se justifica el conocimiento lógico básico, tal y como lo entiende Wright, radica en que si la intuición no se acepta como una explicación admisible, considerar que la justificación puede ser empírica no nos sitúa en una posición mejor que asumir que la justificación puede ser inferencial; en ambos casos aparece el problema de la circularidad; es decir, si suscribimos que los principios básicos de la lógica se conocen a partir de inferencias, estamos suponiendo que uno sabe previamente que dichos principios o reglas de inferencia son válidos, con lo cual se genera un círculo vicioso. Parece, pues, que articular una teoría acerca de cómo es posible el conocimiento lógico básico que salve el problema de la circularidad podría ser una tarea imposible (cfr. Wright 2004b, 156-157). Paul Boghossian (Boghossian 2000, 2001a, 2003a, 2003b), por otra parte, argumenta que no hay un modo sostenible de justificar los principios lógicos *no-inferencialmente*. Esto implica que, a menos que estemos dispuestos a defender una justificación *inferencial* de la lógica, una justificación regla-circular, la salida forzosa que nos queda sería el escepticismo. En concreto, Boghossian defiende que el único modo de justificar los principios básicos lógicos es mediante justificaciones *regla-circulares*.

En el capítulo cuarto analizamos, pues, la teoría de la justificación basada en el significado de Boghossian desde la que se considera la aprioricidad¹ de las proposiciones lógicas. Las teorías de la justificación *a priori* basadas en el *significado*, del tipo de la defendida por Boghossian, se desarrollan en torno a la consideración de algún tipo de *rol semántico conceptual* y surgen como respuestas alternativas a los problemas que se les presentaban a las teorías basadas en la intuición. Boghossian asume que los principios de la lógica, como principios teóricos, forman parte del significado de las expresiones en el lenguaje. Las constantes lógicas se definen implícitamente mediante reglas de inferencia básicas que establecen cómo introducirlas o eliminarlas. Según su propuesta, algunas reglas de inferencia básicas son constitutivas del significado de las expresiones lógicas. A partir de ahí, la cuestión es la de cómo conectar la justificación de la práctica deductiva con la concepción inferencialista del significado de las constantes lógicas. Boghossian lo explica basándose en la noción de ‘razonamiento ciego’; una ‘inferencia ciega’ es la competencia inferencial básica que se tiene con anterioridad a cualquier creencia explícita acerca de la validez lógica o a los recursos conceptuales necesarios para articularla. Se trata de un tipo de garantía que una inferencia puede conferir a un pensador ordinario para pasar de las premisas

¹ El término acuñado por la Real Academia Española es “apriorismo”: ‘método en que se emplea sistemáticamente el razonamiento a priori’. Los términos ingleses en uso son “apriorists” “apriorism” y “apriority”; “apriority” lo usa particularmente H. Field (Field 2000). Para distinguirlo del uso castellano “apriorismo”, que tiene algunos matices en los que aquí no vamos a entrar, utilizaré “aprioricidad”, aunque lo correcto sería “apriorismo” o en tal caso “aprioridad”.

a la conclusión sin tener quizás conocimiento, y tal vez ningún concepto, de la validez de la regla en cuestión (cfr. Wright 2004, 174). Sin embargo, según Wright (Wright 2004b), el problema de esta teoría es que deja sin explicar cómo las inferencias *ciegas* confieren conocimiento.

A diferencia de Boghossian, Wright sostiene que sólo es posible una justificación/habilitación *no-inferencial* de la lógica. Ante las dificultades de una epistemología de la lógica basada en la intuición (BonJour 1998, Bealer 2000), en la experiencia (Quine 1951, 1970) o inferencial (Boghossian 2000), Wright (Wright 2001a, 2004b) propone una cuarta vía. El error ha consistido, argumenta, en que no se ha contemplado la posibilidad de que no haya *conocimiento* de la validez de los principios de la lógica básica y que, a pesar de la imposibilidad de conocimiento, estemos habilitados o legitimados (*entitled*) a considerar que una regla como el *modus ponens* es correcta. La noción de garantía racional (*entitlement*), según Wright, puede ayudar a romper esa tricotomía - intuición, experiencia, inferencia - en la que se ve confinada nuestra forma de pensar el conocimiento lógico. Lo que tenemos, a nivel de uso de las leyes más básicas de la lógica, no es conocimiento propiamente dicho, sino algo que no es susceptible de corroboración ni de refutación desde el punto de vista cognitivo, puesto que está por debajo del alcance de la investigación cognitiva: es una cierta *confianza racional*.

En el quinto capítulo se aborda la cuestión de en qué consiste una inferencia; este es otro de los problemas que se entrelaza con la justificación del conocimiento lógico básico. Para algunos autores, conocer una regla lógica básica es tener una disposición a inferir de acuerdo a ella. Para otros, este enfoque es erróneo porque no presenta adecuadamente la relación entre conocer una regla lógica y la acción de inferir de acuerdo a dicha regla. Pero, qué explicación de la relación entre *conocer una regla lógica básica* y la *acción de inferir* es la adecuada. Para responder, analizamos, en primer lugar, qué es una inferencia, cómo se forma una creencia como resultado de una inferencia. Se trata de averiguar qué hacemos cuando inferimos, de explicar el hecho de que los seres humanos inferimos en términos de algo más básico que, además, nos permite formular una explicación acerca de cómo sabemos que una inferencia es correcta. En otras palabras, en virtud de qué podemos justificar inferencias elementales sin hacer uso de otras inferencias. Algunos autores consideran que lo que las personas hacemos cuando inferimos es *seguir una regla*.

La relevancia del problema de seguir una regla radica en que es un aspecto central en cualquier actividad humana en la que se quiera distinguir entre un juicio o práctica correcta e incorrecta (Wright 2007, 481). El problema de seguir una regla ha sido afrontado por Wright (Wright 1980, 2001b) adoptando una teoría *intencional*. Desde el enfoque intencional, a la hora de explicar de qué tipo de justificación disponemos para nuestras reglas lógicas básicas, uno de los aspectos problemáticos es el de tratar de explicar cómo es posible tener un acceso inmediato a las propias intenciones (cfr. Coliva 2012, 2). Analizaremos cómo aplica Wright sus tesis acerca de seguir una regla al caso de la lógica, desde la revisión que el propio Wright ha hecho de su teoría intencional (Wright 2007, 2012a, 2012b, 2014); en particular, Wright advierte que al aplicar la teoría intencional se encuentra con el límite puesto por el llamado “modelo *modus ponens*” de seguir una regla. El problema es que el modelo *modus ponens* no puede ser aplicado siempre, ya que implica que una persona tenga ya un cierto repertorio conceptual, al menos, el necesario para comprender el contenido de lo que asevera el condicional mismo, y, en consecuencia, *sepa* cómo seguir las reglas relativas a esos conceptos. Sin embargo, a la luz de las *Investigaciones Filosóficas* esto sería un error, ya que la comprensión de los conceptos no puede ser anterior a la habilidad de dar expresión

lingüística a ese concepto, sino que, al contrario, la comprensión de los conceptos *reside*, precisamente, en esa habilidad (cfr. Wright 2007, 496). Habría que optar entre dos tesis: entenderlo como una forma de comportamiento básico regido por reglas, *ciego* - porque no depende de la valoración de los hechos que requiere la regla- o, por otra parte, asumir que el conocimiento básico (*basic judgement*) no es una cuestión de seguir una regla. Volvemos pues, a las preguntas iniciales del capítulo tercero: si es posible, y cómo, conocer las reglas lógicas básicas (Boghossian 2000) y, cómo es posible seguir una regla lógica básica como el MPP sin que seguir esa regla presuponga aplicar ya el MPP, es decir, cómo el problema general de seguir una regla afecta al caso de las reglas lógicas básicas.

Boghossian (Boghossian 2012a, 2014) argumenta que el enfoque intencional de Wright, según el cual seguir una regla particular implica tener una intención cuyo contenido es dicha regla, no es una respuesta útil para saber si es posible seguir una regla. Seguir una regla no puede implicar tener una intención donde la regla misma sea el contenido (ya sea a nivel personal o subpersonal²) porque entonces, implicaría que se trata de una inferencia, al mismo tiempo que estaríamos entendiendo la inferencia como un asunto de seguir una regla. Esto es lo que Boghossian llama el *Problema de la inferencia* en el enfoque intencional de seguir una regla. Por otra parte, ni Boghossian ni Wright aceptan el escepticismo como salida ya que, que la lógica sea objetiva requiere un análisis de las posibilidades de justificar nuestras creencias lógicas básicas (cfr. Wright 2001a, 44). El resultado es que, según Boghossian, nos encontramos ante una paradoja:

“The upshot might be called, following Kant, an antinomy of pure reason: we both must – and cannot- make sense of someone’s following a rule.” (Boghossian 2012a, 28)

Boghossian se encuentra con que tiene que elegir entre una explicación del razonamiento que sea a nivel subpersonal, o tomar la noción de seguir una regla como primitivo inanalizable. Elegirá esta última: *inferir es una acción mental que consiste en seguir una regla*.

Al igual que Boghossian, Wright ve que el verdadero desafío es el de explicar cómo es posible el seguimiento de reglas. El problema es que parece que hay un único modelo viable de seguir una regla y este genera una regresión al infinito. Wright explicará que no se requiere un estado informacional para seguir una regla o “tener algo en mente” (Wright 2001b, 163-164). La propuesta de Wright más reciente (Wright 2014), que matiza aspectos de su versión previa intencional, es que, para evitar el *problema de la inferencia* sin caer en el escepticismo, se ha de optar por defender una definición de inferencia que no la identifique con seguir una regla. De acuerdo con Wittgenstein, la idea o metáfora de las reglas como “raíles” es un mito; no se trata de ‘seguir’ sino más bien, cuando se trata de inferencias básicas lo que tenemos son *acciones mentales básicas*. Wright sostiene que la acción precede a la intencionalidad, no obstante, desde ese enfoque no consigue dar cuenta del problema del error: cómo es que nos equivocamos. Broome (Broome 2014) argumenta que desde la perspectiva de seguir una regla es necesaria una guía intencional que se entiende como disposición; eso evita los problemas de la regresión al infinito que genera el enfoque intencional de seguir una regla y permite dar cuenta del problema del error.

² Boghossian (Boghossian 2014) toma la distinción de Kahneman (Kahneman 2011, 20-21) entre System 1 y System 2. A partir de tal distinción, Boghossian sugiere que ésta se corresponde a la distinción entre razonamiento sub-personal, sub-consciente, involuntario y automático y razonamiento a nivel personal (*person-level*), consciente, con total atención y esfuerzo por concentrarse.

Por tanto, el punto en cuestión es la justificación del conocimiento lógico básico. Argumentaremos que cabe formular una noción de justificación más débil, la denominada ‘habilitación’ o legitimación (*entitlement*), y que es esta forma de garantía la que permite hablar del conocimiento básico evitando caer en una regresión al infinito. Wright presenta su propuesta basada en la noción de habilitación entendida como garantía racional dentro de un proyecto cognitivo³; considera que esta noción permite desplegar una solución viable tanto para el conocimiento básico en general, como para el caso particular de la lógica. En el caso particular de conocimiento lógico, la epistemología se enfrenta, como hemos dicho, al problema de cómo podemos justificar los principios fundamentales de la lógica sin caer en la circularidad o la regresión al infinito. Dado que la solución inferencialista de Boghossian no resulta del todo satisfactoria, la alternativa es una justificación *no-inferencial*. El problema de si es posible hablar de conocimiento lógico básico está estrechamente relacionado con el de dilucidar qué es una inferencia, cómo se forma una creencia como resultado de una inferencia. Al fin y al cabo, como hemos visto, una de las alternativas planteadas es la de una justificación *inferencial* del conocimiento lógico básico. La respuesta que presentamos sostiene que se trata de una acción mental básica, como afirma Wright, pero siguiendo a Broome mantenemos -a partir de un enfoque disposicional- que cuando razonamos o inferimos, el tipo de guía que se da en la regla es una guía intencional. Si no queremos caer en la regresión al infinito que produce el recurso a la intencionalidad, esta se puede entender, pues, como una disposición-guía. Así entendida la inferencia, dispondríamos de una garantía racional en un proyecto cognitivo.



³ Como veremos en el capítulo II, se trata del procedimiento para abordar un problema de conocimiento que se plantea y que queremos resolver: “A cognitive project is defined by a pair: a question, and a procedure one might competently execute in order to answer it.” (Wright 2012b, 466)



I. CONOCIMIENTO BÁSICO Y EL PROBLEMA DE SU JUSTIFICACIÓN

“Knowledge is a particular way of being connected to the world, having a specific real factual connection to the world: tracking it.”
(Nozick, R. *Philosophical Explanations*, 1983, 178)

- Conocimiento básico
- Justificación *a priori*
- Justificación epistémica
- Justificación epistémica en sentido débil o habilitación

La distinción conocimiento básico/no-básico⁴ en epistemología contemporánea, se propone como respuesta a las tendencias escépticas presentes en la filosofía y como un modo de combatir el problema de la *regresión al infinito*, los casos Gettier (Gettier 1963) y la paradoja de la lotería⁵ (Kyburg 1983). Aunque el problema se sitúa en el debate sobre la fundamentación del conocimiento que es tan antiguo como la misma filosofía⁶, la terminología ‘conocimiento *básico/no-básico*’ se ha comenzado a usar más habitualmente desde la segunda mitad del siglo XX⁷. Ahora bien, qué es el conocimiento básico. En una primera aproximación a la cuestión, asumiremos que es aquel conocimiento que está justificado *no-inferencialmente*, aunque como veremos, no siempre se entiende así.

En este capítulo introductorio examinaremos una posible caracterización del conocimiento básico explicando en qué medida el caso de la lógica es relevante y qué dificultades distinguen la justificación del conocimiento lógico básico frente al conocimiento básico empírico. En un segundo momento, se buscará aclarar qué tipo de justificación se requiere para este tipo de conocimiento a partir de una explicación teórica preliminar de una

⁴ La distinción entre conocimiento básico/no-básico tiene su inspiración en Danto, A. “Freedom and Forebearance” in *Freedom and Determinism*, New York: Random House, (1965), pp. 45-63. Según Lehrer & Paxson, “Knowledge: Undefeated Justified True Belief”, 1969, 225, nota 1, Danto fue el primero en sugerirla.

⁵ La paradoja de la lotería (*lottery paradox*) fue introducida por Kyburg, H. E. (1983) *Epistemology and Inference*, Minneapolis: University of Minnesota Press. También se puede ver en Harman, G. “Selections of *Thought*” in Sosa, E.-Kim, J. (eds.) (2000), *Epistemology: An Antology*, Blackwell Publishing Ltd., originalmente en *Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1973. “Lotteries pose a problem for the theory that we can assert whatever we think is true. Given that there are a million tickets and only one winner, the probability of ‘This ticket is a losing ticket’ is very high. If our aim were merely to utter truths, we should be willing to assert the proposition. Yet we are reluctant.” (Sorensen 2013)

⁶ Como veremos en el apartado de los antecedentes históricos, las referencias podrían ser muchas, pero particularmente en Aristóteles *Segundos Analíticos* A, 100b, 423 y *Segundos Analíticos* B, 19, 99, encontramos ya el problema del que nos ocupamos.

⁷ En el Círculo de Viena, por ejemplo, encontramos los ‘enunciados básicos o protocolares’, que en este caso aluden al conocimiento básico *empírico*, es decir, observaciones experimentales particulares. Carnap emplea sobre todo la expresión ‘enunciado protocolar’ y Popper habla específicamente de ‘enunciado básico’. Popper (Popper 1972) usa la expresión conocimiento básico en un sentido más amplio. La distinción conocimiento básico/no-básico estaba implícita, pues, en los positivistas lógicos entre otros, pero sobre todo en la discusión sobre la base del conocimiento empírico. Lo común en estos autores es la concepción fundacionista de la justificación. Popper, K. R., (1972). *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford. (5a ed. revisada, 1979). Aquí nos interesa la cuestión de en qué sentido el conocimiento es básico y qué lo distingue del conocimiento no-básico en el debate actual (a partir de la distinción de Danto y Lehrer), y especialmente cómo afecta al caso de la lógica.

noción deflacionaria de justificación. En la primera sección comenzamos presentando, pues, algunos rasgos que caracterizan la noción de conocimiento básico, con particular atención al conocimiento lógico básico. En la segunda sección abordamos las dificultades del conocimiento básico respecto de la justificación a partir de la distinción *a priori/a posteriori*. En la tercera sección se explican los rasgos de la justificación epistémica y el problema de la regresión al infinito que se presenta a las teorías de la justificación en sentido fuerte. El conocimiento básico es problemático para la epistemología (tanto la tradicional como la actual) desde el punto de vista de la estructura de la justificación. A la luz del examen del tipo de justificación que se requiere para el conocimiento básico, se ha planteado la posibilidad de que la solución venga de la mano de una noción deflacionaria del concepto de justificación mismo. Así, en vez de ‘justificación’ (*justification*), algunos autores, entre los que está Tyler Burge (Burge 1993, 2003), proponen nociones más débiles con diferentes estatus epistémicos. Para referirse a esas nociones más débiles, utilizan expresiones en inglés que se traducen en la literatura por los términos ‘habilitación’ o ‘legitimidad’, ‘tener derecho’ –para el término inglés *entitlement*- o ‘garantía’ –para el término *warrant*- (Pryor 2005, 182-183). En la cuarta sección exponemos los rasgos de esta noción deflacionaria de justificación y analizamos, teniendo en cuenta las dimensiones internista y externista de la justificación, en qué medida posibilita y es compatible con el conocimiento.

I.1 CONOCIMIENTO BÁSICO

En una primera acepción, hemos definido el conocimiento básico como aquel que está justificado *no-inferencialmente*. La justificación no-inferencial también se denomina justificación *fundacional* (Hofmann 2012, 2-3)⁸. Aunque Goldman trata las nociones “immediate, direct, basic, or foundational” (Goldman 2012, 50) como sinónimos respecto de la justificación y aquí en principio también las trataremos como sinónimos, iremos matizando algunas distinciones entre ellas.

Una de las cualidades que se puede valorar en una justificación es su *inmediatez* (Pryor 2005). Según Goldman (Goldman 2012, 50), los defensores de la justificación inmediata como R. Feldman (Feldman 2003) y J. Pryor (Pryor 2005), asumen que hay un modo directo de justificar una creencia sin que involucre a otras creencias⁹ o estados o proposiciones; sin embargo, hay filósofos que no aceptan que haya una justificación inmediata y para otros es algo que no tiene ni siquiera sentido. Por ejemplo, desde el *coherentismo* (BonJour 1978, 1985; Davidson 1986) se niega que sea posible que algunas creencias estén justificadas de

⁸ “By ‘non-inferential justification’ (or, synonymously, ‘foundational justification’), I mean justification of a belief which is not constituted by its being based on some other (justified) belief. Basing a belief on some other belief can constitute inferential justification of the resulting belief (if certain appropriate conditions are met). (...) In other words, non-inferential justification is the ‘ultimate generation’ or ‘source’ of justification, whereas inferential justification is the ‘transmission’ or ‘extension’ of justification. ‘Foundationalism’ (about justification) is the view that there are non-inferentially justified beliefs (sometimes called ‘basic beliefs’).” (Hofmann 2012, 2-3)

⁹ Clásicamente, un modo directo de justificar una creencia sin que involucre a otras creencias era considerar la autoevidencia. Aristóteles pensaba por ejemplo que los axiomas están desprovistos de justificación porque no la necesitan, dado que son autoevidentes. Descartes, otro fundacionista clásico, identificaba el conocimiento fundacional con la creencia infalible; es decir, según Descartes, que esta mañana Carlos crea que la cifra de parados en octubre de 2015 ha bajado, por ejemplo, estará justificada no-inferencialmente cuando la creencia de Carlos esta mañana de que ha bajado el paro implique que ‘la cifra de parados en octubre de 2015 ha bajado’ sea verdadera. Además de que este tipo de fundacionismo cartesiano conlleva una multitud de dificultades, a la hora de considerar una concepción de la justificación no-inferencial deflacionaria, como aquí haremos, el concepto de creencia infalible no es relevante.

modo inmediato. También el *infinitismo*, defendido por P. Klein (Klein 1999)¹⁰, es una teoría en la que se rechaza que haya algo así como una justificación no-inferencial, como veremos en el apartado I.3.1.3.

Entre los defensores de la justificación inmediata se encuentran los que sostienen el *fundacionismo*¹¹, como abordamos en el apartado I.3.1.1. La directriz elemental de la concepción fundacionista es el considerar dos formas de justificación, la *inferencial* y la *no-inferencial*. Nuestras creencias se justifican por la relación inferencial que tiene con otras creencias que están, a su vez, justificadas. Por ejemplo, al conocer un determinado axioma puedo inferir un determinado teorema. O, si nuestra creencia que, por ejemplo, ‘el abeto es más alto que el pino’ se basa en nuestra justificación para creer otra u otras proposiciones que la sostienen, -‘el ciprés es más alto que el pino’ y ‘el abeto es más alto que el ciprés’-, entonces dicha creencia está justificada *inferencialmente*. Si la justificación que tenemos para creer que *p* (‘lo primero es lo primero’) no se apoya en la justificación para creer otras proposiciones, entonces se trata de una justificación *no-inferencial*. Así, el conocimiento *inferencial* es aquel que resulta de inferencias deductivas o inductivas desde unas proposiciones (eventualmente una) a otras proposiciones que sirven como evidencia o justificación.

Hablar del conocimiento no-inferencial parece requerir una justificación inmediata aunque, en el análisis que de la justificación proporcionan las diversas teorías, no queda claro si los términos ‘inmediato’ y ‘no-inferencial’ son equiparables; como tampoco si los términos ‘básico’, ‘directo’ y ‘no-inferencial’ lo son. Para BonJour (BonJour 1985), es claro que las creencias no-inferenciales son básicas¹² respecto a la justificación en cuanto soporte de aquellas otras creencias (inferenciales, no-básicas) que dependen y derivan de ellas (cfr. BonJour 1985). Ahora bien, cuáles son las creencias justificadas no-inferencialmente. En el caso de la justificación *no inferencial*, según el *dogmatismo* (o fundacionismo en sentido estricto¹³), son las creencias basadas en *experiencias* o en *intuiciones*, y por lo tanto, en cierto sentido, a ellas se accede de forma directa, automática.

Un aspecto problemático, pues, es si es posible una *inmediatez* cognoscitiva y un conocimiento *directo*. Para Wittgenstein, por ejemplo, el conocimiento no-inferencial es directo, realizamos afirmaciones de conocimiento “(...) *straight off*, without any doubt interposing itself (...)” (OC §524); esta concepción la abordaremos en el capítulo II. Para BonJour (BonJour 1998, 106-107), entre otros, sí es posible un conocimiento directo e inmediato, se trata de la intuición racional (*rational insight*), como veremos en el capítulo III.

Otro aspecto complejo es si el conocimiento directo es conocimiento proposicional. La epistemología occidental tradicional ha ofrecido una definición de conocimiento según la cual el conocimiento *proposicional* es creencia verdadera justificada. El conocimiento proposicional es un tipo de conocimiento que se expresa mediante las cláusulas-*que*: “S sabe *que...*”, en las que lo que sigue a ‘que’ es una proposición. A través de las cláusulas-*que* identificamos el contenido de una forma de actitud, por ejemplo, “Sé que llueve” expresa una

¹⁰ Klein, P. (1999). “Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons” in *Philosophical Perspectives*, vol. 13, ed. James Tomberlin, 297-325

¹¹ El término en inglés es ‘foundationalism’ y se suele traducir por ‘fundacionalismo’. Dado que en castellano los términos en uso son ‘fundar’, ‘fundación’, optamos por ‘fundacionismo’ en vez de introducir un anglicanismo.

¹² Entre los autores que no aceptan la posibilidad de creencias básicas, véase por ejemplo, Lehrer, K., *Theory of Knowledge*. Boulder: Westview Press, (1990).

¹³ Se distingue del fundacionismo moderado.

actitud proposicional¹⁴. Las actitudes proposicionales son un subtipo de las actitudes cognitivas. Las *actitudes cognitivas* se suelen caracterizar como respuestas evaluativas a algún tipo de contenido (por ejemplo, una proposición, un modelo o una teoría)¹⁵. Las *actitudes proposicionales*, en cambio, son actitudes que están dirigidas sólo a proposiciones¹⁶. Una actitud proposicional es un estado mental en el que se tiene una cierta actitud hacia una proposición o hacia el potencial estado de cosas en el cual esa proposición es verdadera (Schwitzgebel 2010). En las actitudes proposicionales se emplean verbos como ‘cree’, ‘espera’, ‘sabe’, seguidos de una cláusula-*que* (*that-clause*) la cual expresa una proposición (McKay & Nelson 2010). El problema, como decíamos, es que no hay un acuerdo sobre si todo conocimiento directo, *no-inferencial* (o básico) es conocimiento proposicional¹⁷. Desde el ámbito del conocimiento empírico, los filósofos (por ejemplo, Evans 1982, Peacocke 1992) que defienden que la experiencia tiene contenido no-conceptual están asumiendo un tipo de conocimiento no-inferencial y no-proposicional. Algunos filósofos como McDowell (McDowell 1996) defienden, en cambio, el contenido conceptual de la experiencia. Por su parte, Davidson (Davidson 1986) sostiene que sólo los estados con contenido proposicional justifican; un estado que no tenga contenido proposicional no puede establecer una relación lógica entre ese estado (sensación, por ejemplo) y la creencia¹⁸. La argumentación de Davidson es que, puesto que si la relación no es lógica, entonces es causal, pero la explicación causal de una creencia no muestra cómo o por qué la creencia está justificada (Davidson 1986, 311). Concluye que, sólo los estados con contenido proposicional justifican. Más adelante nos detendremos en el caso del conocimiento lógico para responder a la cuestión de si están nuestras prácticas deductivas fundamentales basadas en conocimiento proposicional y si hay conocimiento lógico básico o no-inferencial.

Hay un tipo de conocimiento *no-proposicional*, denominado *knowledge by acquaintance* (Russell 1910-1911, 1912¹⁹), es decir, conocimiento sin mediación alguna, *directo* o *por familiaridad*. Éste tiene que ver con el conocimiento de objetos y se caracteriza por el hecho de que el sujeto está o ha estado en contacto directo con lo que dice que conoce:

“We shall say that we have acquaintance with anything of which we are directly aware, without the intermediary of any process of inference or any knowledge of truths.” (Russell 1912, cap. V)

¹⁴ La expresión “actitud proposicional” se remonta a Russell, B. (1905) “On Denoting”, *Mind*, nº 14, pp. 479-493; reimp. en Russell (1956), *Logic and Knowledge: Essays 1901-1956*, Allen and Unwin, London.

¹⁵ Cfr. Elliott, K.-Willmes, D., (2012), *Cognitive Attitudes and Values in Science*, In: (2012) Philosophy of Science Assoc. 23rd Biennial Mtg (San Diego, CA), PSA 2012, Contributed Papers. <http://philsci-archival.pitt.edu/9481/> (consultado: 27/01/2013). Sayre, K. (1997). *Belief and Knowledge*, Rowman & Littlefield, Lanham.

¹⁶ Véase McKaughan, D. (2007), *Toward a Richer Vocabulary of Epistemic Attitudes: Mapping the Cognitive Landscape*. PhD diss. University of Notre Dame. También: C. A. Anderson –J. Owens (Eds.) 1990, *Propositional Attitudes. The Role of Content in Logic, Language, and Mind*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), lecture notes; no. 20, Stanford. Sobre todo, Richard, M. (1990), *Propositional Attitudes, An Essay on Thoughts and How We Ascribe Them*, New York: Cambridge University Press.

¹⁷ Se ha escrito mucho sobre la naturaleza de las proposiciones (cfr. McGrath, Matthew, “Propositions”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/propositions/>), pero para los presentes propósitos podemos asumir que son entidades abstractas, porque nos interesa subrayar, como hace Frege (Frege 1918-1919), el contenido objetivo del pensamiento que puede ser propiedad común de muchos.

¹⁸ “The relation between a sensation and a belief cannot be logical, since sensations are not beliefs or other propositional attitudes. What then is the relation? The answer is, I think, obvious: the relation is causal. Sensations cause some beliefs and in *this* sense are the basis or ground of those beliefs. But a causal explanation of a belief does not show how or why the belief is justified.” (Davidson 1986, 311)

¹⁹ Hay traducción en castellano: *Los problemas de la filosofía*, 1993, cap. V, pp. 47-57.

Russell lo distingue del conocimiento *por descripción*²⁰. El conocimiento por familiaridad es *inmediato*, es decir, no interviene ningún proceso inferencial. Es una relación cognitiva directa con un objeto²¹, -que Russell identifica, por ejemplo, con ciertos particulares como nuestros datos sensoriales²². En el caso de la percepción, Russell creía que el sujeto tenía contacto directo con los datos de los sentidos. Russell (Russell 1912 y también en 1984²³) contrastó el conocimiento proposicional con el conocimiento directo (*acquaintance*) de propiedades y hechos. *Acquaintance* se entiende como contacto directo o relación entre un sujeto y ciertos hechos en virtud de la cual el sujeto está justificado en creer las proposiciones como verdaderas debido a esos hechos. Pero, para Russell, no sólo tenemos conocimiento directo de verdades contingentes de las que somos conscientes, también tenemos conocimiento directo de verdades necesarias, y además conocimiento directo de universales, como los números (Russell 1912, cap. X). Así: “All our knowledge, both knowledge of things and knowledge of truths, rests upon acquaintance as its foundation.” (Russell 1912, cap. V) Según Russell, pues, el conocimiento directo es básico en el sentido de que, según él, dicho conocimiento no es inferencial, más bien todo conocimiento de verdades depende del conocimiento de objetos y en última instancia de aquellos de los que tenemos conocimiento directo²⁴. Actualmente, si el conocimiento directo (*by acquaintance*) se puede considerar o no un tipo de conocimiento básico es algo que todavía se debate, según Fumerton (Fumerton 2001).

Los modos de adquirir conocimiento proposicional son varios. El modo en que adquirimos conocimiento del mundo y de los otros sujetos no es igual al modo en que conocemos ciertas verdades como el teorema de Pitágoras, por ejemplo. Hay, por tanto, distintos modos de conocer: la percepción, la intuición, la memoria, la introspección y la inferencia (o razonamiento) son los más relevantes (Audi 2011). A dos de ellos, la *experiencia* y la *intuición*, tradicionalmente se los consideran fuentes *básicas* de conocimiento porque a partir de ellas podemos realizar deducciones, derivar por medio de inferencias otras creencias, realizar generalizaciones inductivas o inferencias a la mejor explicación. La percepción o *experiencia* es una fuente básica y el conocimiento que depende de dicha experiencia es llamado conocimiento *a posteriori*. Como ya hemos adelantado, el fundacionismo -en su vertiente empirista- distingue entre creencias *básicas* y *no-básicas* donde las *básicas* vienen dadas por la experiencia ‘inmediata’: se justifican no-inferencialmente (Hoffman 2013), como para la tradición empirista²⁵ contemporánea (cfr.

²⁰ “My knowledge of the table as a physical object, on the contrary, is not direct knowledge. (...) we shall call ‘knowledge by description’.” (Russell 1912, cap. V)

²¹ Fumerton (“Classical Foundationalism” en De Paul, M. (ed.) 2001) y Plantinga (“Direct Acquaintance?” en De Paul, M. (ed.) 2001) también defienden la justificación de las creencias básicas en virtud de una relación o contacto directo (*direct acquaintance*). Esta relación de *acquaintance* para Fumerton es una cierta clase de acto mental o relación (De Paul, M. (ed.) 2001, 61). Para Plantinga, la relación de *acquaintance* se extiende más quizás de lo que sugiere Fumerton.

²² “(...) the sense-data which make up the appearance of my table are things with which I have acquaintance, things immediately known to me just as they are.” (Russell 1912, cap. V) Este problema fue motivo de debate en el Círculo de Viena en torno a las oraciones protocolares. Hasta principios de los años 30 para algunos positivistas, uno de los métodos para determinar el valor de verdad de un enunciado era comparando la sentencia evaluada con otra “básica” o “protocolar” basándose en el tipo de ontología orientada a la experiencia que había sido previamente desarrollada por Mach y Russell (cfr. Coffa 1991, 227; 249). Incluso la lógica (aún no siendo empírica) estaba sujeta a revisión a partir de bases empíricas, como Carnap sostuvo en *The Logical Syntax of Language* (p. 318) (cfr. Coffa 1991, 349-350). A principios de los años 30, Neurath puso en discusión que las oraciones protocolares fuesen enunciados que no era necesario justificar; también los enunciados protocolares son revisables, según Neurath, todas las creencias están sujetas a revisión y son falibles (cfr. Coffa 1991, 363).

²³ Russell, B. (1984). *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, ed. E. Eames. London: Allen and Unwin.

²⁴ “Every proposition which we can understand must be composed wholly of constituents with which we are acquainted.” (Russell 1912, cap. V)

²⁵ Según el empirismo radical lo que justifica los principios de inferencia de la justificación es la experiencia. El conocimiento procede de la percepción sensible y el resto del conocimiento se deduce de creencias fundantes que resultan de

Ayer 1956). Las no-básicas también se derivan de la experiencia, sólo que en ellas intervienen inferencias.

Hay otra fuente en la que el conocimiento no depende de la experiencia, sino que dicho conocimiento parece depender sólo del *entendimiento* (clásicamente se usaba también el término *razón*; para los fundacionistas clásicos -en su vertiente racionalista- se trata de la *intuición*). Entendimiento, razón, intuición e inferencia no son equivalentes, no obstante, aun no siendo lo mismo, están en la base de distintas acepciones de lo que se considera conocimiento *a priori*; es decir, el tipo de conocimiento en el que la justificación no depende de la experiencia del sujeto²⁶. Experiencia y entendimiento (o intuición, en sentido tradicional), son fuentes básicas no sólo del conocimiento, sino también de la creencia y la justificación (Audi 2011, 6-7). El testimonio no es considerado una fuente básica de conocimiento ya que se puede derivar de los otros modos de saber. Del mismo modo, la memoria y la introspección podrían derivarse de la experiencia. La introspección²⁷ o conocimiento de sí mismo se considera un tipo de experiencia o percepción interna para algunos, para otros se considera que se puede derivar de la experiencia.

Así, si tomamos la experiencia como fuente de conocimiento podemos distinguir el conocimiento *básico empírico* del conocimiento *básico a priori* en el que, en cambio, se consideran como fuentes de conocimiento el entendimiento o la intuición y, de modo más discutible, la inferencia (razonamiento). Descartes, en las *Reglas para la dirección del espíritu* (Reglas III, 1701), sostiene que las dos fuentes primeras de todo conocimiento son la *intuición* y la inferencia deductiva o *deducción*²⁸. En las teorías contemporáneas, en las que nos detendremos en los capítulos III y IV, los partidarios del conocimiento *a priori* se dividen entre los defensores de algún tipo de intuición o *insight* (BonJour 1998, Huemer 2007, Sosa 2007) y los que sostienen que el conocimiento *a priori* se centra en el *significado* (Boghossian

la observación. Desde Locke solemos considerar que todo sujeto es consciente directamente sólo de la naturaleza de sus ideas y el resto se conoce indirectamente. Este es el caso de epistemologías que se centran en el individuo como si cada uno de nosotros comenzase todo desde el inicio y tenga el deber de explicar cómo llegamos a tener el conocimiento que tenemos. No considera el conocimiento en su dimensión social (cosa que es más fácil de defender desde el coherentismo (véase “Fundamentalismo y otras mentes” – Dancy, J. *Introducción a la epistemología contemporánea*, op. cit. p. 86 y ss.). Schlick y Carnap, inicialmente, figuran a la cabeza entre los defensores del fundacionismo.

²⁶ “An a priori proposition is one which can be known to be true without any justification from the character of the subject’s experience.” (Boghossian-Peacocke 2000, 1)

²⁷ En el siglo XIX y después también hubo una gran discusión sobre si la introspección es una buena base para la psicología o no. Comte, Mill, Wundt, Brentano, y más modernamente Ryle, discutieron hasta qué punto la introspección es básica y si no es un contrasentido en la medida en que la observación requiere atención y cierta distancia del proceso observado. Otros veían en la introspección una fuente segura (casi inmune a la duda) y más directa que cualquier otro conocimiento, incluido el sensorial, véase Schwitzgebel, E., (2014). “Introspection”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/introspection/>>. Brentano y muchos autores distinguieron por ejemplo, entre la percepción interna (*innere Wahrnehmung*) y la observación interna (*innere Beobachtung*), concluyendo que sólo la primera proporcionaba seguridad y una auténtica base epistemológica para todo tipo de creencias (Brentano, F., *Psychology from an empirical standpoint*, London: Routledge, 1997).

²⁸ “Así todos vemos por *intuición* que existimos, que pensamos, que un triángulo está formado por tres líneas, que un globo no tiene más que una superficie, y otras verdades semejantes (...) La intuición debe llevar consigo la certeza no sólo en las enunciaciones, sino en toda clase de razonamientos. (...) [la deducción] [C]onsiste en una operación por la cual comprendemos todas las cosas que son consecuencia necesaria de otras conocidas por nosotros con toda certeza. (...) De ese modo sabemos que el último anillo de una larga cadena está unido al primero –aunque no podamos abrazar con una sola ojeada todos los anillos intermedios que los unen – recorriéndolos sucesivamente y recordando que, desde el primero hasta el último, todos se enlazan con el precedente y con el siguiente. Distinguimos, pues, la intuición de la deducción cierta en que en ésta se concibe un movimiento o cierta sucesión y en aquella no; y en que la deducción no necesita, como la intuición, una evidencia presente, sino que, en cierto modo, la pide prestada a la memoria. De donde resulta que las proposiciones que son consecuencia inmediata de un primer principio puede ser conocidas tanto por la intuición como por la deducción, según la manera de considerarlas; en tanto que los principios lo son solamente por la intuición, y las consecuencias lejanas no pueden serlo más que por la deducción” (*Reglas para la dirección del espíritu* (1701), Reglas III).

1996, Peacocke 1998, entre otros); Bealer (Bealer 2000) se considera un enfoque híbrido entre ambos.

I.1.1 Conocimiento lógico básico

El conocimiento básico, tanto el empírico como el lógico, ha llegado a representar un problema para la epistemología por las dificultades con las que nos encontramos a la hora de dar cuenta de su justificación. El caso del conocimiento lógico, en el que nos centramos, es relevante porque a la hora de justificar la formación de las creencias lógicas tales como, por ejemplo, tomando los principios clásicos:

- a) “lo primero, entonces lo primero”; o
- b) “si lo primero, entonces lo segundo.
Ahora bien, lo primero;
Luego, lo segundo”

Nos encontramos con dificultades especiales que tienen que ver con la propia naturaleza de la lógica. Desde la concepción fundacionista tradicional o clásica se considera que la lógica es *a priori*, necesaria y epistemológicamente básica; es decir, que desde el punto de vista epistémico, las creencias lógicas son anteriores o están presupuestas en las justificaciones de otras creencias. Así, desde la concepción tradicional de la lógica, el conocimiento lógico es posible. Además, las verdades lógicas, como las de los ejemplos a) y b) son verdades necesarias y nuestro acceso epistémico a ellas es *a priori* (cfr. Martínez Vidal 2008, 84 y ss.). No se tratará aquí la naturaleza de la lógica, más bien, se intentará dar respuesta a los problemas epistemológicos (dejando a un lado la cuestión de la *necesidad*) que surgen a la hora de dar cuenta de la justificación del conocimiento lógico.

La dificultad que plantea el caso de la lógica frente al caso del conocimiento básico empírico se deriva de dos problemas. El primero es el problema de la justificación *a priori*, es decir, cómo damos cuenta de las fuentes de conocimiento *a priori* que hemos visto arriba. Un presupuesto, pues, del que vamos a partir es que hay conocimiento *a priori*. A lo largo del trabajo analizaremos algunas de las teorías de la justificación *a priori* y buscaremos cuál de ellas da cuenta de un modo viable del carácter *a priori* de la lógica.

Para afrontar el problema de la justificación *a priori* es importante tener presente que en el ámbito de la lógica se distinguen dos áreas o dimensiones de *aprioricidad*; así, podemos decir que tenemos justificación *a priori* para creer leyes formales metalógicas y, por otra parte, que tenemos justificación *a priori* para creer e inferir verdades lógicas (Dogramaci 2012); un ejemplo del primer tipo es la justificación para creer la validez del *Modus Ponendo Ponens* (MPP), es decir, para creer que todo argumento que tenga la forma ‘*p*, si *p* entonces *q*, luego *q*’, preserva la verdad. En cambio, tenemos una justificación *a priori* para creer e inferir verdades lógicas cuando inferimos usando, por ejemplo, el MPP; en este caso la justificación *a priori* se transmite de las premisas a la conclusión inferencialmente (Dogramaci 2012, 769-770). Que algún ámbito de la lógica se use para justificar otro no resulta problemático porque eso es precisamente el conocimiento inferencial²⁹, el conocimiento que obtenemos cuando

²⁹ A lo largo del trabajo nos vamos a detener en el *razonamiento deductivo*, sin llegar a pronunciarnos sobre otros tipos de inferencias y sin llegar a cuestionar que esos modos de razonamiento también siguen reglas de inferencia específicos. A

usamos la lógica (cfr. Hale 2002, 279). Ahora bien, según Audi (Audi 1998, 159), una inferencia no es una fuente básica de justificación o conocimiento, sino que más bien transmite y extiende la justificación y el conocimiento cuando se dan las circunstancias apropiadas, desde una o más premisas a la conclusión que se infiere de ellas. Así, sabemos que si inferimos una conclusión de dos premisas verdaderas, como en el ejemplo b), nuestra conclusión será verdadera. A este tipo de conocimiento, de este u otros principios lógicos, le llamamos *conocimiento lógico básico* (cfr. Hale 2002, 279).

Este es el segundo de los problemas y un punto controvertido; en lógica hay reglas de inferencia que se denominan básicas o primitivas, como el MPP, porque de ellas derivan otras, pero desde el punto de vista de la justificación y el conocimiento, no se consideran fuentes básicas. Por ejemplo, el MPP es una, entre otras, de las reglas básicas mediante las cuales caracterizamos la relación de consecuencia lógica proposicional clásica. La (meta)lógica establece que es una regla de inferencia correcta (*sound*) ya que transmite la verdad. Además, desde el punto de vista epistemológico, como hemos dicho, es una regla de inferencia básica que transmite la justificación proporcionando conocimiento inferencial³⁰. En ese sentido, la regla básica justifica inferencialmente el resto de reglas derivadas. Ahora bien, esta justificación no proviene de la regla del MPP sino que la regla es el instrumento que proporciona conocimiento de la relación de consecuencia, de qué se sigue de qué y en qué consiste esa relación de consecuencia, siempre y cuando ese sea nuestro punto de partida. Según Audi, ni el conocimiento ni la justificación pueden comenzar por una inferencia:

“(...) even careful and amply justified inferences – (...) - do not create justification or knowledge where there is none to start with, because one neither knows nor has justification for one’s premise (s).” (Audi 1998, 159)

A las creencias inferenciales, así como al conocimiento y justificación inferencial se les denomina *indirectas*, precisamente porque únicamente las adquirimos a través de otras creencias, conocimiento o justificación. El problema se presenta, pues, con reglas básicas como el MPP o con leyes como ‘si p, entonces p’: sabemos que el MPP, por ejemplo, es una regla válida, pero es difícil dar una explicación satisfactoria sobre el origen de ese conocimiento, de dónde proviene y cómo podría ser adquirido (Wright 2004b, 155). Así, desde la epistemología de la lógica se trata de responder, entre otros, al problema de cómo podemos justificar, si podemos, los principios fundamentales de la lógica. Justificar este tipo de conocimiento resulta problemático, y algunos consideran que no puede ser justificado; esto se debe a que todo intento de demostración, prueba o justificación utiliza, y por tanto asume de partida, alguno de estos principios lógicos o todos ellos (cfr. Morris-Nagel 1993, 187).

En este trabajo se va a defender que el conocimiento inferencial debe ser justificado no-inferencialmente, pues aunque no está exento de dificultades, es un modo de evitar los problemas que se encuentra toda justificación inferencial de las reglas lógicas básicas de inferencia, que iremos viendo a lo largo de los próximos capítulos.

modo ilustrativo, recogemos la siguiente definición: “Deductive reasoning is the kind of reasoning in which, roughly, the truth of the input propositions (the premises) logically guarantees the truth of the output proposition (the conclusion), provided that no mistake has been made in the reasoning. The premises may be propositions that the reasoner believes or assumptions that the reasoner is exploring. Deductive reasoning contrasts with inductive reasoning, the kind of reasoning in which the truth of the premises need not guarantee the truth of the conclusion.” (Schechter, J. “Deductive Reasoning”, Forthcoming in *The Encyclopedia of the Mind*, edited by Hal Pashler, SAGE Publishing)

³⁰ Para un análisis de los problemas relativos a la transmisión de la justificación en una inferencia, véase Moretti, Luca and Piazza, Tommaso, “Transmission of Justification and Warrant”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/transmission-justification-warrant/>. En este trabajo no entraremos en esta cuestión.

I.1.2 Antecedentes históricos

Tanto el problema de la fundamentación del conocimiento en general como el de la fundamentación del conocimiento básico en particular tienen un largo recorrido en la historia de la filosofía. En este breve apartado no se pretende ni se puede hacer una reconstrucción histórica del problema. Meramente nos limitaremos a escoger algunos textos o fragmentos de notos filósofos que sugieren, ilustran o en los que hay resonancias de ciertos aspectos del problema que nos ocupa y que son relevantes todavía para la epistemología contemporánea, que es en la que nos situamos.

Desde el fundacionismo clásico se ha tratado de fundamentar el conocimiento en creencias básicas a las que tradicionalmente se les ha asignado el papel de ser infalibles, incorregibles e indubitables, verdades auto-evidentes capaces de justificar a las demás. Esta caracterización tiene raíces cartesianas, aunque encontramos claros precedentes en Aristóteles.

Aristóteles investiga la fundamentación del conocimiento sin desvincularlo del aspecto ontológico ni tampoco del ético. La explicación de Aristóteles del conocimiento de los primeros principios indemostrables de la ciencia se encuentra en *Segundos Analíticos*, B 19, 99b15³¹. Este texto sugiere que así como la ciencia misma no puede dar cuenta de la ciencia, la lógica (deducción o demostración) no puede dar cuenta de la lógica; plantea por ello una salida no-inferencial. En este y otros fragmentos (*Segundos Analíticos* A, 100b, 423; 71b12, 15-16; y A 18, 81b; *Ética a Nicómaco*, Z, 1143b) se encuentra ya el núcleo del problema de la justificación del conocimiento inferencial y no-inferencial en términos aristotélicos.

La salida no-inferencial de Aristóteles es la ‘percepción intelectual’, es decir, el estado cognitivo, la facultad, que nos permite adquirir los primeros principios (como el principio de identidad o el de no-contradicción, por ejemplo) que denomina *nóus* (‘intuición’, ‘inteligencia’). Es un tipo de conocimiento que Aristóteles compara con la capacidad de percepción (cfr. Smith 2011), en el sentido de que, del mismo modo que nuestros sentidos se han desarrollado naturalmente, -son constitutivos de la persona-, y podemos decir que cuando vemos un color, no tenemos que aprender cómo verlo sino que a través de la percepción tenemos la capacidad de verlo por naturaleza, del mismo modo, podemos decir que *naturalmente* nuestra *mente*, inteligencia o percepción intelectual, tiene la capacidad de reconocer los principios³² que están en la *base* de la *ciencia*. Hay que tener en cuenta que el término ‘principio’ tiene distintos significados para Aristóteles (*Metafísica* IV). Posteriormente, se distinguieron dos modos de entender ‘principio’: *principium essendi*, entendido como ‘principio ontológico’ y *principium cognoscendi* o ‘principio del conocer o lógico’. Sin embargo, en la filosofía moderna el término ‘principio’ quedó restringido al

³¹ “Por otra parte, puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a incurrir en lo falso, por ejemplo: la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderas, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como del hecho de que el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género de conocimiento verdadero aparte de la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia. Y aquella será el principio del principio, en tanto que ésta se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa” (Aristóteles *Segundos Analíticos*, 19, 100b).

³² “(...) *nous* involves a distinctive, immediate apprehension of a basic concept in its simplicity, or of the necessity and self-evidence of a general truth, or both. A more “empiricist” and less “rationalist” reading (...) makes *nous* more continuous with experience – i.e., something like the final, clarifying and consolidating stage in one’s progress toward apprehension of basic truths or concepts. A third possibility is that *nous* recognizes first principles *as* first principles”. (Patterson 2011, 668)

ámbito del conocimiento, de modo que, mientras la tradición aristotélica defendía una pluralidad de principios, a partir de Descartes se trató de encontrar principios evidentes, indubitables, de los cuales dependiese el conocimiento de las demás cosas y de los que se pudiera deducir dicho conocimiento.

Desde una perspectiva aristotélica realista se determina, pues, que la realidad es captada como regida por *normas*, como el principio de identidad. Los principios como: ‘lo que es no puede no ser’, ‘lo que no es, no es’, etc. están unidos a la experiencia sensible. Antes de ser lógicos, estos principios se fundan en la percepción que tengo del mundo, y por esto aparecen lógicos: no es que su valor lógico se desprenda de su contenido formal (cfr. Smith 2011). Si la realidad que captamos, por ejemplo en el ámbito de la investigación física, es la del ‘mundo cuántico’, los principios lógicos se basarán en la percepción (con contenido representacional) que se tiene del mundo cuántico. Las leyes distributivas, por ejemplo, no son válidas en lógica cuántica, puesto que se admite el principio de indeterminación de W. Heisenberg, y dicho principio ‘modeliza’ el comportamiento de la dualidad onda-partícula en el mundo cuántico. De este modo, en el desarrollo de la ciencia actual, han ido surgiendo lógicas alternativas que permiten explicar diversos ámbitos de estudio. Este es un aspecto altamente relevante dado que la solución a la cuestión del conocimiento lógico básico, como el del conocimiento de las leyes lógicas en el debate contemporáneo, va a depender de si adoptamos o bien una visión *realista*, más o menos revisionista, o bien *convencionalista*. Por otra parte, va a depender de si adoptamos acerca del significado del contenido y de las actitudes proposicionales una visión *naturalista* o un enfoque *normativista*. Glüer y Wikforss (Glüer y Wikforss 2009) comparan este último debate al del psicologismo y normativismo neo-kantiano en el siglo XIX.

La perspectiva aristotélica sigue siendo sugerente por cuanto permite vincular un cierto realismo normativista al naturalismo. No obstante, Aristóteles sostiene que la percepción/intuición es de lo *particular*, con lo que aparece ya el problema de cómo del conocimiento de lo particular llegamos a lo universal, a la generalidad:

“La intuición tiene también por objeto lo extremo en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros; y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor. Estos son, en efecto, los principios de la causa final, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener percepción sensible de estos particulares, y ésta es la intuición.” (*Ética a Nicómaco*, Z, 1143b)

En segundo lugar, algunos fragmentos de Platón siguen dando lugar a nuevas interpretaciones. En el *Teeteto* (*Teeteto* 201d), encontramos que la pregunta acerca del conocimiento (*epistêmê*) va unida a la pregunta por su definición (*logos*)³³. Lo que hace

³³ *Logos* (*légein*), además de entenderse como acto de pensar, ‘lenguaje’, ‘razón racionante’ (García Calvo 1985, 38), significa “base” (*Grund-* según Diels) o “sentido”, “*meaning*” (*Sinn-*según Kranz). De otro lado, *nóos* o *noûs* (*noeîn*), es traducido como ‘idea’, ‘facultad ideativa o conceptiva’ (García Calvo 1985, 38). Parménides no parte del *logos* que “combina las impresiones sensibles, si no del espíritu que se encuentra en sí mismo, el *noûs*”, es decir, idear o concebir se proclaman como idénticos, con el hecho de ser mismo. La identificación de Parménides entre pensamiento y ser no hubiese sido posible sin el descubrimiento previo por parte de los pitagóricos y los eleáticos del método deductivo. Se atribuye a Anaxagoras (s. V a.C.) la introducción del término de *noûs*, entendido como razón “global” (no individual), “será el agente que, analizando, constituye las cosas” (García Calvo 1985, 38). El *noûs* confirió a Parménides, el concepto de un ser inmutable, eternamente igual a sí mismo, del cual estaba excluido todo no-ser, pero también cualquier paso a un estado diverso” (Pohlenz 2005, 4). Es la primera vez que se proclama, dice Pohlenz, el espíritu, la idea, (*noûs*) como soberano y se desvalorizan los sentidos como instrumento cognoscitivo. En su uso corriente y adverbial *noûs* tiene la connotación de ‘buen juicio’, ‘sensatez’. Por otra parte, García Calvo sostiene que se puede extraer una lógica del libro de Heráclito donde por lógica no se entiende una teoría, ni una ciencia “acerca de”, sino una *actividad*, un *ejercicio lingüístico* que explora ciertos mecanismos sintácticos o de relaciones entre cuantificadores, que rigen en el lenguaje natural, comunes a las lenguas en general. Ahora bien, a diferencia

posible un completo y perfecto conocimiento es la habilidad de ‘dar un *logos*’ (*Teeteto* 202c2–3 y 206c7–8), es decir, dar una ‘explicación definicional’ (Sedley 2004). Para Platón, aquellos que carecían de conocimiento (completo o perfecto) era porque carecían de la habilidad de “logon didónai” (*Teeteto* 175d1). Es una noción típicamente griega la expresión λόγον διδόναι “logon didónai”, ‘dar un *logos*’, es decir, dar una descripción que al mismo tiempo sea una explicación (Guthrie 1962, 426)³⁴. También significa, tener un “entendimiento o comprensión que involucre una visión general o sinopsis” (*synoptic understanding*) (Chappell 2011, 657). La posibilidad de dar un *logos* (*Teeteto* 202c), por una parte, para Platón depende en última instancia de un acto de aprehensión³⁵ intelectual:

“Es, en efecto, necesario aprender ambas cosas a la vez, lo falso y lo verdadero de la esencia entera, a costa de mucho trabajo y tiempo, como decía al comienzo. Solamente cuando uno ha rozado, unos contra otros, nombres, definiciones, percepciones de la vista e impresiones de los sentidos; cuando se ha discutido en discusiones benévolas, donde las respuestas no las dicta la envidia* y tampoco ella dicta las cuestiones, solamente entonces, digo, sobre el objeto estudiado, se hace la luz de la sabiduría y la inteligencia con toda la intensidad que pueden soportar las fuerzas humanas.” (Platón, *Carta VII*, 343e; 344b-c)

Como veremos, Wittgenstein se sitúa en el otro extremo desde el punto de vista de la justificación, aunque si en vez de poner el acento en la intuición, subrayamos la comprensión o entendimiento a partir del aprendizaje y el uso del lenguaje, al menos a partir del siguiente fragmento, no parecen posturas tan lejanas:

“To understand is to grasp, to receive a particular impression from an object, to let it work on one. To let a proposition work on one; to consider consequences of the proposition, to imagine them, etc.

What we call ‘understanding’ is a psychological phenomenon that has a special connection with the phenomena of learning and using our human language.” (Wittgenstein, *PG*, 1974, secc. III, §42)

de Aristóteles, siendo el pensamiento de Heráclito pre-filosófico (García Calvo 1985), no tiene sentido buscar en él un criterio de conocimiento como la razón/intuición o la experiencia. Si lo vemos con los ojos de Aristóteles, es decir, si hacemos una lectura apofántica, el discurso de Heráclito es no-proposicional, ya que para Aristóteles, proposicional es sólo el discurso “en el que se dice algo verdadero o algo falso” (*De Interpretatione*, 4), lo cual no entraña que, por ser dialéctico, viole el principio de no-contradicción; es no-proposicional pero a la vez es significativo (*Los filósofos presocráticos*, 2001, 201). Se podría decir además, que el pensamiento de Heráclito, al sostener un lenguaje/pensar común, entendiendo por común, lo público, parece cuando menos, hacerle un guiño al argumento en contra del lenguaje privado de Wittgenstein, argumento que tendrá un papel singular en el debate de ‘seguir una regla’. En el fragmento número 2: “Común es a todos el pensar”, el adjetivo *xynón* se dice del pensar y, *phronéein*, la facultad de inteligencia o de pensar. Ésta debe ser “como *lógos* o la razón misma, como lenguaje, común a todos y comunitaria” (García Calvo 1985, 41). Así, en Heráclito, nº 4: “Por lo cual hay que seguir a lo público: pues común es el que es público. Pero, siendo la razón común, viven los más como teniendo un pensamiento privado suyo.” (Heráclito, frag. 4 en García Calvo 1985, 41) El hecho de que los hombres se muestren extraños a la razón creyendo que su inteligencia es privada y sus ideas son suyas y personales, siendo la razón común a todos, aparece como una contradicción (García Calvo 1985, 41).

³⁴ “The Greeks themselves had a phrase which sums up well the way in which they went beyond their predecessors and contemporaries. It is the phrase λόγον διδόναι “*logos didónai*”. The impulse ‘to give a logos’ was the typically Greek one. Logos cannot be satisfactorily rendered by any single English word. Faced with a set of phenomena, they felt that they must go behind them and account for their existence in the particular form and manner in which they did exist. A complete *logos* is a description which at the same time explains. Besides form or structure, and ratio or proportion, *logos* may mean, according to its context, account, definition and explanation –all typically Greek notions, and all in the Greek mind so closely connected that it seemed natural to express them by the same word. As Aristotle said, the only complete definition is one which includes a statement of the cause.” (Guthrie 1962, 38)

³⁵ “No hay, en efecto, ningún medio de reducirlos a fórmulas, como se hace con las demás ciencias, sino que cuando se han frecuentado durante largo tiempo estos problemas y cuando se ha convivido con ellos, entonces brota repentinamente la verdad en el alma, como de la chispa brota la luz, y ya se alimenta por sí misma.” (Carta VII, 342a-b),

*en una común educación libre es en la que debe confiar el hombre sensato, dice previamente Platón en 334b-c.

Por otra parte, Hyman (Hyman 2010, 410) señala que la perspectiva que considera el conocimiento proposicional como *habilidad* (Wittgenstein (*PI* §150) y Ryle (Ryle 1949), entre otros) se puede rastrear en Platón. En la *República* hay una sección en la que dar un *logos* (saber-cómo dar una explicación definicional) se puede interpretar como *habilidad* (potencia, poder) (*República*, 477d). Aquí el aspecto crucial, que más adelante analizaremos, es qué relación hay entre el conocimiento proposicional y el conocimiento práctico y cuál es el básico.

Un antecedente histórico al que no podemos dejar referirnos es Descartes. Según el ideal racionalista cartesiano, el auténtico conocimiento no se obtiene más que de dos modos: *intuición* clara y evidente o *deducción* cierta. Sólo hay dos “actos de nuestra inteligencia por los cuales podemos llegar al conocimiento de las cosas sin temor al error”: la intuición y la deducción (*Reglas III*, 1701)³⁶. La deducción es un tipo de conocimiento *a priori* demostrativo y cierto, como el conocimiento que se deduce de premisas matemáticas evidentes. No obstante, Descartes en las *Reglas para la dirección del espíritu* afirma que algunas cosas sabidas ‘con certeza’ y ‘por deducción’ no son evidentes, por ejemplo, las largas cadenas de deducciones pueden estar más sujetas a error que el conocimiento intuitivo. Para Descartes, precisamente, una *deducción* consiste en un modo de conocer mediante el cual:

“(…) entendemos todo aquello que *se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza*. (...) tan sólo con que sean deducidas a partir de principios verdaderos conocidos mediante un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento que *intuye con transparencia* cada cosa *en particular*: no de otro modo sabemos que el último eslabón de una larga cadena está enlazado con el primero, (...)” (*Reglas, III – cursivas mías*).

Sin embargo, este modelo o paradigma de conocimiento racionalista deductivo fue pronto cuestionado. Veamos el caso de la lógica. Consideremos el siguiente ejemplo común:

Todas las noches en las que llueve, las calles están mojadas al amanecer
 Anoche llovió
 Luego, esta mañana las calles están mojadas

En el caso de la primera premisa, el predicado añade algo nuevo que no está incluido en el sujeto. Ahora bien, según la crítica de Hume (1740, 1748), entre ambos términos no hay ninguna conexión necesaria ya que si la hubiese, no serían distintos. La crítica de Hume elimina la posibilidad de la *deducción* que Descartes tomaba como segunda fuente de conocimiento. Es decir, dada, por ejemplo, la premisa ‘si anoche llovió, entonces las calles están mojadas’, la dificultad estriba en que una conectiva lógica como ‘si...entonces...’ debe basar el vínculo necesario entre sus términos en algo que no sea la experiencia. Desde el esquema cartesiano solo se permite dos modos de justificación, o las premisas se deben *intuir* con evidencia y certeza como necesariamente verdaderas o se deben *deducir* de otra cosa que haya sido conocida intuitivamente:

“Ahora bien, esta evidencia y la certeza de la intuición se requiere no sólo para las enunciaciones, sino también para cualquier razonamiento. Así, por ejemplo, dada esta consecuencia: dos y dos hacen lo mismo que tres y uno, *no sólo hay que intuir que dos y dos hacen cuatro, y que tres y uno hacen también cuatro, sino además, que de estas dos proposiciones se sigue necesariamente aquella tercera.* (...)”

De lo cual resulta poder afirmarse que *aquellas proposiciones que se siguen inmediatamente de los primeros principios, bajo diversa consideración, son conocidas tanto por intuición*

³⁶ R. Descartes, (1701) *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, pp. 80-81.

como por deducción, pero los primeros principios mismos sólo por intuición, mientras que las conclusiones remotas no lo son sino por deducción.” (Descartes 1701, *Reglas III*, (2010, 80-81), cursivas mías).

Como vemos, de modo similar a Aristóteles, para Descartes la justificación del conocimiento básico, sea inferencial o no-inferencial (incluidas aquel tipo de proposiciones que luego Kant llamará juicios sintéticos *a priori*, como “tres y uno hacen cuatro”, y las proposiciones de ‘apariencia empírica’ de Wittgenstein, como veremos)³⁷ es la *intuición evidente y cierta*.

Hume, sin embargo, divide todo el conocimiento en dos grupos: las *relaciones de ideas* y las *cuestiones de hecho*. La geometría, las relaciones entre números, por ejemplo, son proposiciones que se pueden descubrir por:

“la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo. Aunque jamás hubiera habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia.” (Hume 1748, secc.4 (2012, 58)).

De este modo, por una parte tenemos proposiciones racionalmente evidentes y por otra, proposiciones empíricas que son irreducibles a relaciones de ideas. Además, Hume no acepta la explicación cartesiana de la naturaleza de la inferencia:

“Se dice que una proposición es una inferencia de la otra, pero se ha de reconocer que la inferencia ni es intuitiva ni tampoco demostrativa. ¿De qué naturaleza es entonces? Decir que es experimental equivale a caer en una petición de principio, pues toda inferencia realizada a partir de la experiencia supone, como fundamento, que el futuro será semejante. (...) ¿Qué lógica, qué proceso de argumentación le asegura a uno de esta inferencia?” (Hume 1748, secc.4, II (2012, 70-71)).

Así, con el conocimiento racional tenemos certeza pero no nueva información y con el conocimiento empírico tenemos información sin certeza racional. Parece pues, que hay que optar entre *certeza sin conocimiento* o bien, *conocimiento sin certeza*.

Según Hume, todo verdadero conocimiento que aporte nueva información (‘ampliativo’) no es seguro, ya que la creencia que acompaña la experiencia es solo una especie de sentimiento producido por la *costumbre*, y sólo la costumbre nos lleva a suponer que el futuro será conforme al pasado (cfr. Hume 1740;1748). No obstante, el problema es que algunos filósofos posteriores, al haber aceptado tanto la división hecha por Descartes como el análisis de Hume, han llegado a las mismas conclusiones respecto al conocimiento.

Por otra parte, según Kant, Hume no hubiera llegado a sus conclusiones escépticas si se hubiese percatado de otro tipo de juicios, los juicios sintéticos *a priori*. En el Preámbulo de los *Prolegómenos*, Kant explica la distinción terminológica que ha dado lugar a debates sin fin: la distinción *analítico/sintético*. Según Kant, todos los juicios, tengan el origen que tengan y la forma lógica que quieran, se distinguen en cuanto a su contenido y son, o puramente *explicativos*, es decir, no añaden nada al contenido de conocimiento, o son *ampliativos* y extienden el conocimiento. Los primeros son *analíticos* y los segundos son *sintéticos* (cfr. Kant Preámbulo a los *Prolegómenos*). Las proposiciones analíticas, bajo la perspectiva kantiana, “no hacen avanzar al entendimiento” (*KrV* B314), no amplían nuestro conocimiento.

³⁷ “Así cada uno puede intuir con el espíritu que existe, que piensa, que el triángulo está definido sólo por tres líneas, la esfera por una sola superficie, y cosas semejantes (...).” (Descartes 1701, *Reglas III* (2010, 79)).

Nos movemos entre meros conceptos. Algo semejante dirá el primer Wittgenstein: las proposiciones analíticas no dicen nada, son vacuas (*sinnlos*), no tienen contenido informativo.

La solución de Kant para salvar la ampliación del conocimiento sin tener que prescindir de la universalidad y necesidad, como es sabido, son los juicios sintéticos *a priori*. Es claro que la proposición ‘este caballo es marrón’ es sintética *a posteriori*, recurrimos a la experiencia; por el simple análisis de conceptos no llegamos a saber que ‘este caballo es marrón’. Lo contrario sucede con el ejemplo de Quine ‘un soltero es un no-casado’. Pero hay casos no tan fáciles de clasificar; ¿qué sucede con proposiciones del tipo: ‘sólo los seres vivos ven’?:

“(…) only of a living human being and what resembles (behaves like) a living human being can one say: it has sensations; it sees; is blind; hears; is deaf; is conscious or unconscious.” (Wittgenstein *PI*, §281)

En este caso, se necesita un cierto análisis de los conceptos, sería una proposición analítica semejante al ejemplo, ‘todo soltero es un no-casado’³⁸, pero no conlleva un conocimiento *inmediato*, no basta conocer el significado de los términos ‘vivo’ y ‘ver’. Así, si nos ajustamos a que llamamos proposiciones sintéticas a las que son ampliativas y, por ellas, alcanzamos un nuevo conocimiento, este sería uno de los casos del tercer tipo de juicios. Otros ejemplos kantianos de juicios sintéticos *a priori* son: “ $5 + 7 = 12$ ”, y, “todo cubo tiene 12 aristas”. No obstante, también en estos casos el desafío de Hume sigue en pie; es decir, aunque admitiésemos los juicios sintéticos *a priori*, seguimos sin dar respuesta a si es posible justificar la conexión necesaria entre proposiciones, y si lo es, cómo lo sabemos. Si la inferencia no es intuitiva ni demostrativa ni experimental, ¿de qué naturaleza es?

El problema está en el punto de partida. Según Descartes, todo nuestro conocimiento lo obtenemos o por *intuición* inmediata o por *deducción* cierta. Hume rechazó esta teoría, ni la intuición ni la deducción nos proporcionan un conocimiento seguro y cierto, sólo podemos apelar a la costumbre y a costa de abrir la puerta al escepticismo. Ahora bien, la crítica de Hume muestra, en realidad, que no adquirimos conocimiento del modo en el que suponen los racionalistas; por otra parte, el escepticismo no es la solución. Podemos, pues, rechazar el modo racionalista de definir el conocimiento, rechazar la premisa racionalista y buscar el modo de no caer en el escepticismo.

Autores contemporáneos como BonJour (BonJour 1998, 2002), sin embargo, han querido reactualizar y revitalizar este paradigma cartesiano. Uno de los puntos fuertes a los que se apela desde esta teoría es al de la intuición como fuente de justificación no-inferencial del conocimiento básico *a priori*. En lo que sigue, argumentaremos en contra de una concepción del conocimiento entendida en este sentido racionalista-cartesiano, y por tanto, en contra de propuestas que la secundan como la de BonJour y apostaremos, en cambio, por una concepción más modesta de justificación *a priori* que favorezca salir de este punto muerto entre un rígido evidencialismo infalibilista y un escepticismo en el que cualquier tentativa de desarrollo del conocimiento se estanca.

³⁸ Este ejemplo lo considera Carnap cuando explica que el concepto de “analítico” debe extenderse para cubrir no sólo los casos de proposiciones verdaderas en virtud de la forma lógica y del significado de las conectivas lógicas (que él llama L-verdaderas), sino también para cubrir los enunciados que son consecuencia directa de un postulado de significado (*meaning postulate*). Cuando se refiere a los enunciados analíticos verdaderos, en este sentido amplio, Carnap utiliza el concepto de A-verdadero. De este modo, todos los enunciados L-verdaderos son A-verdaderos, pero no todos los A-verdaderos son L-verdaderos. Por ejemplo, “Ningún soltero está casado” es A-verdadero pero no L-verdadero. R. Carnap, *Fundamentación lógica de la física*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969, p. 345.

I.2 JUSTIFICACIÓN A PRIORI

Por definición, el conocimiento proposicional es *creencia verdadera justificada*, según el ‘análisis estándar’ (Moser 2002, 3). Esta definición de conocimiento -que se encuentra ya al final del diálogo *Teeteto*, aunque no es de Platón, y es denominada tradicionalmente *tripartita*³⁹ - caracterizará la teoría del conocimiento cartesiana (*Reglas para la dirección del espíritu* y *Discurso sobre el método*) y la epistemología de autores más recientes, por ejemplo las de Chisholm (Chisholm 1982) y Lehrer (Lehrer 1990) entre otros. Bonjour (Bonjour 2010a, 2010b) hace una enconada defensa de la concepción cartesiana como teoría “robusta” de conocimiento en contraste con el falibilismo, como veremos más adelante.

Partiendo del análisis estándar, las condiciones de justificación del conocimiento se pueden establecer tanto en el ámbito *formal* como en el *empírico*. Desde las posturas empíricas más tradicionales, la fuente básica para justificar nuestras creencias, como hemos dicho arriba, es la experiencia; las premisas o creencias no-básicas se derivan a partir de la experiencia a través de inferencias. La justificación inferencial, en cambio, se basa en principios de inferencia, por lo que tendremos que dar cuenta de lo que justifica las reglas de inferencia. El conocimiento de los principios inferenciales se presenta como un caso de conocimiento *a priori*. Como ya hemos señalado, este tipo de conocimiento es llamado ‘*a priori*’ porque la experiencia, en principio, no tiene en este caso un papel justificacional. Es un tipo de conocimiento que incluye el conocimiento *abstracto*⁴⁰.

Mientras el conocimiento *a posteriori* es aquel que cuenta con creencias que se apoyan en evidencia observacional⁴¹, en el conocimiento *a priori* la observación es irrelevante, depende únicamente de la intuición lógica y el razonamiento (Williams 2001, 86). La diferencia entre ambos tipos de conocimiento depende de la función de la experiencia en la justificación de las proposiciones conocidas. El conocimiento *a posteriori* es empírico; el conocimiento *a priori* no es empírico; para algunos filósofos se define como el conocimiento previo a todo conocimiento de la experiencia observacional y que se logra o se tiene al *captar* racionalmente los conceptos significativos que se requieren para tener una determinada

³⁹ Se trata de la definición clásicamente postulada en la epistemología tradicional; esta definición se la ha denominado tradicionalmente *tripartita* por contener tres cláusulas: alguien *sabe que p*: i) si *p* es verdadero, ii) si, además, cree que *p* y, iii) dicha creencia está justificada (Dancy 1993, 39). Autores contemporáneos que rechazan este planteamiento epistemológico son Quine y Rorty. Quine (Quine 1969) propone reemplazar la epistemología o considerarla como un capítulo de psicología empírica o epistemología naturalizada. También Williamson (Williamson 2000) y Kornblith (Kornblith 2002) rechazan la definición tradicional, entre otros.

⁴⁰ Sosa establece las distinciones en relación a la noción de competencia: “Major categories, and distinctions among them — such as that of a priori versus a posteriori knowledge—should not turn on a matter of such limited importance by comparison with *competence*. (Nor of course should major historical divisions—such as rationalism vs. empiricism—be defined by reference to experience, unless it is clear beyond reasonable doubt that this is how the parties themselves viewed the matter, as indeed it is at least in some cases.) More plausibly we can highlight our competent (of course) knowledge of *particular contingencies* through some combination of introspection, perception, testimony, or memory; and we can then distinguish a posteriori knowledge as knowledge of such contingencies or knowledge explained exclusively through inference from such knowledge. A priori knowledge would then be explainable at least in part through some source *other* than such inference from knowledge of particular contingencies. This would include *abstract* knowledge (not of particular contingencies) so explainable. The notion of competent access to particular data (mainly through observation) would suffice to pose the question of whether only through a posteriori, scientific, inductive theorizing could we gain access to any abstract, general knowledge. Defenders of empirical science could then line up on one side, while on the other side would gather rationalist believers in direct access to abstract, general truths.” (Sosa 2013, 200, nota 5)

⁴¹ La distinción entre conocimiento *a priori* y conocimiento *a posteriori* se suele caracterizar, dicho a grandes rasgos, en términos de dependencia o independencia respecto a la observación (Williams 2001, 85).

creencia (Audi 2011, 6 y ss.)⁴². Dicho conocimiento es ‘anterior’ a la experiencia en un sentido lógico y no necesariamente en sentido temporal. Si definimos *negativamente* justificación *a priori* como aquellos enunciados cuya justificación no depende de lo que resulta de nuestra experiencia sensorial, tendríamos que precisar qué se entiende por *experiencia sensorial*: si *a*) la *percepción* o *b*) la *experiencia interna* (o reflexiva) referida a estados mentales representacionales o *c*) la *experiencia interna referida a cualquier estado consciente*: dolor, sensación de calor, etc. Si por experiencia entendemos el primer caso, la experiencia sensorial o percepción entonces, la creencia de ‘tengo frío’, por ejemplo, no estará justificada por el carácter de la experiencia del mundo más allá del cuerpo del propio sujeto, sino que estará justificada *a priori*. En el segundo caso, de modo semejante, proposiciones como ‘estoy pensando que es imposible aprobar las oposiciones’ están justificadas *a priori*. Si asumimos la tercera opción, ninguna se considerará justificada *a priori*, sino que la justificación *a posteriori* cubrirá todos los casos (cfr. Boghossian- Peacocke 2000, 2-3). El sentido de experiencia relevante, dado el problema que estamos planteando, es el primero. Kripke (Kripke 1980) ofrece un análisis diferente de las necesidades empíricas y de verdades *a priori* que podrían no ser necesarias, por ejemplo, “la unidad estándar de medida del metro en París en el tiempo *t* es 1 metro”; no obstante, dado que nos centraremos en el problema epistemológico sin entrar en la cuestión de la necesidad, este aspecto no lo vamos a considerar aquí. Casullo (Casullo 1977) ofrece una distinción interesante entre el conocimiento del *valor de verdad* (verdadero o falso) de una proposición, del conocimiento de su *estatus modal* (el ser necesariamente verdadero o falso, o contingentemente verdadero o falso)

Si entendemos por conocimiento *a priori* un tipo de conocimiento abstracto, es decir, conocimiento de verdades generales y abstractas, tendremos que explicar cómo es posible y en qué se basa ese acceso (directo o no) a tales verdades. Veremos en detalle las teorías sobre la justificación *a priori* en los siguientes capítulos: las teorías basadas en la intuición (BonJour y Bealer), en el capítulo III y las teorías basadas en el significado (Boghossian) en el capítulo IV.

I.2.1 Conocimiento básico *a priori* y casos Gettier

El análisis tradicional del conocimiento dio origen a los famosos contraejemplos de Gettier (Gettier 1963), a partir de los cuales, la definición tripartita resultó defectuosa. Los casos Gettier parten de dos supuestos: del supuesto de la posibilidad de que una creencia falsa pueda estar justificada y del supuesto del *Principio de cierre*⁴³ según el cual una creencia justificada debe justificar cualquier creencia que sea implicada por ella. En epistemología parece que hay

⁴² En el análisis de la distinción epistémica del conocimiento *a priori* y *a posteriori*, Audi (Audi 1998) ha clasificado el *a priori* definiendo y distinguiendo los diversos elementos de los que se predica: concepto *a priori*, creencia *a priori*, proposición *a priori*, justificación *a priori* y conocimiento *a priori*. Un *concepto a priori* es el que adquirimos independientemente de la experiencia y puede ser o no innato; un concepto *a priori* se puede entender con independencia de una referencia a la experiencia sensorial, por ejemplo, el concepto ‘negación’. Un concepto *empírico* es aquel que se deriva de la evidencia observacional, como el concepto ‘reloj’. Ahora bien, si tratamos de averiguar cómo adquirimos un concepto *a priori*, se asume que es la razón, clásicamente entendida, la fuente de dicho conocimiento, conocimiento no-empírico. De modo análogo, una *proposición* es conocida *a priori* si puede ser conocida independientemente de toda experiencia, aparte de la experiencia de aprender el lenguaje en el que se expresa.

⁴³ *Principio de cierre*: La transición desde algo conocido a algo que se sabe que es una consecuencia de lo conocido no nos lleva más allá del área cerrada del conocimiento (Dancy 1993, 25 y ss.).

acuerdo en que los casos Gettier se centran en el conocimiento proposicional *inferencial*, sin embargo, es objeto de controversia si todos los tipos de conocimiento proposicional son susceptibles de caer en el espectro de dichos contraejemplos.

Según Besson (Besson 2009) no se ha prestado mucha atención a los casos Gettier en el ámbito del conocimiento básico lógico o matemático, ya que el conocimiento básico, como el conocimiento de las reglas básicas de la lógica donde hay unas reglas que no se infieren de otras, se considera conocimiento lógico no-inferencial. Besson investiga los casos Gettier respecto del conocimiento *a priori* de las reglas básicas de la lógica y su significado para la epistemología de la lógica. Quiere demostrar que la explicación basada en el entendimiento semántico o conceptual (que veremos en el capítulo IV) no es correcta ya que está abierta a caer en los contraejemplos Gettier. Sin embargo, en su argumentación Besson está presuponiendo que el testimonio es parte de la justificación y que el proceso causal que produce la creencia verdadera justificada se identifica con nuestra justificación. En lugar de esto, Martínez Vidal⁴⁴ rebate los argumentos de Besson argumentando que el proceso causal que produce la creencia verdadera justificada no es trivialmente identificable con nuestra justificación, el proceso causal no es parte de la misma. Nos detendremos en esta distinción entre causación y justificación en el capítulo V sobre todo.

Por otra parte, un tipo de conocimiento que se libra de los contraejemplos Gettier es el conocimiento *práctico*, saber-cómo o conocimiento entendido como *habilidad*. Como veremos, es una de las razones que se esgrimen para no considerarlo un tipo de saber-que, ni conocimiento proposicional. Analizaré más adelante si el conocimiento *práctico* tiene cabida en el ámbito del conocimiento lógico básico, como el de las reglas básicas de la lógica, si se puede considerar un tipo de conocimiento lógico no-inferencial y en qué sentido se puede entender o no como *a priori*.

I.2.2 Falibilismo

Algunos autores han sostenido que los casos Gettier tienen errores o son defectuosos. Otros los aceptan y plantean la necesidad de buscar el modo de completar la definición de conocimiento (creencia verdadera justificada + *algo más*: un componente que garantice conocimiento) de forma que no sea vulnerable, o variar la definición de conocimiento (Lehrer 1990, 16). De este modo, algunas teorías han ido añadiendo nuevas cláusulas a la definición clásica, como es el caso de las teorías de Goldman o Lehrer y Paxson (Lehrer & Paxson 1969)⁴⁵. Estos últimos proponen una explicación de la justificación del conocimiento a partir de la idea de *cancelabilidad*⁴⁶. Se trata de encontrar el modo de rechazar el núcleo⁴⁷ que

⁴⁴ Cfr. Martínez-Vidal, C., "Logical Knowledge. A revision of Besson's argument against the understanding account", Submitted for publication. También: "Gettier Cases and Logical Knowledge Revisited", Submitted for publication.

⁴⁵ Bernecker y Dretske dicen que también se podría ver como la reinterpretación del tipo de justificación que se pide más que el hecho de añadir otra condición. En el caso de Lehrer y Paxson que no sea cancelable. En el caso de Dretske, el tipo de justificación que se requiere para el conocimiento es una justificación *conclusiva* (Bernecker & Dretske 2000, 5).

⁴⁶ "We propose the following definition of defeasibility: if p completely justifies S in believing that h , then this justification is defeated by q if and only if (i) q is true, (ii) the conjunction of p and q does not completely justify S in believing that h , (iii) S is completely justified in believing q to be false, and (iv) if c is a logical consequence of q such that the conjunction of c and p does not completely justify S in believing that h , then S is completely justified in believing c to be false.

With this definition of defeasibility, we complete our analysis of non-basic knowledge. We have defined non-basic knowledge as true belief for which some statement provides a complete and undefeated justification. We previously defined

Gettier asume cuando crea sus contraejemplos, exigiendo una justificación *no cancelable* para el conocimiento que evite dichos casos, es decir, que evite que algo pueda ser justificado por creencias falsas. Esto implica que ninguna creencia falsa puede ser justificada de modo que sea inmune o no refutable puesto que siempre habrá algunas verdades que sumadas refutarían las justificaciones, es decir, no es posible estar justificados en creer algo falso sin encontrar alguna vez una proposición que cancele la creencia.

En “Conclusive Reasons” Dretske (Dretske 2000) defiende que no podemos tener evidencias o razones para creer algo falso. Según Dretske, los casos Gettier se inventan basándose en justificaciones no conclusivas ya que se usan proposiciones falsas como razones para aceptar proposiciones verdaderas. A partir de un tipo de justificación conclusiva se evitan los casos Gettier. Es necesario, pues, entender el tipo de justificación que se precisa para el conocimiento como justificación conclusiva. Aunque no es necesario saber que una evidencia es conclusiva, para saber que p , uno sí debe tener una evidencia que no tendría a menos que creyese que es verdadera. No se pueden usar proposiciones como las de Smith sabe que Jones es el que obtendrá el trabajo, si Smith no lo sabe; ni que Jones tiene un Ford, si no lo sabe, ya que no tiene una justificación conclusiva que les permita hacer estos enunciados de conocimiento. La condición que ponen Lehrer y Paxson (Lehrer & Paxson 1969) es que no debe haber *verdad* que, de haberla conocido el sujeto, cancele la creencia, lo cual significa que una justificación no cancelable es de algún modo, una justificación *conclusiva* y el conocimiento exige que una creencia verdadera justificada esté basada en razones concluyentes. Habrá conocimiento si no hay proposiciones que el sujeto esté justificado en creer que cancelan esa creencia; de modo que, para distinguir entre evidencia cancelable y no cancelable habrá que ver si la evidencia que el sujeto está justificado en creer puede llegar a ser falsa.

No obstante, los problemas que se presentan a la teoría de la refutabilidad o cancelabilidad son varios: en primer lugar, va a depender del tipo de evidencia que se tenga⁴⁸, del origen del posible cancelador y de cómo este cancelador afecte a la posibilidad de que la creencia sea verdadera. Además, si para que haya conocimiento se exige que la justificación no sea refutable y que no haya verdades que sumadas puedan cancelar la justificación, nos encontramos con el problema de cuántas verdades se pueden llegar a sumar; siempre careceremos de cierta evidencia que puede ser relevante para la justificación: ¿cuál es el rango de proposiciones a cubrir que aseguren que, efectivamente, no hay otras proposiciones canceladoras? El problema es que las condiciones exigidas son demasiado fuertes. Parece que siempre y sólo tendremos razones mínimas para creer que sabemos algo. Esta constatación, sumada a las dificultades que presenta el análisis del conocimiento, ha llevado a algunos autores a adoptar dentro de la concepción moderna del conocimiento el *falibilismo*. En el ámbito del conocimiento científico, el falibilismo es ampliamente aceptado⁴⁹. Sin embargo,

basic knowledge as true belief for which there was complete justification that did not depend on any justifying statement. We define as knowledge anything that is either basic or non-basic knowledge.” (Lehrer & Paxson 1969, 231). Cfr. Blasco y Grimaltos 2004, 73

⁴⁷ El núcleo es que, el tipo de justificación que se precisa para el conocimiento, acepta que algo pueda ser justificado por creencias falsas.

⁴⁸ Se está exigiendo que el método con el que se obtiene la creencia verdadera sea fiable, pero ¿qué es un método fiable? ¿qué criterio proporciona verdad? Según Dancy, la fiabilidad definida en términos de verdad o de justificación, en realidad, no añade nada (Dancy 1993, 49).

⁴⁹ Aunque Peirce utilizó este término para referirse a su propia teoría filosófica, entre los autores paradigmáticos que defienden esta posición está Popper (Popper 1959) en cuya obra es evidente la defensa de la idea según la cual en las ciencias no hay aserciones infalibles; incluso los enunciados protocolares básicos son revisables.

autores como Bonjour rechazan la concepción falibilista, concepción a la que denomina concepción “débil” de conocimiento.

En “The Myth of Knowledge”, Bonjour (Bonjour 2010a) propone una concepción “fuerte” de conocimiento con el propósito de dismantlar los problemas generados por los casos Gettier y la paradoja de la lotería⁵⁰. Distingue esta concepción del falibilismo o concepción “débil”, según el cual, se puede saber si un enunciado es verdad aunque su justificación, las evidencias o aquello en que se basa el enunciado, no sea conclusivo. La concepción “fuerte” del conocimiento, en cambio, exige razones conclusivas. Esta concepción nace de la epistemología cartesiana, en la que se reclama la idea de *certeza* como ausencia de duda alguna acerca de la corrección de las creencias (conocimiento indubitable); certeza que, además, se obtiene como consecuencia automática de las pruebas lógicas, independientemente de la existencia del mundo y de otras mentes. Es decir, desde esta visión, la certeza absoluta se obtiene como consecuencia de argumentos lógicamente probados.

Por el contrario, el falibilismo se opone a un conocimiento absoluto pero admite que es posible un conocimiento cierto. La cuestión es que no podemos entender el falibilismo en un sentido tan estricto que nos lleve a excluir toda posible certeza y la existencia de conocimiento justificado, es decir, asumir que el conocimiento empírico se mueve siempre entre conjeturas⁵¹. Por otra parte, exigir certeza en el conocimiento puede conducir al escepticismo. Según el falibilismo, pues, conocemos algo aun cuando la evidencia que tenemos para ello no excluya la posibilidad de que estemos equivocados, de modo semejante a como se realiza el progreso del conocimiento científico a lo largo de la historia y el desarrollo de la ciencia. Cuando se trata de verdades *contingentes*, se suele aceptar o permitir creencias falsas justificadas. Así pues, en la epistemología contemporánea se acepta lo que se denomina *falibilismo acerca de la justificación* (Moser, Mulder & Trout 1998, 78). Hay modelos científicos que han sido justificados aun siendo incorrectos: el sistema ptolemaico, por ejemplo, antes de Copérnico, o la teoría del éter.

Aquí admitimos una postura falibilista con respecto al conocimiento empírico que no conduzca al escepticismo, sino que sea compatible, de modo natural, con la creencia en la existencia de conocimiento. No obstante, no nos detendremos en ello ya que en el presente trabajo nos ocupamos particularmente del conocimiento *a priori*.

Qué sucede, en cambio, en el caso de las llamadas verdades *necesarias*, ¿es posible que una creencia justificada *a priori* pueda ser falsa y admitir el falibilismo? Las concepciones racionalistas tradicionales consideran que un tipo de conocimiento como el conocimiento *a priori*, es infalible. Sin embargo, las concepciones contemporáneas del *a priori* no le asignan este rasgo de infalibilidad y la mayoría de las epistemologías contemporáneas manifiestan ser *falibilistas* (Hetherington 2005). La cuestión es si hay alguna relación entre el carácter falibilista o no de la concepción del conocimiento y el que se postule la posibilidad del

⁵⁰ Como señalamos en nota 4, la paradoja de la lotería (*lottery paradox*) fue introducida por Kyburg, H. E. (1983) *Epistemology and Inference*, Minneapolis: University of Minnesota Press. También se puede ver en Harman, G. “Selections of Thought” in Sosa, E. & Kim, J. (eds.) (2000), *Epistemology: An Antology*, Blackwell Publishing Ltd.

⁵¹ Popper (Popper 1959; 1972) defiende la idea de que la ciencia está hecha de conjeturas, pero al mismo tiempo sostiene la existencia del conocimiento científico. También Peirce. Una posición falibilista afirma –con Popper– que las hipótesis son conjeturas, y al mismo tiempo admite un grado amplio de justificación de las mismas, por ejemplo en base a consideraciones probabilistas-inductivas (que Popper no hubiera admitido) o en base a inferencias a la mejor explicación, etc. Popper mismo no hablaba de confirmación, pero sí de grado de corroboración y de verosimilitud. La corroboración le daba un peso a la hipótesis sin desproverla de su carácter de conjetura y, de paso, le daba a Popper un argumento para escapar del escepticismo y el antirrealismo (como la verosimilitud). Popper, K. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*, London: Routledge. Popper, K. R., (1972). *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford.

conocimiento básico *a priori*. Más adelante nos detendremos en ese aspecto y analizaremos hasta qué punto el falibilismo afecta al conocimiento básico *a priori*⁵², pero avanzamos ya una distinción que nos parece significativa, la que señala Hale (Hale 2002) al final de su artículo “Basic Logical Knowledge” entre *incoregibilidad* e *infallibilidad*.

La propuesta de Hale, que respaldamos, es que las creencias lógicas básicas son incorregibles, son “immune to rational doubt” (Hale 2002, 304). Pero esto no obliga a sostener que tales creencias sean infalibles o que tengamos “an infalible method of arriving at true logical beliefs” (*idem*). Hale sostiene dos tesis importantes: en primer lugar, nosotros podemos saber que una regla es correcta únicamente si la corrección de la regla está más allá de toda duda racional. En segundo lugar, lo que nos habilita (*entitle*) a una creencia lógica básica es que ésta *es* inmune a la duda racional, no que nuestro *conocimiento* o *creencia justificada* lo sea (Hale 2002, 304); esto nos da pie a una idea de justificación más débil que admita la falibilidad. Explicar cómo sabemos que una regla es correcta y en qué nos basamos para ello, nos llevará prácticamente el resto de los capítulos.

I.3 JUSTIFICACIÓN EPISTÉMICA

La aceptación del carácter falible del conocimiento requiere clarificar de qué modo la *evidencia* nos indica que una proposición es verdadera, o de qué modo sabemos que una regla es correcta. Es necesario, pues, dilucidar otra de las condiciones del conocimiento: la justificación. Para realizar afirmaciones de conocimiento no es suficiente tener creencias verdaderas, es necesario además, desde la concepción tradicional de conocimiento, tener *evidencias* o razones justificativas de que lo que creemos es verdadero. Sin embargo, no todas las justificaciones son las específicas del conocimiento, no todas producen conocimiento, hay otros tipos de razón y de justificación, como la razón práctica y la justificación pragmática⁵³. Por ejemplo, hay creencias que son verdaderas y se tienen razones poderosas para creerlas pero no producen conocimiento (como cuando se cree en la honestidad de un deportista o en la lealtad de un amigo).

Aquí me centraré en lo que llamamos razones epistémicas o evidencia epistémica para el conocimiento proposicional. Tener una *evidencia* de la verdad de una proposición es un modo de tener una razón epistémica o una justificación; sin embargo, lo que caracteriza la noción de razón epistémica o justificación epistémica no es equiparable sin más a la noción de evidencia⁵⁴. Hay que tener en cuenta que una proposición justificada puede dejar de estarlo, si se adquiere una justificación adicional a la evidencia disponible. O dicho de otro modo, cuando adquirimos nuevas evidencias, y ya que la ciencia se basa sobre todo en inferencias ampliativas, el conocimiento que surge de ellas no es definitivo, la *justificación* puede cambiar. También la *creencia* respecto de lo que es verdad puede cambiar si cambia la

⁵² Un análisis pormenorizado de lo que requiere una justificación *a priori* falible se encuentra en Casullo 2003, cap. 3, pp. 56-78.

⁵³ “The *pragmatic* justification of belief need not be by evidence. Without any evidence at all, someone believes that her child somehow survived an air crash, and will one day return to her. The belief is the only thing which keeps her going; without it, she would kill herself. Perhaps it is on balance a good thing that she has the belief, and in that sense the belief is justified. But this is not the sense of ‘justified’ in which justified belief appeared to have marginalized knowledge within epistemology. Could belief be *epistemically* justified except by evidence? Epistemic justification aims at truth in a sense—admittedly hard to define—in which pragmatic justification does not.” (Williamson 2000, 208)

⁵⁴ Cohen (Cohen 2002) ha planteado cómo fuentes básicas de conocimiento pueden proporcionar evidencia.

evidencia (Moser, Mulder & Trout 1998, 79). Según algunos filósofos, no es tanto pues, la creencia o la evidencia lo que caracteriza a la *justificación epistémica* sino su vínculo con la verdad:

“Epistemic justification is the sort of justification that is a necessary condition for factual knowledge. This epistemic sort of justification is closely related to the truth of what is justified. The existence of some special and intimate connection between epistemic justification and truth seems to be beyond reasonable doubt.” (Conee & Feldman 2004, 242)

Es también lo que sostiene Bonjour (BonJour 1985, 1998):

“Knowledge requires [instead] that the belief in question be justified or rational in a way that is internally connected to the defining goal of the cognitive enterprise, that is, that these be a reason that enhances, to an appropriate degree, the chances that the belief is *true*. Justification of this distinctive, truth-conducive sort will be here referred to as *epistemic justification*.” (BonJour 1998, 1)

Así, tenemos que, por una parte, la justificación epistémica parece la más apropiada para las creencias⁵⁵, sin embargo, éstas también pueden tener otro tipo de justificación (como una justificación ética, como hemos visto); de modo que esta no sería la característica principal o única de la justificación *epistémica*. Según Bonjour (BonJour 1985, 6 y ss.), se pueden distinguir otras: en primer lugar, la justificación epistémica entraña una base de algún tipo para pensar que una proposición es verdadera o posiblemente verdadera; lo que la distingue de otros tipos de justificaciones es su relación interna o esencial a la *meta cognitiva* de la verdad (BonJour 2002, 38)⁵⁶, entendiendo que toda investigación racional se guía o se dirige teniendo como fin el satisfacer el estándar epistémico, es decir, alcanzar la verdad del asunto “the truth of the matter” (Conee & Feldman 2004, 244). Según Conee y Feldman, la justificación epistémica se puede defender desde el evidencialismo⁵⁷ o desde el fiabilismo. (Conee, E. & Feldman, R. 2004, 101)⁵⁸. El evidencialismo epistémico sostiene que la meta es, además de la verdad, llegar a creerla por buenas razones.

En segundo lugar, el núcleo de la idea de una justificación epistémica está relacionado con el ser *epistémicamente responsables*⁵⁹ respecto de lo que uno cree:

“the idea that this truth-conducive basis is something that is within the cognitive possession of the person whose belief thereby comes to be justified, that is, that it is something that he or she is aware of in some way that would allow it to be cited as a reason or as giving justification for the belief in question” (BonJour 2002, 41).

⁵⁵ “(...) epistemic justification is that species of justification which is appropriate to beliefs or judgments, rather than to actions, decisions, and so on” (BonJour 1985, 6).

⁵⁶ También Bonjour, L., (BonJour 1985, 8).

⁵⁷ El evidencialismo (Conee & Feldman 2004) sostiene que cualquier evidencia a favor de una creencia es inmediatamente una razón suficiente para aceptarla como verdadera (por lo menos a falta de otra más fuerte en contrario).

⁵⁸ “What we call evidentialism is the view that the epistemic justification of a belief is determined by the quality of the believer's evidence for the belief.” (Conee & Feldman 2004, 83); “Evidentialism remains the most plausible view of epistemic justification.” (Conee & Feldman 2004, 101)

⁵⁹ “It is only if we have some reason for thinking that epistemic justification constitutes a path to truth that we as cognitive beings have any motive for preferring epistemically justified beliefs to epistemically unjustified ones. Epistemic justification is therefore in the final analysis only an instrumental value, not an intrinsic one. The distinguishing characteristic of epistemic justification is thus its essential or internal relation to the cognitive goal of truth. It follows that one's cognitive endeavors are epistemically justified only if and to the extent that they are aimed at this goal, which means very roughly that one accepts all and only those belief in the absence of such a reason, however appealing or even mandatory such acceptance might be from some other standpoint, is to neglect the pursuit of truth; such acceptance is, one might say, *epistemically irresponsible*. My contention here is that the idea of avoiding such irresponsibility, of being epistemically responsible in one's believing, is the core of the notion of epistemic justification. It is this essential relation to truth which distinguishes epistemic justification from other species of justification aimed at different goals.” (BonJour 1985, 8)

En tercer lugar, la razón debe ser *conclusiva*, debe *garantizar* la verdad de la proposición en el sentido de que no sea posible que la proposición pudiese ser falsa desde esa razón (BonJour 2002, 41). Esto es lo que BonJour denomina una concepción *fuerte* del conocimiento (BonJour 2010a) frente a la concepción *débil*, como hemos visto. Esta última no exige razones o justificaciones *conclusivas* para el conocimiento sino que, aunque no *garantice* necesariamente su verdad, es suficiente una justificación razonablemente fuerte. El problema es cuán probable debe ser la justificación para que sea creíble y, en consecuencia, en función de la ‘fortaleza’ o ‘debilidad’ de la justificación, evaluar si es compatible con poder realizar afirmaciones de conocimiento.

En resumen, según BonJour, el núcleo de la idea de una *justificación epistémica*⁶⁰ está relacionado con el ser epistémicamente responsables⁶¹ y lo que la distingue de otros tipos de justificaciones es que tiene como fin el satisfacer el estándar epistémico, es decir, tiene como meta cognitiva la verdad. La justificación, en este sentido, cumple un papel relevante por su vínculo con la actividad de la reflexión crítica. Así, la justificación epistémica es equiparable al tener buenas razones para pensar que las creencias son verdaderas, a la vez que se exige que las razones, por las que creemos algo, deben ser *conclusivas* y estar bien conectadas con la verdad⁶². Veremos ahora los problemas que se presentan a la justificación del conocimiento, entendida en sentido fuerte.

I.3.1 La justificación inferencial y la regresión al infinito

El problema de una justificación epistémica entendida en sentido fuerte es la cláusula que establece que la razón debe ser *conclusiva*. Esta concepción de la justificación, como hemos dicho, nace de la epistemología cartesiana y de la idea de certeza como ausencia de duda alguna acerca de la corrección de las creencias (conocimiento indubitable). Esta concepción “robusta” del conocimiento que exige evidencias o razones conclusivas afecta a distintas teorías de la justificación y del conocimiento, como veremos.

Aquí sostendremos en cambio, una concepción ‘débil’ de la justificación epistémica, según la cual, se puede saber si un enunciado es verdad aunque las evidencias o aquello en que se basa el enunciado, no sea conclusivo, es decir, un tipo de falibilismo que se opone a un conocimiento absoluto pero admite que es posible un conocimiento cierto. Esta justificación epistémica ‘débil’ permite además sostener una teoría de la justificación no-inferencial.

El argumento que impulsó el debate de si hay o no justificación inmediata o *no-inferencial* más conocido es el de la *regresión al infinito*. Dicho argumento tiene como fin demostrar que la justificación inferencial no es una auténtica justificación ya que siempre existe la amenaza de una regresión sin fin. Como solución, las opciones que se presentan son, o bien explicar que dicha regresión no es problemática y por qué no lo es; o bien mostrar cómo detener esa regresión, o aceptar que la justificación inferencial es imposible⁶³.

⁶⁰ “Epistemic justification of a proposition is evidence of the truth of the proposition.” (Conee, E.& Feldman, R., 2004, 240)

⁶¹ “The idea of avoiding...irresponsibility, of being epistemically responsible in one’s believings, is the core of the notion of epistemic justification.” BonJour (BonJour 1985, 8)

⁶² Esta idea está presente en varios autores y constituye la base de la llamada “ética de la creencia”.

⁶³ Entre otros, ya en Popper se encuentra el problema de la relatividad de los enunciados básicos y una propuesta de solución al trilema de Fries (Popper, K. 1959, 2ª parte, cap. V, §29). Otra formulación análoga del problema es la del trilema que

1.3.1.1 Fundacionismo

El *fundacionismo* es una de las teorías que defienden que hay justificación no-inferencial y ofrece una respuesta al problema de la *regresión*, precisamente, porque acepta que algunas creencias están justificadas de modo inmediato.

El fundacionismo clásico acepta o rechaza una creencia dependiendo de si es conforme a sus criterios correctos de justificación, es decir, si es o no es una creencia apropiadamente básica y si es o no es una creencia adecuadamente fundada en la evidencia. Las creencias básicas o justificadas no-inferencialmente, son *experiencias* o *intuiciones* y, en cierto sentido, se accede a ellas de forma directa, automática. Uno puede tener este tipo de acceso sin tener una creencia p_1 que justifique p . Sin embargo, si son nuestras creencias sobre la experiencia presente las que tienen la estabilidad necesaria para sostener a las otras creencias, la cuestión que se suscita es cómo es posible que haya creencias justificadas no-inferencialmente y cómo las reconocemos.

Hay varios argumentos contra el fundacionismo. Plantinga (Plantinga 1993) argumenta que el fundacionismo tiene una inconsistencia interna básica: es auto-referencialmente incoherente. Creer en el fundacionismo requiere creer en la proposición que representa el criterio fundacionista. Creer en esa proposición exige aceptarla como creencia básica o justificarla a partir de otras creencias ya justificadas. Para ser una creencia básica debe ser *auto-evidente*, o incorregible; pero dicha proposición no cumple ninguna de esas condiciones. Una alternativa sería construir un argumento desde creencias ya justificadas demostrando que el criterio fundacionista puede ser aceptado como creencia racional. Lo que parece, dice Plantinga, es que ningún fundacionista ha presentado dicho argumento.

La tarea principal de un fundacionista es, pues, explicar cómo se *justifican* las creencias básicas dado que actúan de ‘generadoras’ epistémicas. Además, hay que dar cuenta de cómo es la relación entre creencias. Si distinguimos entre creencias básicas y no-básicas, podemos considerar la relación entre creencias como una operación mental según la cual la actitud de ajustarse a una proposición se basa en mi actitud de aceptar otra proposición. Para que esta operación mental se produzca, se necesita otra creencia (una tercera creencia), la creencia de que cierta proposición esté realmente basada en otra. La estructura de las creencias de un sujeto es el conjunto de proposiciones que alguien cree junto a ciertas relaciones epistémicas entre la persona y las proposiciones. Esas relaciones comprenden el grado de certeza con el que cada creencia está sustentada, su influencia en el conjunto de la estructura y especialmente, el modo en el que una persona basa o funda algunas proposiciones en otras. Hay, pues, tres elementos: creencias básicas, creencias no-básicas, creencias sobre cómo se relacionan unas con otras. Estos tres elementos componen un modelo teórico para describir cómo se estructura el sistema de creencias de una persona. El enfoque de Plantinga (Plantinga 2000) quiere ofrecer una teoría funcional de garantía que incorpora la idea de una facultad que “funciona apropiadamente” y que conlleva un rasgo normativo. Si preguntamos sobre la corrección a la hora de determinar si una creencia es básica o no -la corrección implica una racionalidad en el creer, es una tarea normativa-, la cuestión que subyace es cuándo es aceptable basarnos en una creencia.

Diógenes Laercio atribuye a Agripa. El trilema de Agripa sostiene que no es posible justificación alguna, dadas las dificultades a las que se enfrentan tanto el fundacionismo, como el coherentismo y el infinitismo, como veremos a continuación.

Otros argumentos que se esgrimen en contra del fundacionismo es que resulta inconsistente con la experiencia humana, es decir, hay creencias que nos parecen básicas, como la creencia en la existencia en otras mentes conscientes, o las creencias de la memoria o la existencia del pasado. Ninguna de estas creencias es auto-evidente o evidente a los sentidos o incorregible, ni están basadas en otras creencias (BonJour 1998). BonJour ha argumentado contra la justificación inmediata o no-inferencial que sustenta el fundacionismo⁶⁴, y sostiene en cambio, como veremos a continuación, que la justificación epistémica de una creencia no depende de ningún factor externo al sistema de creencias del sujeto, la estructura de la justificación se configura en sistemas globales de creencias.

1.3.1.2 *Coherentismo*

Otra de las respuestas al problema de la *regresión* es la que da el coherentismo. El *coherentismo* puede referirse a dos teorías, una como teoría de la justificación (coherentismo epistémico) y otra, como teoría de la verdad (Blanshard 1980); aquí únicamente nos referimos al coherentismo como teoría de la justificación.

Esta teoría, defendida por Sellars (Sellars 1956, 1975), Harman (Harman 1986), Lehrer (Lehrer 1990) y BonJour (BonJour 1985) entre otros, niega que haya una justificación ‘lineal’ sino que más bien, la justificación de las creencias depende de la coherencia dentro del sistema de creencias. Desde el *coherentismo* la justificación, por tanto, siempre remite a otras creencias⁶⁵. El argumento de Sellars (Sellars 1963) contra la justificación no-inferencial fundacionista es que no podemos tener una justificación epistémica no-inferencial de una creencia porque sólo estamos justificados epistémicamente en sostener una creencia si tenemos una buena razón para pensar que la creencia es verdadera. Y tener una razón para pensar que una creencia es verdadera es ya una creencia, según Sellars (y BonJour); la justificación dependerá de la justificación de otras creencias, de modo que la justificación no-inferencial de creencias fundacionales es un mito.

De modo semejante argumenta BonJour (BonJour 1998), para el que la coherencia es una propiedad que posee el sistema de creencias; sus conexiones internas son de tipo inferencial. BonJour sostiene (respecto de las creencias *empíricas*) el *holismo radical*, es decir, la estructura de la justificación se configura en sistemas globales de creencias, y el *internismo*, la justificación epistémica de una creencia empírica no depende de ningún factor externo al sistema de creencias empíricas del sujeto. En este sentido, BonJour (BonJour 1985) admite la captación implícita del sistema y defiende desde una perspectiva coherentista la justificación inferencial del conocimiento *empírico*⁶⁶. El sujeto debe *captar* que la creencia es *coherente* con el resto del sistema porque ésta ha de ser una de sus *razones* para creerla.

⁶⁴ “The basic idea of givenness (...) is to distinguish two aspects of ordinary cognitive states, their capacity to justify other cognitive states and their own need for justification, and then to try to find a kind of state which possesses only the former aspect and not the latter – a state of immediate apprehension or intuition.” (BonJour 1985, 78). Aunque el argumento fue dirigido históricamente a la Teoría de lo Dado (Sellars 1963), este argumento se aplica a cualquier explicación o teoría que defienda la justificación inmediata, como señala Pryor (Pryor 2005, 186).

⁶⁵ O dicho en los términos de Davidson “nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto otra creencia” (cfr. Davidson 1974 y 1984).

⁶⁶ Como veremos, BonJour (BonJour 1998) en cambio, asume el fundacionismo para la justificación del conocimiento *a priori*.

Así, la justificación inferencial tiene en el coherentismo otra de las soluciones propuestas al problema de la regresión epistémica. No obstante, en lo que se refiere a la estructura de la justificación, aquí no contemplaremos vías de solución como son las teorías coherentistas puesto que se asume que tiene sentido plantearse el problema de la posibilidad del conocimiento básico y que la distinción conocimiento básico/no-básico nace en las teorías fundacionistas de la justificación. Por lo demás, los enfoques coherentistas plantean problemas que surgen de priorizar las conexiones internas del sistema de creencias que son de tipo inferencial y, como veremos en detalle, sobre todo en el capítulo IV, la justificación inferencial del conocimiento lógico básico no es la opción más prometedora.

1.3.1.3 Infinitismo epistémico

Una tercera respuesta al problema de la *regresión* es la que da el *infinitismo epistémico*⁶⁷. Desde esta perspectiva el que haya una infinidad de creencias que tengamos que justificar para tener una creencia justificada inferencialmente no supone un problema y que se produzca una regresión al infinito de las justificaciones inferenciales tampoco afecta a la justificación la cual, a pesar de la regresión, se sigue considerando genuina.

Puesto que desde el enfoque infinitista (Klein 1999) una creencia justificada inferencialmente puede tener una infinidad de creencias que la justifiquen y se rechaza que haya algo así como una justificación no-inferencial, se supone que tenemos que ser capaces de operar con infinitas premisas en infinitos argumentos. Por otra parte, no es absurdo suponer que tenemos un número indefinido de creencias justificadas; por ejemplo, creemos justificadamente que, entre un pino de dos metros y otro de un metro, el de dos metros es mayor; creemos que tres es mayor que uno, que cuatro es mayor que uno, etc. Además, la justificación no tiene por qué ser una actividad que se finalice en algún momento, sino que puede verse como una actividad siempre provisional y susceptible de nuevos desarrollos.

No obstante, aún admitiendo la regresión de la justificación inferencial infinita, el problema del infinitismo es que habrá creencias que estén justificadas de un modo condicional, esto es, estarán justificadas si, y sólo si, las creencias en las que se basan están justificadas; creemos que tres es mayor que uno si, y sólo si, dos es mayor que uno y tres es mayor que dos, por ejemplo. Es decir, el problema es que lo que tenemos en cada eslabón de la cadena, es una creencia que *de hecho* no está justificada sino que está justificada sólo de un modo condicional (Moser, Mulder & Trout 1998, 82). No parece ser una opción que ofrezca soluciones viables al problema de la justificación del conocimiento lógico básico.

⁶⁷ Hay una invitación al infinitismo epistémico por ejemplo en Peirce, C.S. (1931), "The first rule of reason", *Collected Papers*, vol. 1, C. Hartshorne and P. Weiss (eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press, (§135, 56). También en Charles S. Peirce: *The Essential Writings*, E. C. Moore (ed.), Harper & Row, Nueva York, 1972. (Reimpresión: Prometheus Books, 1998)

1.3.1.4 Contextualismo

Una cuarta respuesta al problema de la regresión es el *contextualismo*, teoría que se inspira sobre todo en Wittgenstein (*On Certainty*). En líneas generales, desde este enfoque se sostiene que el sujeto acepta o asume algunas proposiciones como puntos de partida de su indagación. Dichas proposiciones, aunque no tienen base evidencial, ofrecen soporte a otras proposiciones y funcionan así de proposiciones básicas en un contexto determinado. De este modo, nos encontramos con proposiciones básicas que, a diferencia de las creencias justificadas no-inferencialmente a las que nos hemos referido en las teorías anteriores, carecen de soporte evidencial (Moser, Mulder & Trout 1998, 94-95). Es conocimiento básico pero no evidencial. El problema es que estas creencias que no están justificadas (o proposiciones ‘contextualmente’ básicas) pueden llegar a justificar creencias falsas. El contextualismo (Williams 2001, 2005)⁶⁸ trata de ofrecer, así pues, una solución viable al problema de la regresión pero, a la vez, presenta dificultades internas relevantes que tendría que resolver en primer lugar. Necesita explicar cómo una creencia sin base evidencial puede proporcionar justificación inferencial a otras creencias. Ahora bien, la propuesta de Wittgenstein (*On Certainty*), que surge de la confrontación con G. E Moore, es una alternativa a las posturas presentadas anteriormente. Aunque Wittgenstein no usa la expresión conocimiento no-inferencial, se interesa por analizar la naturaleza de la certeza que caracteriza la relación con nuestros juicios. Este aspecto lo desarrollaremos en el capítulo II.

Veremos, por último, si la propuesta de Williamson supera el problema de la regresión al infinito de la justificación.

1.3.2 Conocimiento como estado mental factivo

El sentido que hasta aquí se ha venido vinculando al conocimiento se corresponde con la definición tripartita, es decir, creencia verdadera justificada. Según Williamson, por el contrario, la creencia y la justificación se establecen en términos de conocimiento.

Para Williamson (Williamson 2000), el conocimiento no es un ‘híbrido metafísico’ formado en parte por componentes mentales (creencia justificada) y en parte por el mundo (verdad). Williamson argumenta que definir el conocimiento como una función de las variables ‘creencia’ y ‘verdad’ que debe ser analizado en componentes internos y externos, constituye un cruce entre mente y mundo, supone admitir el dualismo en su base (Williamson 2000, 21). Hay conceptos para los que no tenemos que buscar condiciones necesarias ni suficientes para usarlos o aplicarlos y por ello no pierden sentido; como por ejemplo, las nociones de inteligencia o de tiempo. Saber es una noción inanalizable, indefinible, es un estado mental, es un fenómeno ‘primitivo’: es el estado epistémico más básico. Así, define el conocimiento como estado mental factivo y lo considera un concepto primitivo.

Al ser, pues, el conocimiento una noción *inanalizable* y *previa a la de creencia*, Williamson está afirmando que es el conocimiento, a partir del papel evidencial que cumple, el que confiere justificación a las creencias. El conocimiento, en términos de *conocimiento*

⁶⁸ El contextualismo de M. Williams que, como veremos en el capítulo II, es un tipo de anti-fundacionalismo. Cfr. Williams 2005 y Williams 2001.

proposicional, que puede ir acompañado de creencia o no, es lo que justifica (o deja de justificar) lo justificado; por ello, no requiere certeza. Así, el conocimiento no se explica en términos de justificación, aunque vaya acompañado de ella, sino al contrario; esto le permite intentar definir la creencia y explicar la justificación en términos de conocimiento (Williamson 2000, 186). En esta concepción de conocimiento, que se ha dado en llamar ‘*knowledge-first epistemology*’, como estado mental *factivo*, epistémicamente básico, no se trata de analizar el conocimiento. La actitud acerca de un contenido *factivo* (semejante a otras actitudes factivas como por ejemplo, percibir o recordar), la *factividad* se relaciona con la individuación externa de los contenidos mentales (Williamson 2000, 7 y ss.). Es la *factividad* del conocimiento humano lo que hace innecesario postular que creencia verdadera y justificación constituyan condiciones previas para el conocimiento:

“Although it has been shown that *what is justified* need not be knowledge, even when it is true, it has not been shown that *what justifies* need not be knowledge. Only one end of the justification relation has been separated from knowledge. (...)

Now assume further that what justifies belief is *evidence* (...). Then the supposition just made is equivalent to the principle that knowledge, and only knowledge, constitutes evidence. (...) it equates S's evidence with S's knowledge, for every individual or community S in any possible situation. Call this equation $E = K$.” (Williamson 2000, 185)

Williamson aclara que la nueva ecuación $E = C$ (evidencia = conocimiento) no iguala los conceptos en sí mismos, ni pretende ofrecer el análisis de uno de ellos en términos del otro, o que uno de los dos sea anterior al otro en algún sentido (Williamson 2000, 186). La propuesta de Williamson va encaminada, más bien, a subrayar que las explicaciones estándar de justificación no han logrado superar el problema de la regresión de las justificaciones, en el sentido de qué *justifica* la justificación, porque se han olvidado del conocimiento:

“ $E = K$ suggests a very modest kind of foundationalism, on which all one's knowledge serves as the foundation for all one's justified beliefs. Perhaps we can understand how something could found belief only by thinking of it as knowledge.” (Williamson 2000, 186).

En este sentido, el conocimiento según Williamson, pasa a ser el *estándar evidencial* para la creencia y para la aserción. Williamson sostiene que todo conocimiento (entendido como conocimiento proposicional) constituye evidencia, sea como conocimiento personal o impersonal (ver Hyman 1999); en el caso del conocimiento impersonal, depende de evidencia pública, que no es la intersección de la evidencia de cada científico ni es equivalente a decir que muchos o todos saben que p ⁶⁹.

Aunque el conocimiento es más que la creencia verdadera justificada, muchos filósofos esperan usar conceptos como el de evidencia y el de justificación en un marco más general y más complejo que explique lo que es el conocimiento. Si usamos el conocimiento, dentro de ese marco, para explicar la justificación y la evidencia, se cae en la circularidad. Otros modos de explicar el conocimiento parten de las nociones de causación o fiabilidad, pero por la misma razón también se cae en la circularidad, por lo que desde estas teorías sería necesario explicar el concepto “saber” en sí mismo para que su uso pre-teórico tenga algún valor explicativo (Williamson 2000, 185).

⁶⁹ As usual, ‘knowledge’ is understood as propositional knowledge. The communal case is needed: science depends on public evidence, which is neither the union nor the intersection of the evidence of each scientist. We can ascribe such knowledge by saying that p is known in community S, or that we know p , which is not equivalent to saying that some, many, most, or all of us know p .” (Williamson 2000, 185)

La teoría de Williamson se sitúa entre las teorías externalistas⁷⁰ de la evidencia pero al definir el conocimiento como estado mental, la evidencia del sujeto superviene sobre el estado mental del sujeto, lo cual provocaría una regresión al infinito. Esto es, la regresión se produce, dice Williamson, si la creencia basada en la evidencia en una proposición p tiene que estar precedida, en cualquier caso, por otra creencia basada en la evidencia en una proposición sobre la evidencia para p (Williamson 2000, 191-192). Para evitar tal regresión, distingue dos sentidos de estar *basado en la evidencia*, uno *explícito*⁷¹ y otro *implícito*. No hay regresión de la creencia basada en la evidencia explícita. El argumento que ofrece para sostener que el total de evidencia es el total de conocimiento es el siguiente:

“Here is a schematic argument for $E = K$:
 All evidence is propositional⁷².
 All propositional evidence is knowledge.
 All knowledge is evidence.
 All and only knowledge is evidence.” (Williamson 2000, 193-194).

Hemos dicho arriba que Williamson entiende por conocimiento, conocimiento proposicional, así, en el argumento cada premisa desempeña un papel fundamental de forma que la conclusión es equivalente a la conjunción de las premisas. La pregunta que surge es por qué debería ser toda evidencia *proposicional*, dado que algunos filósofos aplican el término ‘evidencia’ a estados perceptivos no-proposicionales. La respuesta de Williamson (Williamson 2000, 194) es que solamente las proposiciones pueden ser razones para la creencia; además, el que alguien capte las proposiciones que son sus evidencias, hace posible que pueda pensarlas⁷³. Ahora bien, ¿pueden contar como evidencia del mismo modo los casos no-proposicionales? No, según Williamson; solo la evidencia proposicional es relevante (Williamson 2000, 197).

Una vez que ha argumentado que toda evidencia proposicional es verdadera y que, por lo tanto, toda evidencia consiste en proposiciones verdaderas, ajustar nuestras creencias a la evidencia es ajustarlas a la verdad. No basta para ello una mera coherencia interna en el sistema de creencias del sujeto (como sostiene Bonjour 1985, 1998), ya que la evidencia debe

⁷⁰ “ $E = K$ is an externalist theory of evidence, in at least the sense that it implies that one's evidence does not supervene on one's internal physical states. But if knowing is a mental state, (...), then one's evidence does supervene on one's *mental* states.” (Williamson 2000, 191)

⁷¹ “How does $E = K$ avoid the threatened regress of evidence? The regress comes if evidence-based belief in a proposition p must always be preceded by evidence-based belief in a proposition about the evidence for p . We can distinguish two senses of ‘evidence-based’. Call one's belief in p *explicitly* evidence-based if it is influenced by prior beliefs about the evidence for p . Explicitly evidence-based beliefs may be more common in science than in everyday life. Call one's belief in p *implicitly* evidence-based if it is appropriately causally sensitive to the evidence for p . A belief can be both explicitly and implicitly evidence-based. Now, explicitly evidence-based belief in p is not always preceded by *explicitly* evidence-based belief in a proposition about the evidence for p ; this is consistent with $E = K$ and most other theories of evidence. An explicitly evidence based belief is influenced by a prior state of belief in a proposition about the evidence for p , and something has gone wrong if the latter belief is not at least implicitly evidence based; but it need not be explicitly evidence-based. Thus there is no regress of explicitly evidence-based belief. (Williamson 2000, 191-192).

⁷² “One's evidence is propositional if and only if it is a set of propositions. (...) If evidence is propositional, we can refer to evidence by using ‘that’ clauses: my evidence for the conclusion that the house was empty is *that* it was silent, *that* no lights were on in the evening, *that* the telephone went unanswered. . .” (Williamson 2000, 193-194).

⁷³ “Quine restricts it to the stimulation of sensory receptors (1969: 75). How can ‘All evidence is propositional’ do more than stipulate a technical use for the word ‘evidence’? (...) The argument below substantiates the familiar claim that only propositions can be reasons for belief (for example, Unger 1975: 204–6 and Davidson 1986; for opposing views, Moser 1989: 47–125 and Millar 1991). It also suggests a further conclusion: one grasps the propositions that are one's evidence; one can think them.” (Williamson 2000, 194)

ser verdadera⁷⁴. La concepción de Williamson no es falibilista, porque su concepción de conocimiento no es reduccionista⁷⁵ (Williamson 2000, 206) y por la noción de evidencia que utiliza, al contrario que algunos enfoques desde la definición tripartita de conocimiento sí admiten, como vimos arriba. Cabe indicar que desde esta teoría, la evidencia para una regla básica lógica consistiría en el conocimiento lógico que tengamos. Si creemos que sabemos, por ejemplo, que ‘si p entonces q , y p , luego q ’, entonces estamos dispuestos a usar dicho conocimiento como base o evidencia. Si nuestra creencia es verdadera⁷⁶, entonces tenemos derecho a usar esa expresión funcional de ese modo:

“For example, our evidence for a mathematical conjecture may consist of mathematical knowledge. If we believe that we know p , we shall be disposed to use p in the ways in which we use evidence. If our belief is true, we are right to use p in those ways. It does not matter what kind of proposition p is; as Austin said, ‘any kind of statement could state evidence for any other kind, if the circumstances were appropriate’ (1962, 116). All knowledge is evidence.” (Williamson 2000, 207)

Por tanto, según Williamson, para que podamos decir que sabemos, debemos excluir la posibilidad de error o de que el mundo esté en nuestra contra. Es la idea de *derrotabilidad o refutabilidad*. Esta postura se sitúa dentro del intelectualismo. Según Williamson, *conocer es un estado, no una actividad* (Williamson 2000, 199)⁷⁷; sabemos muchas proposiciones sin considerarlas. Al caminar, sabemos que estamos caminando sin llegar a considerar la mayor parte de las veces esa proposición. Williamson defiende que el conocimiento práctico es un tipo de conocimiento proposicional: saber-cómo es una especie de saber-qué; reduce el conocimiento práctico al conocimiento proposicional. Se ve obligado a defender, pues, que todo conocimiento es proposicional ya que solo las proposiciones pueden ser razones para la creencia.

Para Williamson, además, la justificación y las normas epistémicas deben ser entendidas de una manera radicalmente externista: conocer no deja de ser un estado mental no “interno” (a través de los métodos científicos se da respuesta a las cuestiones de la filosofía); se puede

⁷⁴ “Even if an internally coherent belief system cannot be wholly false, a given belief system with a given degree of internal coherence can be better or worse proportioned to the evidence, depending on what the evidence is. But, equally, the evidence is not a wholly external standard, if it is known.” (Williamson 2000, 202)

⁷⁵ Ahora bien, Williamson incorpora una ‘*safety condition*’ (Cfr. Rabinowitz, D. “The Safety Condition for Knowledge”, *IEP*)

⁷⁶ “Could belief be *epistemically* justified except by evidence? Epistemic justification aims at truth in a sense—admittedly hard to define—in which pragmatic justification does not. It is far from obvious that any belief is justified in the truth-directed sense without being justified by evidence. It appears otherwise when evidence is conceived too narrowly, for then the evidence looks too scanty to justify all the beliefs which are in fact justified. But if anything we know can be evidence to anchor a chain of justification, as $E = K$ implies, then evidence plausibly suffices for all truth-directed justification. An epistemically justified belief which falls short of knowledge must be epistemically justified by something; whatever justifies it is evidence. An epistemically justified belief which does not fall short of knowledge is itself evidence, by $E = K$. If we are aiming at the truth, we should proportion our belief to the evidence. $E = K$ supports the plausible equation of truth-directed justification with justification by evidence, and therefore with justification by knowledge. On this view, if truth-directed justification is central to epistemology, so too is knowledge. We can suggest something more radical. Belief does not aim merely at truth; it aims at knowledge. The more it is justified by knowledge, the closer it comes to knowledge itself. If evidence and knowledge are one, then the more a belief is justified by evidence, the closer it comes to its aim.” (Williamson 2000, 208)

⁷⁷ “Knowing is a state, not an activity. In that sense, one can know without consideration that things appear to be some way. When I believe falsely that circumstances are favourable, I believe falsely that I am gaining perceptual knowledge about the environment, and therefore that my evidence includes those propositions believed to be known. But our fallibility in identifying our evidence is nothing new, and my actual evidence may justify my false beliefs about my evidence. In order to grasp the proposition that things appear to be some way, one must grasp the property of appearing, on the assumption that the semantically significant constituents of a sentence express constituents of the proposition expressed by the whole sentence. Although one’s grasp of the property of appearing may be inarticulate, one must have some inkling of the distinction between appearance and reality.” (Williamson 2000, 199)

considerar también una concepción psicologista, es decir, lo relevante para esta teoría epistemológica es lo que sucede en el nivel de la formación de una creencia por parte de un sujeto y no en el nivel de la fundamentación del contenido de una creencia.

Este enfoque parece dar una posible solución al problema de la regresión al infinito ya que pone fin a la justificación al considerar el conocimiento como evidencia. No obstante, aunque evite la regresión al infinito, no parece que esta solución resuelva la circularidad en la que se ve envuelto el conocimiento lógico básico si se concibe como conocimiento proposicional, como desarrollaremos en los capítulos IV y V. Podrían mencionarse otros problemas de la teoría de Williamson; por ejemplo, no está claro que resuelva las dificultades que se le presentan a la hora de dilucidar entre un estado mental factivo y otro que no lo es, y el discernir la corrección del juicio correspondiente de conocimiento, considerando sobre todo, el conocimiento lógico básico. Aunque podrían analizarse estos y otros problemas a los que se enfrenta esta teoría, nos detendremos en uno que nos resulta especialmente relevante. Como acabamos de decir, Williamson reduce el conocimiento práctico al conocimiento proposicional y eso es, precisamente, lo que no se acepta desde enfoques que defienden que no todo saber-cómo es reducible a saber-que. Para Williamson, conocer es un *estado*, no una actividad, pero según algunas teorías, el conocimiento proposicional no puede ser un conocimiento anterior y que contiene el conocimiento práctico.

El conocimiento *proposicional* es el tipo de conocimiento atribuido en expresiones del tipo “S sabe *que...*”, en las que lo que sigue a ‘que’ es una proposición como, por ejemplo, ‘yo sé que Murcia está en España’; es, por lo tanto, conocimiento que puede ser articulado verbalmente. Hay además, un tipo de conocimiento que se expresa cuando usamos locuciones del tipo: saber *cuándo*, saber *quién*, etc.; es decir, las expresiones de atribución de conocimiento que tienen como complemento, no una proposición, sino una pregunta indirecta, por ejemplo: “S sabe *quién* tiene el dinero”⁷⁸. En este caso, lo que conocemos son ciertos hechos y, en este sentido, este conocimiento llamado *factual*⁷⁹ puede contener información semántica sobre entidades tales como personas, países y organizaciones. No está claro que todo conocimiento factual sea proposicional. Mientras que Hookway⁸⁰, sostiene que dichas locuciones son expresiones de atribución de conocimiento *no-proposicionales*, Hintikka y más recientemente, Stanley y Williamson (Stanley & Williamson, 2001)⁸¹ defienden que saber-cómo y, del mismo modo, saber *quién* (knowledge-who), saber *cuándo* (knowledge-when), saber *dónde* (knowledge-where), etc. se pueden definir en términos de conocimiento proposicional, cuestionando, como veremos, los argumentos de Ryle (Ryle, 1949) a favor de la dicotomía entre saber-que (knowing-that) y saber-cómo (knowing-how).

En la epistemología contemporánea, el conocimiento proposicional, el conocimiento *que* algo es el caso, se opone al conocimiento de *cómo* hacer algo, el conocimiento *práctico* (*know-how*) (Moser, Mulder & Trout 1998, 14). La diferencia entre saber-*que* y saber-*cómo* es planteada por Ryle (Ryle 1949) de modo claro: el saber-cómo es una habilidad, un conjunto de disposiciones, mientras que “(...) knowledge-that is a relation between a thinker and a true proposition.” (Stanley & Williamson 2001, 411). La tesis de Ryle surgió con el propósito de atacar lo que él denominó “la leyenda intelectualista” según la cual, el saber-

⁷⁸ Cfr. Blasco y Grimaltos 2004, 79

⁷⁹ “Knowledge is a cognitive relation to a fact. To cognize a fact is at least to take it to be true, or in other words, to believe it” (Conee 2012, 18).

⁸⁰ Hookway, C. *Scepticism*, London: Routledge (Hookway 1990) citado en Blasco, J. L. y Grimaltos, T. *Teoría del conocimiento*, op. cit., p. 80.

⁸¹ Hintikka, J. *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Ithaca, Cornell University Press: (1962) pp. 131-132, citado por Stanley, J. and Williamson, T. (Stanley & Williamson 2001), nota n° 8.

cómo es una especie de saber-que, como defienden Stanley y Williamson⁸². Así, el caso de si el conocimiento *práctico* (know-how) es parte o no del conocimiento proposicional es algo que desde el planteamiento de Ryle no ha dejado de estar en discusión y ha dado lugar a dos teorías opuestas⁸³: intelectualistas⁸⁴ y anti-intelectualistas⁸⁵.

Alguien sabe *que* el 6 de diciembre es el día de la Constitución Española, además, sabe *cómo* usar una tabla de surf. ¿Cuál es la diferencia? Según los *intelectualistas*, no mucho: saber *cómo* hacer algo es una cuestión de saber *que* algo es de un determinado modo, se necesita primero una cierta teoría. Los *anti-intelectualistas* niegan este orden de prioridad: saber-cómo y saber-que son independientes. Esta diferenciación ha sido y sigue vigente en muchos autores para los que la competencia semántica y el conocimiento del significado de una palabra, así como saber lo que es una experiencia y reconocerla, son habilidades, son “knowledge-how”, como veremos en el capítulo V.

Para el *intelectualismo*, todo saber-cómo es un estado mental constituido, al menos en parte (o tal vez completamente), por la posesión de actitudes doxásticas⁸⁶, es decir, cualquier actitud proposicional que sea apta a la verdad. Saber *cómo* arreglar una persiana, por ejemplo, es tener (quizás implícitamente) una teoría sobre la forma en que una persiana puede ser arreglada. El anti-intelectualismo niega esta afirmación; saber-cómo no es, o no es simplemente, tener el tipo correcto de creencias sino que es equivalente a una habilidad en la que la creencia no es un ingrediente necesario. Si tener una habilidad es necesario y suficiente para saber-cómo, la balanza se decanta del lado del anti-intelectualista. Revisaremos en el capítulo V, sobre todo, en qué medida esta distinción⁸⁷ es relevante para el caso del conocimiento lógico básico y veremos que es más viable mantener la posibilidad del conocimiento lógico básico desde una postura no-intelectualista.

Por otra parte, lo que caracteriza la justificación epistémica es que es la pertinente y apropiada al conocimiento; es una noción que se defiende tanto desde la definición tripartita (BonJour) como desde la definición de conocimiento entendida como estado mental factivo (Williamson 2000), como acabamos de ver. No obstante, es un tipo de justificación que no salva el problema de la circularidad si se considera que toda evidencia es proposicional, como desarrollaremos en los próximos capítulos.

⁸² “All knowing how is knowing that. The intellectualist legend is true. Neglect of this fact impoverishes our understanding of human action, by obscuring the way in which it is informed by intelligence.” (Stanley & Williamson 2001, 33)

⁸³ Véase en Fantl, J. (2008) “Knowing-How and Knowing-That”, *Philosophy Compass* 3 (3):451–470. Damschen, G. “Dispositional Knowledge-How versus Propositional Knowledge-That”. In Gregor Damschen, Robert Schnepf & Karsten Stueber (eds.), *Debating Dispositions. Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind* (2009)

⁸⁴ Véase la defensa del *intelectualismo* en Brown, D. G.: “Knowing How and Knowing That, What”, in O.P. Wood and George Pitcher (ed.), *Ryle London*, (1970): 213-248; (Stanley, J. and Williamson, T., 2001) (Williamson, 2000)

⁸⁵ Véase la defensa del *anti-intelectualismo* en Ryle, G.: “Knowing How and Knowing That”, in Gilbert Ryle: *Collected Papers*, Volume 2, New York: Barnes and Nobles, (1971): 212-225. Lewis, D.: “What Experience Teaches”, in Lycan (ed.) (1990): 499-519. Putnam, H.: “Introduction to Andrew Pessin and Sanford Goldberg”, eds., *The Twin Earth Chronicles*, Armonk, NY: M.E. Sharpe, (1996): xv-xxii. Devitt, M.: *Coming to Our Senses*, Cambridge: Cambridge University Press, (1996). Noe, Alva. “Against Intellectualism”, *Analysis* 65, (2005), 4: 278-290; Kumar, V., “In Support of Anti-Intellectualism”, *Philosophical Studies*, (forthcoming).

⁸⁶ Actitud doxástica o estado doxástico se usa en lugar de ‘creencia’ ya que algunos intelectualistas, como Williamson, defienden que saber-cómo es una especie de saber-que, pero no aprueban que el saber-que sea una especie de creencia. Sin embargo, aceptan que el saber-cómo se pueda dar en un estado doxástico de algún tipo.

⁸⁷ “Besides *propositional* knowledge, each of us has objectual knowledge—of the objects that propositions are about—and operational knowledge, or ‘know-how’.” (Corcoran 2014, 96) Corcoran distingue cuatro tipos de conocimiento que no se oponen si no, más bien, parecen complementarse: conocimiento *proposicional*, conocimiento *de objetos* (conocimiento de objetos en sentido amplio, o ‘conocimiento-de’ (knowledge-of)), conocimiento *operacional*, habilidades o ‘saber-cómo’ (operational knowledge), y conocimiento *experto*. Lo interesante de este modo de tipificar es que mantiene una distinción entre conocimiento *proposicional* y conocimiento *práctico*, pero sin una necesaria división.

I.4 JUSTIFICACIÓN EPISTÉMICA ‘EN SENTIDO DÉBIL’

Dadas las dificultades con las que se encuentran estas teorías de la justificación epistémica, algunos filósofos han estudiado la posibilidad de algún tipo de justificación en sentido más débil pero quizás con mayor alcance. Recientemente Matthiessen (Matthiessen, 2014) ha presentado algunas de las concepciones actuales de una justificación ‘en sentido débil’⁸⁸ o *habilitación* epistémica, ‘*epistemic entitlement*’. Aquí nos detendremos en la de Tyler Burge (Burge 1993); analizaremos en qué medida una justificación en sentido ‘débil’ o ‘habilitación’ (*entitlement*) resulta más adecuada para la caracterización de la noción de conocimiento básico. Argumentaremos que la ‘habilitación’ (*entitlement*) es una forma de garantía (*warrant*) que permite hablar de conocimiento básico evitando caer en la regresión al infinito, lo cual supone una ventaja explicativa.

Burge presenta su teoría de la justificación (*entitlement*) *a priori* por primera vez en “Content Preservation” (Burge 1993). En este artículo, parte de una comparación entre la postura de Descartes y la de Chisholm. Coincide con Descartes en concebir el conocimiento como demostrativo y *a priori*. Burge sostiene que la fuerza justificacional de la habilitación o legitimación (*entitlement*) *a priori* no proviene de las creencias perceptivas o experiencia, aunque éstas se necesitan para adquirir entendimiento (*understanding*) o creencia (Burge 1993, 458). Autores como Brentano o Chisholm, por otra parte, explican el conocimiento básico *a priori* como ‘evidencia directa’ de algunas verdades o conocimiento del tipo de proposiciones de las que se suele decir que son ‘directamente evidentes’ (*directly evident*), o *básicas a priori* (Chisholm 1978, 259, in Pappas & Swain). Una de las diferencias de Burge con Chisholm precisamente, tiene que ver con la ‘debilitación’ de la justificación *a priori*:

“Thus apriori justification may be unevident, fallible, nondemonstrative, and not ‘certain’. Beliefs thought to be apriori, and even actually justified apriori, are subject to revision. In these ways, my conception of apriority differs from Chisholm’s.” (Burge 1993, 461)

Según Burge, la diferencia entre la justificación y la habilitación (*entitlement*) es que mientras que la justificación, entendida como una propiedad epistémica aplicada a capacidades reflexivas, necesita ser conceptualizada por el sujeto, el ‘*entitlement*’ no. Se asemejan, en cambio, en que ambas tienen fuerza positiva como soporte racional de actitudes proposicionales⁸⁹ o prácticas cognitivas y constituyen por ello un derecho epistémico:

“(...) entitlements are epistemic rights or warrants that need not be understood by or even accessible to the subject.

We are entitled to rely, other things equal, on perception, memory, deductive and inductive reasoning, and on -I will claim- the word of others. (...) Philosophers may articulate these entitlements. But being entitled does not require being able to justify reliance on these resources, or even to conceive such a justification.” (Burge 1993, 458-459)

⁸⁸ No está clara qué traducción hacer del término ‘entitlement’. En principio usaremos ‘habilitación’ cuando sea necesario. En cualquier caso, por ‘entitlement’ nos referimos a un tipo de justificación *débil*, con las características que precisaremos a lo largo de estos capítulos, que equivale a una cierta garantía (*warrant*) de conocimiento, o la legitimación que se tiene para realizar una cierta afirmación de conocimiento o que da derecho a él.

⁸⁹ “I think that the distinction between merely having attitudes with intentional content and being able to understand and present them is deeply significant, and marks a deeper level of rationality than that associated with merely having propositional attitudes and inferential abilities.

(...) I have not here argued in depth for the connections between content, propositional attitudes, and rationality because they are a widely accepted theme in much contemporary work. The idea that language is inseparable from propositional attitudes, which are inseparable from assumptions about rationality, is present, for example, in the work of Paul Grice, (...), and Donald Davidson, (...).” (Burge 1993, 472, nota 12)

La *habilitación* es una suerte de derecho epistémico o una cierta garantía que, a diferencia de la justificación en sentido estrecho, no necesita ser comprensible al sujeto, ni siquiera es necesario que sea accesible ni estar en el repertorio cognitivo del sujeto. Esta justificación en sentido débil (*entitlement*) es la que se deriva del ser agentes racionales (Burge 1993, 467), y la sitúa, por ello, entre las teorías epistémicas *por defecto*⁹⁰ (Burge 1993, 468).

Según Burge, estamos racionalmente legitimados al razonamiento deductivo, así como a la percepción o la memoria, por ejemplo, como punto de partida; no considera la posibilidad del escepticismo (Burge 1993, 470). Si algo como la memoria o el razonamiento deductivo es una fuente racional es entonces, una fuente de verdad *prima facie*⁹¹. Lo que hace que una razón epistémica para creer algo sea auténtica es, precisamente, que aporte una base razonable para aceptar una creencia como verdadera. Esta misma explicación vale para la justificación (*entitlement*) racional de una creencia (Burge 1993, 470).

Otra característica distintiva de la teoría de Burge es que subraya el aspecto teleológico⁹² de la fuente racional. Este aspecto teleológico de la razón, dice Burge, se comprende a través de la reflexión sobre lo que es la práctica racional y cuáles son sus funciones; una de las funciones primarias de la razón es la de presentar la verdad: “Reason has a function in providing guidance to truth, in presenting and promoting truth (...)” (Burge 1993, 475); y es por eso por lo que, en ausencia de razones contrarias, un sujeto está racionalmente legitimado (*entitled*) a confiar en el razonamiento deductivo o la memoria (Burge 1993, 475)

De este modo, tenemos una justificación en sentido débil o *habilitación* que es fundamentalmente *a priori*, pero esta justificación (*entitlement*) *a priori* no deriva del entendimiento o comprensión conceptual (*conceptual understanding*), que es donde comienza el problema de la aprioricidad, dice Burge, sino que el entendimiento es epistémicamente básico:

“What is fundamental is an apriori prima facie entitlement to rely upon putative understanding, and an apriori prima facie connection between putatively understood contents and rational sources of truths. Understanding is epistemically basic.” (Burge 1993, 479)

Así, afirma Burge, la justificación (*entitlement*) fundamental para aceptar algo que se presenta como verdadero, deriva en última instancia del entendimiento (*understanding*) (cfr. Burge 1993, 483), ya que, la inteligibilidad es *a priori* un signo de racionalidad *prima facie* (Burge 1993, 488). Es decir, antes de cualquier posibilidad de justificación, aquello que se nos presenta como verdadero debe ser comprensible, inteligible. No podemos justificar algo incomprensible. Esa inteligibilidad es de la que parte Burge como elemento necesario y previo de toda posible justificación.

La noción de *habilitación* (*entitlement*) es introducida por Burge como una forma de *garantía* debido a las consecuencias indeseables tanto del internismo como del externismo. El debate internismo/externismo, como veremos en el siguiente apartado, surge de subrayar

⁹⁰ “Justified (entitled) acceptance is the epistemic ‘default’ position.” (Burge 1993, 468)

⁹¹ “First, if something is a rational source, it is a prima facie source of truth. For a condition on reasons, rationality, and reason is that they be guides to truth. Explicating this idea is notoriously difficult; but I do not apologize for it. An epistemic reason for believing something would not count as such if it did not provide some reasonable support for accepting it as true. The same point applies to rational entitlements for belief.” (Burge 1993, 470)

⁹² “The account that I am giving is frankly teleological. I assume that there are certain functions, ends, goals, and commitments, which bring with them goods for animals and their subsystems. *Goods* are relative to these ends, goals, commitments, or functions. I use ‘good’ in a very broad sense to apply to a fulfillment of a function, end, goal, or commitment, or to the fulfillment of some standard or norm associated with furthering or fulfilling functions, ends, goals, or commitments?” (Burge 2003, 507)

algunas características de ambas teorías que las hacen inconciliables. Por una parte, el internismo tiende a un híper-intelectualismo epistemológico, que exige la capacidad de reflexión crítica asociada a la responsabilidad epistémica. Por otra parte, el externismo, en su variante fiabilista sobre todo, no deja mucho espacio a la normatividad. Para evitar esta híper-intelectualización en epistemología Burge (Burge 2003) desarrolla una teoría externista⁹³ de las propiedades epistémicas que se pueda aplicar a sujetos no-reflexivos como los niños pequeños, por ejemplo.

En la justificación internista los sujetos tienen que tener acceso a sus razones, las cuales deben de estar en el repertorio cognitivo del sujeto; es un tipo de justificación más discursiva. En cambio, para Burge, se puede estar epistémicamente habilitado (*entitled*) a una creencia sin tener razones que garanticen la creencia, sin el repertorio conceptual necesario para tener razones relevantes para la creencia y sin tener los conceptos para comprender o pensar la habilitación (*entitlement*). En definitiva, tener una razón o una justificación en este sentido, no requiere reflexión o comprensión. La justificación que propone Burge es una subespecie de garantía epistémica epistémicamente externista precisamente porque no requiere ser accesible conceptualmente, es decir, no es necesario que el sujeto tenga los conceptos necesarios para pensar el contenido proposicional de dicha garantía:

“Entitlements that I shall discuss are epistemically externalist in the further sense that the warranting features include relations between the individual and an environment. The other primary sub-species of epistemic warrant is *justification*. Justification is warrant by reason that is conceptually accessible on reflection to the warranted individual.” (Burge 2003, 504-505)

Este tipo de justificación débil o habilitación (*entitlement*) o garantía epistémica se caracteriza además por ser un bien epistémico⁹⁴ (Burge 2003, 505) que consiste en encontrar normas epistémicas que gobiernan la realización o consecución de los bienes representacionales: “They are norms governing achievement of the representational good, *truth*.” (Burge 2003, 513). Burge quiere poner de relieve el vínculo entre normas epistémicas y derechos epistémicos. Según Matthiessen, el que un sujeto esté epistémicamente habilitado (*entitled*) no exige que sea guiado conscientemente por una norma epistémica; es suficiente que la formación de la creencia se regule por ella. Lo importante para Burge es negar que la noción de habilitación dé lugar, dice Matthiessen, a la posibilidad de estar habilitado a la formación fiable de creencias verdaderas de modo accidental y con ello mostrar que puede evitar los casos Gettier.

⁹³ “I will explicate an epistemically externalist sub-species of epistemic warrant, which I call “*entitlement*”. Entitlement is *epistemically externalist* inasmuch as it is warrant that need not be fully conceptually accessible, even on reflection, to the warranted individual. The individual need not have the concepts necessary to think the propositional content that formulates the warrant.” (Burge 2003, 504-505). Este externismo de la justificación viene precedido en por un externismo conceptual y de los significados que Burge defiende en su artículo T. Burge, (1986), “Individualism and psychology”, *Philosophical Review* 95, 3-45.

⁹⁴ “The notion of an epistemic good must be understood in relation to this fundamental representational good. Although truth is fundamentally a representational good, it is also an epistemic good, because belief, warrant, and knowledge are apriori connected with truth. The representational function of a system of beliefs is to form true beliefs. (...) The epistemic goods *warrant* and *entitlement* are fulfillments of norms associated with achieving the representational good, truth. (...) Truth is a subspecies of *veridicality*. Truth is propositional. (...) Truth applies to representational *propositional* contents regardless of what individual considers the content. I use “*representation*” and “*representational content*” interchangeably. I *am* non-committal about the relation between representations, which I regard as abstract, and token instances in the mind or brain. I *am* more intensely non-committal on whether representations are instantiated or expressed by tokens that have an independent “syntactic” or neural specification. The notion of warrant that interests me applies not primarily to representations or representational contents independently of some represented. It applies to individuals’ representational faculties, abilities, commitments, practices, states and events.” (Burge 2003, 505-506)

Se podría entonces caracterizar la noción de habilitación teniendo en cuenta que debe contener un elemento anti-internista –esto es, que sea un tipo de garantía que no exija ser conceptualmente accesible a la legitimación individual- y un elemento anti-externista –es decir, que la habilitación esté vinculada al cumplimiento de las reglas epistémicas (Matthiessen 2014, 27).

Las normas epistémicas son coherentes y necesarias *a priori* para un sistema inferencial y de creencias; dichas normas tienen la función representacional de llegar a la verdad que es un bien representacional y epistémico, dice Burge. Aunque esas normas son objeto de reflexión en sujetos racionales, pueden aplicarse a sujetos racionales no-críticos ya que algunas de ellas no necesitan ser conceptualmente accesibles:

“In young children and higher subhuman animals, they are not conceptualized. Such children and animals cannot think about them. They lack the concepts epistemic, warrant, entitlement, reason, reliable, competence, entails, perception, *and* perceptual state. It is doubtful that all mature human adults have all these concepts. Thus for many beings with warranted beliefs, fulfillment of the relevant norms is constitutive of an individual’s having epistemic entitlements- having epistemic warrants that need not be conceptually accessible to the warranted individual.” (Burge 2003, 521)

Por lo tanto, las habilitaciones o legitimaciones (*entitlements*) son derechos epistémicos o garantías que no necesitan ser comprendidos o entendidos o ser accesibles al sujeto. Estas garantías epistémicas son *a priori* y son no evidentes, falibles, no demostrativas y no ‘ciertas’, según Burge, en el sentido de que las creencias justificadas *a priori* también están sujetas a revisión. Y esta caracterización es la que la distancia de teorías de la justificación *a priori* ‘fuertes’ basadas en creencias ‘directamente evidentes’ (*directly evident*), o *básicas a priori*. Es una versión de la justificación *a priori* que se presenta, por ello, bastante más debilitada, respecto de las teorías clásicas. Estamos habilitados racionalmente al razonamiento deductivo ya que es una fuente racional. Las garantías epistémicas son bienes epistémicos y estos bienes son relativos a fines, son por ello, fuentes de verdad *prima facie*. Estas garantías epistémicas se sitúan entre las teorías de la justificación *por defecto*. Además, la habilitación (*entitlement*) es una subespecie de garantía epistémica y deriva del entendimiento (*understanding*) que es considerado por Burge epistémicamente básico.

Para Matthiessen (Matthiessen 2014, 32), la noción de *habilitación* epistémica (epistemic entitlement) de Burge es más bien internista⁹⁵. Aunque Burge dejó claro que presenta su propia noción desde una posición externista⁹⁶. Esto se debe, a nuestro modo de ver, a que

⁹⁵ “Now we see that entitlement is internalist in the sense that access to the ground of a belief is required for it, and externalist in that neither access to the adequacy of that ground, nor access to the epistemic norm governing the ground of the belief is required for it.” (Matthiessen, 2014, pág. 32)

⁹⁶ I introduced the notion of entitlement in “Content Preservation”, (...). I developed it in another context in “Our Entitlement to Self-Knowledge” (...). [T]he term “entitlement” has become popular, used sometimes my way but sometimes rather indiscriminately to express a wide variety of other epistemic notions-including even epistemically internalist notions of warrant. In my own work, I insist on the term’s being understood in the way I originally introduced it-as expressing a notion of warrant that is epistemically externalist inasmuch as it does not require that the warranted individual have in his repertoire concepts needed to formulate or *think* the propositional warrant for the belief. Hence the notion contrasts with the internalist form of warrant-justification. Individuals can be epistemically entitled to a belief without having reasons warranting the belief, without having the conceptual repertoire necessary to have relevant reasons for the belief, and without having the concepts needed to understand or even *think* the entitlement. I *think* that any being that has entitlements to beliefs must have justifications for some other beliefs-or at least must be capable of having justificatory support for some other beliefs. For I *think* that having beliefs requires being able to carry out inferences, and the relevant inferences must sometimes support beliefs. Inferentially supported beliefs are justified, or are at least backed by beliefs that are capable of justifying them. Higher non-linguistic animals have reasons *or* justifications for some of their beliefs in *this* sense.” (Burge 2003, 504-505, nota 1)

Burge, por una parte presenta una forma externista de garantía-justificación que no requiere reflexión o comprensión y en esto se distancia del internismo. El problema es que no deja claro el papel que desempeñan los conceptos en su postura: por otra parte, aunque la garantía epistémica *a priori* no deriva de la comprensión conceptual, esta es posible gracias al entendimiento, según Burge, ya que el entendimiento (*understanding*) es epistémicamente básico. En este sentido se diría que es una propuesta que sigue vinculada al internismo.

I.4.1 El debate internismo/externismo

El problema del conocimiento básico es una cuestión ligada principalmente a la estructura de la justificación y no tanto a la dimensión de la justificación en la que se inscribe el debate internismo-externismo. Sin embargo, para llegar a evaluar en qué medida una noción deflacionaria de justificación es compatible con el conocimiento, es relevante analizar si una perspectiva internista, como parece, puede situarnos en una mejor posición para sostener la posibilidad de justificar del conocimiento básico.

El debate entre internismo y externismo acerca de la justificación tiende a oscilar entre dos extremos; por una parte, los internistas tienden a sobreintelectualizar los requisitos para una teoría de la justificación, admitiendo solo lo que sea accesible al sujeto de algún modo especial. Por otra parte, los externistas niegan esta explicación y ponen el acento en indicadores *fiabiles* en el proceso de formación de la creencia externos al sujeto (Smithies 2013). Además, las teorías internistas de la justificación han subrayado la importancia de la responsabilidad epistémica⁹⁷ para la justificación. Estas posturas exigen la capacidad de reflexión crítica asociada a la responsabilidad y es por ello por lo que se consideran excesivamente intelectualistas. Para los externistas, en cambio, que una creencia esté justificada no depende de una capacidad de reflexión crítica. Así, por ejemplo, BonJour adopta una postura *internista* desde la que sostiene que la justificación epistémica comprende una cierta conciencia (BonJour 2002, 51, nota 13). Desde las teorías externistas, sin embargo, el factor que hace verdadera una creencia y que epistémicamente la justifica, puede ser entera o parcialmente *externo* a la perspectiva cognitiva del sujeto.

Una alternativa a este tipo de justificación externista es lo que se ha denominado ‘teoría causal del conocimiento’ (Goldman 1967). Desde el fiabilismo, una creencia justificada es una creencia producida fiablemente; pero incorpora un factor *causal* a la justificación. El fiabilismo de Goldman (Goldman 1979) es una de las versiones del externismo más conocidas; en ella se pueden distinguir dos tipos importantes de creencias justificadas: las que resultan de procesos *independientes* de creencias, como cuando se forma una creencia a partir de un estímulo (experiencia), y las que resultan de procesos *dependientes* de creencias; es decir, se forman a partir de otras creencias. Al tomar por justificadas creencias que han sido producidas por un mecanismo fiable, se ofrece una salida *naturalista* que supere las objeciones de los casos Gettier. En ese sentido, Goldman (Goldman 2012) opta por evitar términos epistémicos en su teoría, como por ejemplo: ‘justificado’, ‘garantía’, ‘que está

⁹⁷ Como señalamos en nota 55, dado que lo que distingue la justificación epistémica es su relación interna a la meta cognitiva de la verdad, según BonJour, se sigue que un proyecto cognitivo estará epistémicamente justificado sólo si persigue este objetivo; es decir, sería epistémicamente irresponsable aceptar creencias en las que dicho objetivo estuviera ausente: “My contention here is that the idea of avoiding such irresponsibility, of being epistemically responsible in one’s believing, is the core of the notion of epistemic justification. It is this essential relation to truth which distinguishes epistemic justification from other species of justification aimed at different goals.” (BonJour 1985, 8)

basado en', 'que tiene razones' (para creer), 'sabe qué', 've que', 'aprehende que', 'es probable' (en sentido epistémico o indicativo), 'muestra que', 'establece que', etc., y propone, en cambio usar expresiones que no son epistémicas sino puramente doxásticas, metafísicas, modales, semánticas o sintácticas, por ejemplo: 'cree que' 'es verdad', 'causa', 'es necesario que', 'implica', 'es deducible de', 'es probable' (referido a la frecuencia). Para Goldman, la noción de justificación epistémica es un concepto que en algún sentido puede ser normativo, aunque él *no* quiere proponer su análisis de la justificación de las creencias a partir de la noción de justificación epistémica. Esto ha llevado a algunos autores a usar esta noción para atacar ciertos análisis externistas, entre ellos los del propio Goldman (Goldman 1979, 1986) (Fumerton 2001, 49).

La crítica que se le ha hecho a este *fiabilismo causal*, según Fumerton (Fumerton 2001), es que un sujeto puede tener una creencia que sea el resultado de un proceso poco fiable o nada fiable de modo que se le pueda culpar o responsabilizar por el modo en el que se ha formado dicha creencia. A results de ello, no cabe decir que esa creencia no está justificada⁹⁸. La normatividad de la justificación tendría que ser algo posible si el conocimiento entendido como creencia verdadera da el *derecho* a estar seguros:

“In what is often taken to be one of the earliest statements of a justified true belief account of knowledge, Ayer (1956) described knowledge as true belief where one had the *right* to be sure. So again, the idea that the concept of justification is normative is at least *prima facie* plausible.” (Fumerton 2001, 50)

El problema que se presenta entre las distintas teorías es “si se da por sentado que la justificación debe ser *o bien* un concepto puramente lógico *o bien* un concepto puramente causal” (Haack 1997, 101), o “sostener que el concepto de justificación, aunque no es puramente causal, tampoco es puramente lógico” (Ibidem). En el caso del fiabilismo de Goldman, el método de formación de la creencia ha de ser fiable y esa justificación se entiende como un concepto causal. Por otra parte, el fiabilismo no está reñido con el falibilismo; se puede ser fiabilista y falibilista, ya que para que el método sea fiable no se le exige un 100% de éxito⁹⁹.

Otro tipo de externismo es el de Burge, como hemos visto, el cual desarrolla una teoría *externista* de las propiedades epistémicas con espacio para la normatividad que se puede aplicar a sujetos no-reflexivos, lo cual permite que tenga más alcance que las teorías de la justificación en sentido estrecho, ya que estas últimas se entienden como propiedades epistémicas aplicadas a capacidades reflexivas que necesitan ser conceptualizadas y ser accesibles.

Williamson se sitúa en una línea *externista radical* sobre la justificación epistémica: el conocimiento es enteramente un estado mental que se da sólo si el pensamiento representa correctamente el mundo, es *factivo*, es decir, es una actitud *factiva* (como percibir, recordar), acerca de un contenido proposicional: el *mundo*. Precisamente, podemos inferir la verdad de su contenido proposicional por el hecho de estar en posesión de la misma. La *factividad* se relaciona con la individuación externa de los contenidos mentales (Williamson 2000, 7); yo no puedo saber que tengo un reloj frente a mí si el reloj no está frente a mí; es decir, el contenido de ciertos estados mentales depende *constitutivamente* del mundo (Williamson

⁹⁸ “(...) if the concept of epistemic justification is genuinely normative, how can we describe such a belief as unjustified?” (Fumerton 2001, 49-50).

⁹⁹ Ver otra postura: Warenski, L. “Naturalism, fallibilism, and the a priori”, *Philosophical Studies*, (2009) 142:403–426 (The fallibilist apriorist allows that an *a priori* claim is revisable in only a purely epistemic sense. This modal claim is weaker than what is required for a revisability thesis to establish empiricism, so fallibilist apriorism represents a distinct position).

2000, 5-6). Si tenemos en cuenta la distinción entre teorías internistas y externistas acerca de los contenidos mentales¹⁰⁰, desde una *visión internista*, cuando atribuimos un estado mental, por ejemplo, ver x , la explicación de lo que hacemos, se basa en lo que se cree; de modo que actuamos del mismo modo sabiendo que p y creyendo que p , es decir, no existen diferencias internas entre creer que p y saber que p . Williamson, en cambio, sostiene que ser interno no es lo mismo que ser mental; defiende un externismo acerca de las *actitudes mentales* (Williamson 2000, 49 y ss.). Esto es, si partimos de que lo que se cree tiene que ser verdadero y que el ser verdadero es una propiedad de las proposiciones -que no son entidades mentales (el objeto de un estado mental es una proposición)- entonces, para saber que p , no basta estar en un estado interno.

El problema del internista es que tiene que dar un salto entre el ámbito interno de la creencia al saber. El *internismo monista*, que es la versión popular del internismo¹⁰¹, postula que: “one’s mental states are determined by one’s internal physical states; the mind is in the head” (Williamson 2000, 49). El internismo parece referirse a los estados internos y el internismo monista a estados físicos internos. En cualquier caso, desde las teorías internistas todos parecen coincidir en que el fenómeno del conocimiento es susceptible de análisis, porque es un fenómeno complejo. Sin embargo, según Williamson, todo intento de analizar el conocimiento en términos de creencia, verdad y otros factores ha fracasado; además, el que se argumente a favor de la tesis de que podemos comprender lo que es creer racionalmente algo, en ningún sentido rescata lo ‘propiamente mental’ del conocimiento. Saber es un estado mental¹⁰² que se distingue de un estado interno; lo que uno sabe no depende del estado físico interno en el que se encuentra, sino del mundo. Para probar la necesidad de la atribución de conocimiento en algunas explicaciones causales, dice Williamson, hay que acreditar que no se reduce a una combinación de creencia, verdad y demás. Con ello quiere mostrar que la sustitución de conocimiento por la combinación mencionada supone pérdida de eficacia explicativa ya que la búsqueda de condiciones necesarias y suficientes es una historia que no parece que vaya a llegar nunca a buen puerto¹⁰³. Para Williamson, el que una creencia esté justificada no depende de una capacidad de reflexión crítica sino depende de la factividad, entendida como un indicador *fiable* en el proceso de formación de la creencia externo al sujeto.

No hay muchos autores que intenten conciliar esta disparidad de posiciones epistémicas. Uno de ellos es Alston (Alston 1989, 2005) el cual propone una vía intermedia¹⁰⁴, según la cual estar justificado en creer que p consiste en basar la creencia en un estado mental

¹⁰⁰ Véase Lau, J. & Deutsch, M., “Externalism About Mental Content”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/content-externalism/>>. Consultado 07/12/2014. También: Poston, T., 2014, “Internalism and externalism in Epistemology”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.iep.utm.edu/int-ext/>. Consultado 07/12/2014.

¹⁰¹ “Whether one knows p is not determined by one’s internal physical state. For example, whether one knows that it is raining is not determined by one’s internal physical state, for it also depends on the weather. If it is not raining then one does not know that it is raining, whatever one’s internal physical state. Thus, for the internalist, knowing is not a mental state” (Williamson 2000, 50).

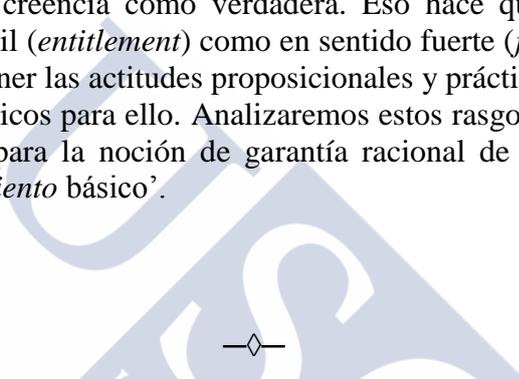
¹⁰² Wittgenstein dice en *Sobre la Certeza* que saber es “un estado mental peculiar y muy importante” (OC §6) (...) “‘Sé...’ parece describir un estado de cosas que garantiza como un hecho aquello que se sabe. Nos olvidamos siempre de la expresión ‘Creía saberlo’” (OC §12).

¹⁰³ “Thus the search for a substitute for knowing in causally explanatory contexts is forced to recapitulate the history of attempts to analyze knowing in terms of believing, truth, and so on, a history which shows no sign of ending in success” (Williamson 2000, 63).

¹⁰⁴ Smithies (Smithies 2012) se sitúa en esa misma línea mediadora entre internismo y externismo. El significado del concepto de creencia justificada surge únicamente en el contexto de una *reflexión crítica*. Y es precisamente por su conexión con la actividad de la *reflexión crítica*, según Smithies, por lo que la justificación es una dimensión importante de la evaluación epistémica. (Smithies 2013).

(internismo) que sea un indicador fiable de la verdad de p (externismo) y que esta justificación no sea cancelable o refutable por algo que el sujeto experimente o crea (internismo, o *saving accounts*)¹⁰⁵.

Aunque hay diferencias entre teorías internistas y externistas de la justificación en sentido estrecho, comparten la necesidad de incluir algún elemento que permite garantizar la verdad de la proposición, o como dice Bonjour, que su meta cognitiva es la verdad (cfr. Bonjour 2002, 38). En este sentido, una creencia estará *perfectamente justificada epistémicamente* (aunque quizás solo es posible de modo *débil*, es decir, solo desde una cierta *garantía* no-evidencial, como desarrollaremos en el capítulo II) cuando la creencia se encuentre en el estándar epistémico que tiene como meta cognitiva la verdad. Según Conee y Feldman (Conee & Feldman 2004) toda indagación racional es una búsqueda de verdad. Este es también un aspecto que comparte la teoría de la garantía epistémica de Burge, quien sostiene que una razón epistémica para creer algo lo es, precisamente porque aporta una base razonable para aceptar la creencia como verdadera. Eso hace que tanto las teorías de la justificación en sentido débil (*entitlement*) como en sentido fuerte (*justification*) tengan fuerza positiva racional para sostener las actitudes proposicionales y prácticas epistémicas, y también constituir derechos epistémicos para ello. Analizaremos estos rasgos en el próximo capítulo y veremos si se mantienen para la noción de garantía racional de Wright de modo que sea posible hablar de ‘conocimiento básico’.



En principio, hemos asumido que el conocimiento *básico* es aquel que está justificado *no-inferencialmente*. La cuestión es cuál es la naturaleza de un estado de conocimiento básico y cuál es la fuente de su justificación. El debate de si hay o no justificación *no-inferencial* fue impulsado por el argumento de la *regresión al infinito* el cual tiene como fin demostrar que cualquier explicación de la justificación inferencial que se dé, fracasa.

Dos de las respuestas a este problema parecen dar una solución viable. Por una parte, la teoría que se inspira fundamentalmente en Wittgenstein (*On Certainty*), desde la que se sostiene que el sujeto asume algunas proposiciones como puntos de partida y, aunque no tienen base evidencial, ofrecen soporte a otras proposiciones funcionando, de este modo, como proposiciones básicas en un contexto determinado. El problema es que esta teoría necesita explicar cómo una creencia sin base evidencial puede proporcionar justificación inferencial a otras creencias.

Por otra parte, Williamson defiende la ecuación evidencia = conocimiento donde es el conocimiento lo que justifica y no lo justificado. El tipo de justificación que se necesita es la justificación epistémica. Sin embargo, la postura de Williamson es excesivamente intelectualista, considera el conocimiento un estado y no una actividad (cfr. Williamson 2000, 199) y reduce el conocimiento práctico o saber-cómo a conocimiento proposicional o saber-que. Williamson se ve obligado a defender que todo conocimiento es proposicional ya que solo las proposiciones pueden ser razones para la creencia. No obstante, no es claro que

¹⁰⁵ Cfr. Pierson, R. (2003), “Alston’s concept of justificación”, *Teorema*, vol. XXII/3, pp. 49-58. Pierson defiende que la propuesta de Alston de la justificación puede superar la crítica hecha por Plantinga, modificándola pero sin necesidad de que tenga que abandonar el internismo.

resuelva los problemas que se le presentan a la factividad del conocimiento, es decir, cómo dilucidar entre un estado mental factivo y otro que no lo es, y el discernir la corrección del juicio correspondiente de conocimiento, considerando sobre todo, el conocimiento lógico básico.

Hemos visto los problemas que se le presentan a la justificación entendida en sentido ‘fuerte’ (algunos modos de entender la justificación epistémica, sea desde la definición tripartita o la de Williamson) y la hemos contrastado con la teoría de Burge (Burge 1993, 2003). A nuestro juicio, una justificación en sentido ‘débil’ o habilitación ‘*entitlement*’ es una forma de garantía que permite hablar de conocimiento básico evitando caer en la regresión al infinito, lo cual supone una ventaja explicativa. En el próximo capítulo analizaremos el enfoque de Wright el cual ofrece una explicación alternativa a la justificación entendida en sentido ‘fuerte’ válida para el caso del conocimiento lógico. Como veremos, Wright (Wright 2004) sostiene que dicha alternativa debe provenir de un tipo de justificación deflacionaria no-evidencialista y que la garantía racional es un enfoque no-inferencial de la justificación que parece cumplir esos requisitos.



II. GARANTÍA RACIONAL DE UN PROYECTO COGNITIVO

“We begin tentatively judging what to accept, and also tentatively judging whose judgment to trust.” (Gibbard, A. 1990, 230)

“‘If I don’t trust this evidence why should I trust any evidence?’”
(Wittgenstein, *OC* §672)

- Conocimiento no-inferencial
- Una alternativa al debate fundacionismo/no-fundacionismo
- Confianza racional dentro de un proyecto cognitivo
- Reglas lógicas básicas como garantía racional

En el capítulo anterior hemos analizado la distinción conocimiento básico y no-básico que nace en la concepción fundacionista como estrategia para refutar el argumento de la *regresión al infinito*. Otra de las teorías desde la que se ofrece una respuesta al problema de la regresión, como hemos presentado en el capítulo anterior, es la que se inspira fundamentalmente en Wittgenstein (*On Certainty*); este enfoque defiende que el sujeto asume algunas proposiciones como puntos de partida y, aunque estas proposiciones no tienen base evidencial, ofrecen soporte a otras proposiciones funcionando, de este modo, como proposiciones básicas en un contexto determinado. El problema es que esta teoría necesita explicar cómo una creencia sin base evidencial puede proporcionar justificación inferencial a otras creencias. Analizaremos si la propuesta de Wright ofrece una explicación alternativa satisfactoria.

Wright sostiene que buena parte de nuestro razonamiento ordinario depende de presuposiciones. Esas presuposiciones no son proposiciones factuales, ni necesitan justificación epistémica; sin embargo, son fundamentales en nuestra indagación, hasta tal punto que no podemos prescindir de ellas. Wright planteará una alternativa al dilema de elegir entre una epistemología fundacionista o anti-fundacionista y responderá al escepticismo considerando la posibilidad de una garantía (*warrant*) no-evidencial. Para ello, propone una noción débil o deflacionaria de justificación, la de ‘habilitación’ o legitimación (*entitlement*) como una forma de garantía que permite hablar de conocimiento básico evitando caer en la regresión al infinito. La *confianza* racional como modo de aceptación de una estrategia unificada puede tener un alcance que no tiene la evidencia, lo cual supondría una ventaja explicativa. Examinaremos si dicha garantía racional es compatible o no con el conocimiento y las consecuencias que de ello se siguen para el problema del conocimiento lógico básico.

II.1 CONOCIMIENTO NO-INFERENCIAL

En el capítulo anterior hemos visto que el conocimiento básico se puede distinguir de otros tipos de conocimiento por ser no-inferencial y por ser *directo*. Según Wittgenstein, realizamos afirmaciones de conocimiento “(...) *straight off*, without any doubt interposing itself (...)” (*OC* §524). Ahora bien, en virtud de qué nos adjudicamos o no ese conocimiento, qué lo

legítima. De dónde viene esa *adjudicación* por la que alguien es *habilitado/justificado*. En primer lugar, ¿puede ser algo inmediato? Según McGinn (McGinn 2012), cuando nos referimos a enunciados que realizamos directamente o de modo inmediato, no se trata tanto de una *inmediatez* en el sentido de que no esté involucrado razonamiento alguno, sino más bien, en el sentido de que *no hay una creencia anterior* a partir de la cual, lo que afirmo o enunciado pueda ser presentado como una inferencia.

De acuerdo con el análisis del conocimiento de Lehrer y Paxson (Lehrer & Paxson 1969, 237) es consistente admitir que alguien (S) sabe algo incluso si no hay proposiciones que constituyan la evidencia que justifique completamente la creencia de S. Tradicionalmente, justificar una creencia requería bases evidenciales. La teoría epistemológica que defiende que un sujeto (S) está justificado en su creencia que *p* si tiene bases evidenciales, es decir, que la justificación epistémica depende únicamente de la evidencia, se denomina *evidencialismo* (Feldman & Cullison 2012, 92). En cambio, según Lehrer y Paxson, los recuerdos, la memoria y ciertas experiencias perceptivas proporcionan justificación completa *aunque no contemos con proposiciones evidenciales*. Dicho conocimiento es conocimiento *básico*¹⁰⁶, es decir, el conocimiento de aquel que sabe que un enunciado (proposición) es verdadero sin que haya otro enunciado que justifique su creencia: “Basic knowledge is completely justified true belief.” (Lehrer & Paxson 1969, 225) El conocimiento que alguien tiene es, en cambio, *no-básico* si un enunciado (proposición) es verdadero porque hay otros que justifican su creencia. Lo que se le exige al *conocimiento no-básico* es que sea creencia verdadera cuya justificación no sea cancelable.

McGinn (McGinn 2012) ha retomado el tema del conocimiento no-inferencial desde la perspectiva de los juicios observacionales. El planteamiento general que expone puede ser iluminador también para el caso de la lógica o del conocimiento *a priori*. Según Lehrer y Paxson, como hemos indicado arriba, los recuerdos, la memoria y ciertas experiencias perceptivas pueden estar justificados aunque no contemos con evidencia, en un sentido bastante parecido al que hemos visto que defiende Burge (Burge 1993, 2003). Para Burge, estamos racionalmente legitimados al razonamiento deductivo, así como a la percepción o la memoria (Burge 1993, 470). McGinn, en cambio, va más allá de Lehrer y Paxson, ya que partiendo de una división entre una justificación ‘débil’ y una ‘fuerte’, no solo no potencia la justificación del conocimiento, sino que favorece una desconexión entre la *habilitación (entitlement)* y la posesión de justificación en sentido ‘fuerte’ evidencialista. Para McGinn no hay nada que justificar, por decir así, en el sentido de que es el propio ejercicio de las habilidades auto-conscientes lo que legitima al sujeto.

La explicación de McGinn parte, pues, de una teoría que favorece una escisión entre una justificación ‘débil’, es decir, entre la *habilitación* epistémica (*entitlement*) y la necesidad de poseer una justificación para dichos juicios. Los juicios observacionales, los enunciados perceptivos y de la memoria o los enunciados acerca de mis intenciones, por ejemplo,

¹⁰⁶ Autores como Brentano o Chisholm explican el conocimiento básico como “evidencia directa” de algunas verdades o conocimiento del tipo de proposiciones de las que se suele decir que son “directamente evidentes” (*directly evident*), o *básicas a priori* (Chisholm, in Pappas and Swain 1978, 259). Plantinga, también defiende el conocimiento básico, entendiendo por “creencia apropiadamente básica” una proposición tenida o aceptada por verdadera, cuyas bases experienciales identificativas se orientan desde un enfoque externista de la epistemología. Fumerton, Plantinga y otros usan la expresión “*properly basic belief*” “creencia propiamente básica” en lugar de simplemente “creencia básica” queriendo subrayar que estas creencias son básicas en un sentido epistémico, ya que también se distinguen otros dos tipos de “basicidad” al menos: *psicológica*, en donde una creencia es básica si, y sólo si, no depende de otras creencias para su existencia, y *semántica*, en donde una creencia es básica si, y sólo si, no depende de otras creencias para su contenido. (Plantinga, A. en De Paul, M. (ed.), 2001). (Fumerton, R. en De Paul, M. (ed.), 2001).

requieren explicar cuál es la naturaleza de la garantía, de mi derecho a realizar tales juicios¹⁰⁷ (McGinn 2012, 1). Y, según McGinn, el ejercicio de nuestras habilidades auto-conscientes son realizaciones de un ser racional que comprende su derecho (*entitlement*) a decir lo que hace a partir de la autoridad que sus propias acciones le confieren para hablar de lo que ha realizado. El simple ejercicio de dichas habilidades es, pues, lo que legitima:

“The idea is that this will show that questions of justification and grounding have no application; (...).” (McGinn 2012, 27)¹⁰⁸

Consideremos los siguientes enunciados:

- a) Esto es un reloj
- b) Estoy garabateando
- c) Estoy pensando acerca del conocimiento lógico
- d) Voy a terminar de escribir este capítulo antes de medianoche
- e) Soy un ser humano
- f) Tengo derechos humanos
- g) Si soy un ser humano, tengo derechos humanos
- h) $[p \ \& \ (p \rightarrow q)] \rightarrow q$
- i) $5 + 7 = 12$
- j) Un soltero es un no-casado
- k) Solo los seres humanos vivos (...) ven (cfr. *PI* §281)
- l) Todo cubo tiene doce aristas

Desde el punto de vista de McGinn, (y de Wittgenstein) solo los cinco primeros enunciados los realizamos de modo directo [*“(...) straight off, without any doubt interposing itself (...)”* (*OC* §524)] e inmediato; y resultaría extraño que nos preguntasen cómo los sabemos porque no estaría del todo claro qué evidencia se supone que deberíamos aportar en favor de cada uno de ellos. Muchas de las afirmaciones que hacemos de modo directo tienen que ver con cosas que son objetivamente el caso o, como diría Williamson, que son factivas:

“It is, for example, very unclear what I might offer as evidence for the things I assert; that is at least part of what is meant by describing these statements as ones I’m in a position to make ‘straight off’.” (McGinn 2012, 2)

Otra de las características de esos cinco primeros enunciados (a-e) es que las creencias que expresan son fiables:

“It is important to note that reliability, accord and trust generally characterize our ordinary practice in respect of those statements which I am in a position to make straight off or immediately, and for which the question ‘How do you know?’ does not normally arise.” (McGinn 2012, 3)

En cambio, de la lista anterior, los siguientes enunciados (g-l) no son inmediatos, requieren algún tipo de inferencia o son creencias; algunos son analíticos, otros son los

¹⁰⁷ Hay diversas respuestas, entre ellas McGinn rechaza teorías como las de McDowell (McDowell 1994) que explican en qué consiste tener una cierta *garantía* para hacer dichos juicios. Esa garantía para el conocimiento no-inferencial no es otra creencia sino un *estado experiencial*, según McDowell (McDowell 1994, 2009); es decir, los juicios directos no-inferenciales son respuestas racionales a estados perceptivos que los proveen de una cierta garantía incorregible y que tiene el sujeto de modo independiente o anterior a los juicios observacionales que realiza (McGinn 2012, 5).

¹⁰⁸ “The idea is that this will show that questions of justification and grounding have no application; as in the case of observational judgements, we need to be able to see why the straight-off nature of the statements does not mean that they are brute vocalizations which cannot be considered an exercise of rationality. Our first-person utterances are not grounded in anything, but as the exercise of our self-conscious ability to say what we think or intend, or what we feel, they are essentially the performances of a rational being who understands his entitlement to say these things as residing in the authority that he possesses in speaking for himself on such matters; the question of how he knows does not arise.” (McGinn 2012, 27)

ejemplos de los que Kant se sirve para explicar los juicios sintéticos *a priori*. El problema que nos interesa dilucidar es, por una parte, en qué consiste la justificación de las cinco primeras afirmaciones, cómo las probamos y, en concreto, cuál es la naturaleza de mi habilitación (*entitlement*) a ese conocimiento *directo* e inmediato. Además, si es ese mismo ‘derecho’ (*entitlement*) aplicable en los otros casos, para lo cual es importante tener un criterio para diferenciar los cinco primeros enunciados del resto.

McGinn ofrece una solución a partir de una forma no reductiva de naturalismo, según la cual, prácticas normativas como el inferir, calcular o juzgar, por ejemplo, se entienden como parte de nuestra historia natural, de nuestra naturaleza humana. Las acciones de los individuos que desarrollan dichas prácticas muestran un tipo de inteligibilidad de la que podemos darnos cuenta a partir de la descripción del modo en que se emplean nociones normativas (McGinn 2012, 3). Este aspecto es bastante semejante a Burge (Burge 1993) para el que la inteligibilidad es un signo de racionalidad *a priori prima facie*. Además, McGinn asume que pertenece a la naturaleza de esta legitimación a juzgar, el que el sujeto pueda ser consciente, en principio, de este derecho (McGinn 2012, 4); es decir, los seres racionales comprenden que su derecho/legitimación para realizar afirmaciones de primera persona reside en la autoridad que uno posee para hablar de sí mismo:

“Our first-person utterances are not grounded in anything, but as the exercise of our self-conscious ability to say what we think or intend, or what we feel, they are essentially the performances of a rational being who understands his entitlement to say these things as residing in the authority that he possesses in speaking for himself on such matters; (...).” (McGinn 2012, 27)

Así, la justificación de las cinco primeras afirmaciones anteriores (a-e) proviene del ejercicio de nuestra habilidad, en tanto que de seres auto-conscientes, para expresar nuestro sentir o nuestro pensar, lo cual realizamos directamente o de modo inmediato. Es decir, no partimos de una creencia anterior a partir de la cual, lo que afirmo o enuncio pueda ser presentado como una inferencia.

El criterio para diferenciar los cinco primeros enunciados del resto es que, para el resto de casos, no partimos de la autoridad que nuestras propias acciones nos confieren para hablar de lo que hemos realizado.

La propuesta de McGinn parece inspirarse en el pensamiento de Wittgenstein (*On Certainty*) y Austin (“Performative Utterances”). Nos detendremos sólo en el primero de ellos.

II.1.1 Wittgenstein y el conocimiento no-inferencial

En *On Certainty*, Wittgenstein presenta un tipo de proposiciones con un estatus peculiar. Las proposiciones que tradicionalmente se calificaban como analíticas, necesarias y *a priori* eran las proposiciones de la lógica y de la matemática, las cuales se consideraban indudables. Sin embargo, según Wittgenstein, hay además proposiciones *aparentemente empíricas* que conocemos directamente (*straight off*), considérense por ejemplo las cinco primeras de los ejemplos anteriores (a-e), que no parece sensato poner en duda. Tanto en el caso de las proposiciones de la lógica y matemática como en el de las proposiciones de ‘apariencia empírica’ (veremos en el próximo apartado este tipo de proposiciones especiales o ‘*hinge propositions*’), si es efectivamente el caso que no tiene sentido ponerlas en duda, dice

Wittgenstein, entonces tampoco tiene sentido decir que se saben. Este tipo de proposiciones pertenecen a un esquema conceptual común que compartimos. De hecho, el que surjan diferencias entre miembros de comunidades diversas se entiende solo si de fondo hay un repertorio de creencias básicas que se comparte. Para explicarlo Wittgenstein recurre, en *On Certainty*, a la expresión ‘imagen del mundo’, una especie de esquema conceptual no-teórico, que está en la base de nuestro proceder.

El enfoque de conocimiento que presenta Wittgenstein¹⁰⁹ difiere ampliamente de la definición tradicional. La idea de que “yo sé” describe aquello que *garantiza* lo que es sabido, dice Wittgenstein, es un enfoque erróneo. En diversos pasajes, Wittgenstein defiende que hay circunstancias en las que la duda está excluida y no surge la cuestión de la justificación (*OC* §58). En *On Certainty*, Wittgenstein no da una explicación filosófica del conocimiento no-inferencial describiendo nuestra práctica de juzgar, ni explica cómo es posible el conocimiento no-inferencial. Presenta, en cambio, por qué no es necesaria dicha explicación¹¹⁰. Para ello, quiere clarificar la naturaleza de la certeza abordando nuestra práctica de juzgar de modo descriptivo. No aprendemos la práctica de hacer juicios empíricos aprendiendo reglas, dice por ejemplo en *OC* §140; lo que aprendemos son juicios como ‘esto es una flor’ (*OC* §374, §450). Y lo que aprendemos parte de una confianza natural; esa confianza en los juicios que aprendemos, “forma parte del juego” (*OC* §150). Según Wittgenstein, no es necesaria una explicación del conocimiento no-inferencial porque esos juicios no-inferenciales carecen de fundamento o base en sentido fundacionista, es decir, no están basados en razones, sino en la confianza (*OC* §440, §160, §283). Los juicios con los que se llega “at the bottom of my convictions” (*OC* §248) no se hacen porque se posea o se tenga una justificación. Ahora bien, esto no implica que no sean ciertos.

Para Wittgenstein no hay un conocimiento básico en sentido fundacionista y las cuestiones de evidencia o justificación no son, por ello, un problema. Sin embargo, eso no significa que el conocimiento no-inferencial sea irracional sino que su estatus racional no proviene de estar basado en creencias que lo justifican. Tampoco entiende dicho conocimiento como meras presuposiciones que aceptamos como hipótesis en curso, sino como juicios que hacemos sin dudar (*OC* §196, §425, §194) del tipo, “así es como calculamos” (*OC* §47). Si bien corregimos cálculos e inferencias basándonos en reglas, no tiene cabida la pregunta si las reglas son a su vez, correctas. Buscar un fundamento para las prácticas de calcular e inferir, por ejemplo, es buscar un fundamento a nuestras ‘formas de vida’ (*Lebensformen*): “What has to be accepted, the given, is—so one could say—*forms of life*.” (Wittgenstein *PI*, IIxi).

Si preguntásemos qué función tienen, pues, esas proposiciones en nuestra vida (*‘hinge propositions’*), Wittgenstein respondería que no tienen una función descriptiva -como las proposiciones empíricas, las cuales afirman que las cosas son así-y-así- ni son, por ello, verdaderas ni falsas. Estas proposiciones básicas tienen una función: la de cumplir el papel de reglas (cfr. Coliva 2010, 4)¹¹¹. Las reglas no dicen cómo son las cosas sino cómo deben ser, son prescriptivas o normativas; las reglas no son verdaderas ni falsas, tampoco son convenciones:

“‘In the rules there *mustn’t* be a contradiction’ looks like an instruction: ‘In a clock the hand *mustn’t* be loose on the shaft’. We expect a reason: because otherwise... But in the first case the reason would have to be: because otherwise it wouldn’t be a set of rules. Once again we

¹⁰⁹ Sigo la presentación de Wittgenstein de M. McGinn (McGinn 2011).

¹¹⁰ “Quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras.” (*OC* §114)

¹¹¹ Cfr. Coliva, A. (Coliva 2010). También Coliva, A. (Coliva 2013).

have a grammatical structure that cannot be given a logical foundation.” (Wittgenstein *PG*, 1974, 304)

Para Wittgenstein, son proposiciones que hemos heredado, hemos aprendido como parte de la acción/praxis propia de una comunidad que comparte el lenguaje y la cultura, y:

“(…) it is a way of *acting* (viz. of judging) that is itself *constitutive* of *epistemic rationality*. (Coliva 2010, 165)

II.2 UNA ALTERNATIVA AL DEBATE FUNDACIONISMO/ANTI-FUNDACIONISMO

La epistemología de Wittgenstein en *On Certainty* (*OC*) es, como hemos visto, anti-fundacionista (Wright 1985)¹¹², aunque no todos los autores coinciden en esa interpretación. Coliva (Coliva 2010) analiza algunas de las diferentes interpretaciones que han tenido las *hinge propositions* (como la naturalista o la terapéutica) frente a la conocida como ‘*framework reading*’ (Coliva 2010, 152)¹¹³. Coliva, en la línea de la de Williams en “*Why Wittgenstein isn’t a foundationalist*” (Williams 2005), favorece una interpretación según la cual Wittgenstein no puede ser considerado efectivamente un fundacionista (Coliva 2010, 167). Wright sitúa también a Wittgenstein en el anti-fundacionismo.

El error fundacionista, dice Wright, consiste en suponer que la certeza deriva de que otorgamos una cierta garantía a la fiabilidad de nuestras creencias acerca de proposiciones al final de la cadena de evidencias. Descartes estableció que las creencias que conciernen a nuestra propia conciencia (por ejemplo, el enunciado *c*: “Estoy pensando acerca del conocimiento lógico”) eran fundacionales *a priori* y las consideraba innatas. Mientras que dichas proposiciones, según Wright:

“(…) are absolved from doubt just in so far as our practice does not admit their being doubted –in such contexts they provide, in terms of one of Wittgenstein’s favourite images, the measure rather than the object measured.” (Wright 1985, 92)

Desde el anti-fundacionismo se sostiene, a diferencia del fundacionismo, que tales proposiciones tienen un papel simplemente hipotético en un contexto dado y que en contextos diversos, otras consideraciones teóricas o empíricas podrían cancelarlas o refutarlas. Tratar de acercar ambas posturas parece irreconciliable por lo que el debate nos llevaría a un callejón sin salida.

El fundacionismo y anti-fundacionismo (como el coherentismo o el contextualismo) son dos modos de estructurar la justificación y considerar las proposiciones al final de la cadena de creencias. Audi (Audi 1988) denomina *cadena epistémica* a la estructura de las relaciones entre creencias y considera cuatro posibles tipos de cadenas epistémicas¹¹⁴ según sean dichas

¹¹² Wright, C. (1985), “Facts and Certainty”, *Proceedings of the British Academy* 71: 429-72. Reprinted in Thomas Baldwin and Timothy Smiley (eds.) (2004) *Studies in the Philosophy of Logic and Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, pp. 51-94. Cito por (Wright 1985 en Baldwin-Smiley 2004).

¹¹³ A partir de ese enfoque, discute si realmente se puede sostener que Wittgenstein haya desarrollado un cierto tipo de fundacionismo, como defiende por ejemplo Stroll (Stroll 1994): “Avrum Stroll in his Moore and Wittgenstein on Certainty (1994) and, more recently, Danièle Moyal-Sharrock in her Understanding Wittgenstein’s On Certainty (2005a) have maintained that Wittgenstein developed an extremely original kind of foundationalism in his last work.” (Coliva 2010, 166).

¹¹⁴ “I’ll call this an epistemic chain; it is simply a chain of beliefs, with at least the first constituting knowledge, and each belief linked to the previous one by being based on it. A standard view has been that there are just four possible kinds of

relaciones: cadena epistémica *infinita*, cadena epistémica *circular*, cadena epistémica que concluye en una creencia que no es conocimiento y cadena epistémica que finaliza en una creencia que constituye conocimiento *directo* (según Audi, a través de la experiencia o de la razón). Además de estas cuatro que señala Audi, podemos considerar la posibilidad de basarnos en una creencia apropiadamente básica sin una base evidencial. Estas cinco cadenas epistémicas se consideran desde la definición tripartita. Cabe señalar que, en el caso de la definición de conocimiento de Williamson, la cadena epistémica *comienza* en evidencia=conocimiento (se parte del conocimiento). De modo que tenemos seis posibilidades: la regresión al infinito, la circularidad, la mera creencia, la creencia básica justificada de modo *directo* o no-inferencial, la creencia apropiadamente básica justificada de un modo débil no-evidencialmente y el conocimiento entendido como primitivo (Williamson). Así pues, si no queremos caer en cadenas epistémicas infinitas o circulares, las posibilidades son cuatro: A) que la cadena epistémica acabe en una mera creencia, B) en una creencia evidencial de modo que constituya conocimiento *directo* (es el caso del fundacionismo fuerte o dogmatismo), C) en una creencia apropiadamente básica justificada de un modo débil no evidencialmente; y D) en una cadena que comience en conocimiento entendido desde su factividad (como término primitivo para Williamson).

Aquí nos limitaremos a la confrontación entre la segunda y tercera posibilidad; esto es, si hay creencias justificadas de modo que constituyan conocimiento *directo*, frente a la posibilidad de basarnos en una creencia apropiadamente básica sin una base evidencial. Y, además, averiguar si el tipo de creencias en cada caso, constituye o no auténtico conocimiento y qué nos justifica o *habilita* a él. Para ello, será necesario aclarar en qué se distingue el conocimiento de una mera creencia, qué lo diferencia de la creencia justificada (en sentido *fuerte*) de modo *directo*, y si el tipo de justificación (débil) que requiere es *no-inferencial*.

A. En primer lugar, por qué nos debería preocupar el conocimiento y qué lo hace más valioso que la mera creencia verdadera.

Según Hyman (Hyman 2010, 404), la epistemología post-Gettier ha fomentado la idea de que el conocimiento no es más valioso que la creencia verdadera. También Wittgenstein (*OC*, §§6-12) considera que asumir el conocimiento como algo más valioso que la creencia verdadera es quizás una ilusión. Al respecto, Hyman (Hyman, 2010) ha argumentado que la paradoja conocida como “problema *Menón*”¹¹⁵ (*Menón* 97c), no podrá resolverse mientras concibamos el conocimiento como un tipo de creencia o nuestra concepción de conocimiento se oriente a partir del contraste entre conocimiento y creencia. Williamson, en cambio, elucidando la paradoja del *Menón*, sostiene una postura similar a la de la definición tripartita; si somos *racionales*, el conocimiento es más durable que la mera creencia verdadera:

epistemic chain. An epistemic chain might be infinite or circular, hence in either case unending; third, it might terminate with a belief that is not knowledge; and fourth, it might terminate with a belief that constitutes direct knowledge. The epistemic regress problem, as I am conceiving it, is to assess these chains as possible sources of knowledge or justification.” (Audi 1988, 413)

¹¹⁵ En Platón (*Menón*) ya encontramos este planteamiento; la respuesta de Platón parte de la consideración de que el conocimiento es más estable que la creencia verdadera. “SOC. - En consecuencia, no es menos útil la recta opinión que la ciencia. MEN. -Excepto que, Sócrates, el que tiene el conocimiento acertará siempre, mientras que quien tiene recta opinión algunas veces lo logrará, otras, no.” (*Menón* 97c). Más adelante continúa Sócrates diciendo que las opiniones verdaderas “...no quieren permanecer mucho tiempo y escapan (...) de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa (*‘aitías logismoi’*: también traducido como ‘razonamiento fundado en la causalidad’ o ‘consideración del fundamento’). (...). Una vez que están sujetas, se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimientos y, en segundo lugar, se hacen estables. Por eso, precisamente, el conocimiento es de mayor valor que la recta opinión y, además, difiere aquél de ésta por su vínculo.” (*Menón* 98a)

“Knowledge is superior to mere true belief because, being more robust in the face of new evidence, it better facilitates action at a temporal distance. Other things being equal, given rational sensitivity to new evidence, present knowledge makes future true belief more likely than mere present true belief does. This is especially clear when the future belief is in a different proposition, that is, when the future belief can differ in truth-value from the present belief.” (Williamson 2000, 101)

Hyman (Hyman 2010) analiza la propuesta de Williamson y critica la definición de conocimiento como estado mental. Tanto la definición según el análisis tripartito como la explicación de Williamson le parecen insatisfactorias o incompletas porque hacen depender la ventaja del conocimiento sobre la creencia verdadera de lo que pase en el futuro¹¹⁶. Sin entrar en el problema del *Menón*, ni en el debate que plantea Hyman, la explicación de hacer depender la ventaja de lo que suceda en el futuro no nos resulta convincente. Para Hyman la solución es ofrecer otra concepción de conocimiento que, para sintetizar, formula en cinco pasos¹¹⁷; pero a los efectos de argumentar por qué preferimos el conocimiento a la creencia verdadera, basta con los tres últimos. En ellos, Hyman sostiene la idea de que si una persona no sabe un cierto hecho, no podrá hacer algo por esa razón. Por ejemplo, si no conoce el hecho de que Larisa está hacia el norte (porque lo está), entonces no podrá ser una razón por la que se dirija hacia Larisa, hacia el norte. No es suficiente tener creencia verdadera:

“If a person merely truly believes that *p*, the fact that *p* cannot be her reason for thinking something or for acting in a certain way.” (Hyman 2010, 411)

“Since we care about being guided by the truth, we are bound to regard knowledge as a better guide to acting the right way than mere true belief.” (Hyman 2010, 413)

Por otra parte, si partimos de otra distinción que recoge Hyman (Hyman 1999) entre conocimiento personal e impersonal, -es decir, entre el concepto de conocimiento que describe la condición cognitiva de los sujetos y el concepto social de conocimiento que describe el progreso de la investigación histórica y científica (Hyman 1999, 433)-, el conocimiento en sentido impersonal, es algo documentado y probado, mientras que la creencia verdadera no justificada no ofrece el mismo grado de fiabilidad. Preferimos el conocimiento a la mera creencia porque el conocimiento es más estable que la mera creencia. Para Hyman, la estabilidad no se entiende como una referencia temporal sino que proviene de los hechos que guían el pensamiento o la acción que sirven como razones para pensar o hacer algo (Hyman 2010, 411). La estabilidad del conocimiento, en ese sentido, ofrece mayores garantías. En cambio, la creencia verdadera busca, por así decir, llegar a conocer.

Además, si consideramos el conocimiento bajo la dimensión de conocimiento práctico (saber-cómo), no es lo mismo, por ejemplo, para una orquesta contratar a un percusionista que sabe cómo marcar el ritmo o seguir el compás que contratar a otro que tiene la creencia verdadera de cómo hacerlo. Lo mismo se podría decir con respecto a saber cómo hablar un

¹¹⁶ “Of course, profoundly dogmatic beliefs which are impervious to future evidence and do not constitute knowledge may be even more likely to persist than beliefs that are rationally sensitive to future evidence and do constitute knowledge, but then the subject's cognitive faculties are not in good order. Since the difference between your present knowledge and your present true beliefs matters for predicting your future beliefs, it matters for predicting your future actions, because they will depend on your future beliefs.” (Williamson 2000, 78)

¹¹⁷ “(1) Factual knowledge is an ability.

(2) An ability is defined by what it is an ability to do (how it is exercised).

(3) Knowledge of a fact is exercised when the fact guides thought or action.

(4) A fact that guides thought or action is a fact that serves as a reason (for thinking or doing something).

(5) Factual knowledge is the ability to do things for reasons that are facts.” (Hyman 2010, 411)

idioma. En el conocimiento práctico, la misma realización de la habilidad es la demostración de conocimiento. No así con la creencia verdadera.

Descartada la opción de la mera creencia, nos quedan otras opciones: C) la cadena epistémica puede acabar en una creencia apropiadamente básica justificada de un modo débil no-evidencialmente, o bien, D) asumir el conocimiento como primitivo, como evidencia (estado mental *factivo*) o B) considerar que la cadena epistémica finaliza en una creencia que constituye conocimiento *directo*; estos dos últimos casos suponen aceptar algún tipo de fundacionismo evidencial. Como hemos adelantado en el capítulo I, una teoría de la justificación en sentido ‘fuerte’ presenta las dificultades que hemos visto como la regresión al infinito (y que retomaremos en los próximos capítulos). Aquí no vamos a defender una postura fundacionista basada en una teoría de la justificación en sentido ‘fuerte’, precisamente por los problemas que plantea y analizaremos.

B. Fundacionismo evidencial o la cadena epistémica que finaliza en una creencia que constituye conocimiento *directo*

Wright (Wright 1985) sostiene que el fundacionismo tradicional se reconoce por dos características: en primer lugar, debe contar con proposiciones que sean epistemológicamente básicas, es decir, “que el ser afirmadas verdaderas ha de generar algún tipo de presunción lógica de su verdad” (Wright 1985, 84) (que no es lo mismo que afirmar que tales creencias se conciben como incorregibles). Tradicionalmente, a las proposiciones epistemológicamente básicas que se afirmaban como verdaderas, se les otorgaba el rango de infalibles y auto-evidentes, es decir, el fundamento de una proposición básica es ella misma. Este era un modo de explicar el carácter auto-justificativo de los axiomas lógicos. Ahora bien, Wright señala la diferencia entre la incorregibilidad y lo que clásicamente se denomina auto-evidencia. No es lo mismo decir que las creencias lógicas son auto-evidentes, que decir que son incorregibles o exentas de toda duda. Asimismo, como indicamos en I.2.1, decir que las creencias lógicas básicas son incorregibles, inmunes a la duda racional (Hale 2002, 304), no nos obliga a sostener que tales creencias sean infalibles.

En segundo lugar, el fundacionismo sostiene que hay proposiciones que se consideran básicas respecto de otras proposiciones que se justifican a partir de estas. El vínculo evidencial de este tipo de proposiciones no-básicas o inferenciales debe depender de hipótesis que se sostienen en referencia a creencias básicas únicamente y sin ningún otro tipo de presuposición¹¹⁸ (Wright 1985, 84).

La postura opuesta, el anti-fundacionismo, que Wright presenta a partir de M. Williams (Williams 2001; 2005) afirma, en cambio, que ninguna de nuestras creencias es básica sino que el sujeto acepta algunas proposiciones como puntos de partida de su indagación, y son estas proposiciones las que ofrecen soporte a otras. Las ‘proposiciones de partida’ funcionan como proposiciones básicas en un contexto determinado aunque no tienen base evidencial. Desde este enfoque, denominado ‘contextualista’ (Williams 1991, 2001)¹¹⁹ se asume que

¹¹⁸ “(...) their being held true has to generate some kind of logical presumption of their truth. (This is less than saying that such beliefs have to be conceived as incorrigible.) Second, the evidential connections to which we are to appeal when we start to work upwards from the basic class must either involve no further assumptions or depend only upon hypothesis which can themselves somehow be supported, without further assumption, by reference only to basic beliefs.” (Wright 1985, 84)

¹¹⁹ Williams, M., 1991, *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*, Cambridge, MA: Blackwell; Williams, M., 2001, *Problems of Knowledge*, Oxford and New York: Oxford University Press. Cfr. Rysiew, Patrick, 2011, “Epistemic Contextualism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/contextualism-epistemology/>>. Notos anti-fundacionistas en el ámbito de la filosofía continental son F. Nietzsche y M. Foucault.

cualquier vínculo evidencial está mediado por enunciados empíricos que tienen un papel meramente hipotético en un contexto dado, y que en un contexto diferente, otros enunciados empíricos pueden refutarlos o cancelarlos. El problema, como vimos, es que estas proposiciones ‘contextualmente’ básicas pueden llegar a justificar creencias falsas. El contextualismo tiene que dar cuenta de cómo una creencia sin base evidencial puede proporcionar justificación inferencial a otras creencias.

Así, nos encontramos, según Wright, con una imagen en la que hay que optar entre el anti-fundacionismo, que podría conducir a algún tipo de relativismo epistémico, que quedaría inerte ante la crítica escéptica, o el fundacionismo, desde el cual tenemos evidencias de ciertas creencias solamente en base a proposiciones que asumimos sin comprobación (*untested assumptions*):

“Foundationalism calls for concepts which it seems highly questionable can be made good. But anti-foundationalism seems to play into the sceptic’s hands.” (Wright 1985, 85)

Pero también hay opciones mixtas. Susan Haack (Haack 1993) y Ernest Sosa (Sosa 1991) entre otros, han buscado una alternativa intermedia entre el fundacionismo y el coherentismo que incorpore elementos de los dos. Haack utiliza una metáfora para explicarlo. Cuando estamos jugando con un rompecabezas es posible que comencemos por una pequeña pista que nos lleve a intentar poner una pieza correctamente en el puzzle; sin embargo, únicamente cuando vemos que esa pieza encaja con otras, tenemos una cierta garantía de que estamos en la dirección de solucionar correctamente el rompecabezas. Del mismo modo, según Haack, la experiencia nos pone en la pista de la verdad proporcionando una base fundacional, pero también se necesita coherencia para alcanzar la credibilidad inicial suficiente para una justificación epistémica. Una de las objeciones a este tipo de enfoques mixtos es que en los niveles básicos, en definitiva, se sigue partiendo de un cierto fundacionismo. Por ejemplo, continuando con la imagen del puzzle, que tengamos evidencia fundacional para una pieza o que tengamos evidencia fundacional para la conjunción de dos o más piezas que encajan coherentemente, no deja de ser en ambos casos una justificación *fundacional* para la coherencia entre las creencias correspondientes (cfr. Fumerton 2002, 230-231).

La propuesta de Wright es la de sortear este dilema entre fundacionismo y anti-fundacionismo argumentando a favor de una salida, una tercera opción mediadora. Se trata de ver si el enfoque anti-fundacionista puede eludir el escepticismo a partir de la consideración de que las conexiones evidenciales más básicas no necesitan justificación sino que podrían ser ‘hinges’ (proposiciones ‘bisagra’ o especiales).

II.3 PROPOSICIONES ESPECIALES, ANGULARES Y GARANTÍA NO-EVIDENCIAL

A lo largo de *On Certainty*, Wittgenstein hace referencia a las proposiciones especiales (‘bisagra’); sin embargo, el concepto dista de estar claro ya que interpretar esos pasajes es complicado, sea por su formulación equívoca, o, dice Wright (Wright 1985, 71) porque Wittgenstein parece querer decir varias cosas a la vez. Se entiende por proposiciones especiales:

“(…) propositions which, although they appear to describe what we take to be highly general but nevertheless contingent features of reality, actually have a quite different function –one

which empowers our universal acceptance of them to be something other than the dogmatism which the sceptic charges.” (Wright 1985, 72)

Cierta concepción de las proposiciones ‘bisagra’ (OC §309, §§87-88), resulta muy cercana, según Wright (Wright 1985, 72-73), a la concepción del rol normativo de las proposiciones lógicas y matemáticas de los *Remarks* (RFM I, 164-5; RFM VI, 22). Proposiciones ‘bisagra’, simplificando, son aquellas proposiciones que aceptamos sin razones, sin evidencias. Son proposiciones especiales ya que cualquier indagación que llevemos a cabo parte de la aceptación de su validez; es decir, están presupuestas en el conocimiento y sostienen al resto de proposiciones:

“That is to say, the *questions* that we raise and our *doubts* depend on the fact that some propositions are exempt from doubt, are as it were like hinges on which those turn.” (OC §341)

En la medida en la que estas proposiciones especiales están presupuestas en la práctica comunicativa y de algún modo la organizan, se podrían considerar proposiciones *gramaticales*:

“Now might not “I *know*, I am not just surmising, that here is my hand” be conceived as a proposition of grammar? Hence *not* temporally (...)

If “I know etc.” is conceived as a grammatical proposition, of course the “I” cannot be important. And it properly means “There is no such thing as a doubt in this case” or “The expression ‘I do not know’ makes no sense in this case”. And of course it follows from this that “I *know*” makes no sense either.” (OC §57-58)

Wittgenstein, en su último periodo, considera que a este tipo de proposiciones especiales¹²⁰ o proposiciones *gramaticales* no les corresponde un discurso sobre la verdad o la falsedad; se aleja, pues, de la definición clásica aristotélica, según la cual una proposición es una expresión lingüística susceptible de tener valor de verdad. Habrá que ver en qué sentido son “proposiciones”, ya que parecen caer más bien en el discurso no-proposicional y en qué medida cumplen una función regulativa, en cuanto se ocupan de regular las normas del lenguaje. Son proposiciones tales que no aceptarlas como ciertas dificultaría enormemente la comunicación o la haría directamente imposible.

Por su parte, Wright en “Facts and certainty” (Wright 1985) sostiene, en la línea de Wittgenstein, que buena parte de nuestro razonamiento ordinario depende de presuposiciones. Esas presuposiciones son fundamentales en nuestra indagación, hasta tal punto que no podemos prescindir de ellas. Sin embargo, no son proposiciones factuales, ni necesitan justificación epistémica, lo cual no significa caer en la arbitrariedad. Algunas de dichas presuposiciones son proposiciones ‘angulares’ (*cornerstone*, piedras angulares) [de aquí en adelante ‘proposiciones *angulares*’] y podrían ser consideradas como defectuosas en contenido factual, es decir, su aceptación podría estar libre de los requisitos de evidencia características de lo factual. Pero, en qué medida tales proposiciones *angulares* son semejantes a las proposiciones ‘bisagra’.

¹²⁰ Sobre un análisis comparativo entre los diferentes usos del lenguaje en *Sobre la certeza* y los tipos de proposiciones en el *Tractatus*: Villarrea, S. (2008) “Sentido y conocimiento: Un análisis epistemológico de diferentes tipos de proposición en *Sobre la certeza* y en el *Tractatus*” en Fernández Moreno, L. *Para leer a Wittgenstein*, pp. 133-154.

II.3.1 Proposiciones ‘bisagra’ y proposiciones angulares

Proposiciones ‘bisagra’, hemos dicho de un modo simplificador arriba, son aquellas proposiciones que aceptamos sin razones, sin evidencias:

“That is to say, it belongs to the logic of our scientific investigations that certain things are *in deed* not doubted.

But it isn’t that the situation is like this: We just *can’t* investigate everything, and for that reason we are forced to rest content with assumption. If I want the door to turn, the hinges must stay put.

My *life* consists in my being content to accept many things.” (OC §§341-344)

La idea general es que son proposiciones que están a la base de nuestro pensamiento o nuestras acciones, pero que ellas mismas no están basadas en algo así como hechos desde un enfoque platónico; es decir, son proposiciones para las que no hay hechos trascendentes que las hagan objetivamente verdaderas. La cuestión es en qué se basan tales proposiciones. Una pista la da el propio Wittgenstein: ‘no podemos investigar *todo*’, pero a la vez, es necesario sustentar un mínimo de racionalidad epistémica para lo cual se requiere tener algún sistema de verificación. Según Wright, la idea principal es que tener una ‘vida’ (“My *life* consists (...)”) presupone certezas y proposiciones ‘fuera de toda duda’ (“some propositions are exempt from doubt”):

“Propositions which serve in one way or another as rules for our ‘scientific investigations’ are natural candidates for such ‘hinge’ status.” (Wright 2004c, 38)

Dichas certezas, que Wright llama ‘*standing certainties*’, son certezas que se sostienen (‘están en pié’) y que se distinguen de las convicciones que un sujeto puede *adquirir* en un contexto determinado. No obstante, tanto las certezas *standing*, como las convicciones adquiridas tienen un elemento común, dice Wright: la confianza que se ponen en ellas (Wright 2004c, 39)

“If I don’t trust *this* evidence, why should I trust any evidence?” (OC §672)

La interpretación de Wright respecto de las ‘*hinge propositions*’ es que son una clase de ‘*certainty of methodology*’:

“(...) a proposition a doubt about which would somehow commit one to doubting not just particular beliefs which we already hold but aspects of the way we habitually appraise beliefs, ‘our method of doubt and enquiry’.” (Wright 2004c, 39-40)

La idea de un tipo de proposiciones que son claves porque ponerlas en duda compromete toda nuestra metodología, parece estar en la línea de la idea de metodologías *a priori* de Field (Field 1996, 2001). Como veremos en el capítulo III, para Field hay una razonabilidad *por defecto* en ciertas metodologías “including deductive reasoning, inductive reasoning, forming beliefs as a result of observation or testimony or memory-impression, and so forth.” (Field 2001, 364). Field aplica la idea de justificación *por defecto* a sistemas evidenciales y parte de que tenemos una limitación epistémica, la incapacidad de entender otra lógica que no sea la que estamos empleando. Como no hay otro modo de justificarlas, Field considera que las creencias lógicas básicas son simplemente razonables *por defecto*. Así, si son nuestras metodologías las que presuponemos, las que tomamos como puntos de partida, en el caso de la lógica clásica, por ejemplo, podemos tener entonces una presentación de deducción natural del sistema en la que no hay axiomas; solo las reglas de inferencia se presuponen. No

obstante, mientras que Field pretende ofrecer una teoría de la justificación que cubra el caso del conocimiento lógico básico, como analizaremos en el próximo capítulo, para Wittgenstein según hemos visto arriba, no hay nada que justificar, “así es como inferimos”.

Por otra parte, Wright define proposición ‘angular’ de un determinado espacio teórico como aquella cuya justificación es condición necesaria para garantizar racionalmente las creencias de ese espacio teórico:

“Call a proposition a *cornerstone* for a given region of thought just in case it would follow from a lack of warrant for it that one could not rationally claim warrant for *any* belief in the region.” (Wright 2004a, 167-168)

O como también señala Wright, a modo de contraposición de la definición anterior: una proposición es *angular* con respecto a un espacio de conocimiento (se entiende que pensamiento o conocimiento relevante al caso) si la ausencia de justificación racional para ella, conlleva ausencia de justificación racional para el resto de las proposiciones de ese espacio de conocimiento en cuestión. Podríamos ejemplificarlo así: “lo primero, entonces lo primero” es una proposición angular respecto del conocimiento lógico. “Estoy pensando acerca del conocimiento lógico” o “estoy garabateando” son proposiciones angulares respecto del conocimiento de uno mismo. “Esto es un reloj” es una proposición angular respecto del conocimiento del mundo, es una proposición factiva, la ausencia de justificación racional para ella conlleva ausencia de justificación racional para el resto de las proposiciones del espacio de conocimiento en cuestión.

Entre proposiciones bisagra y proposiciones angulares hay una gran semejanza, no obstante, mientras para Wittgenstein, las certezas sin evidencias (*standing certainties*) se pueden exportar de un contexto a otro, para Wright no necesariamente son válidas en diferentes contextos, esas certezas son válidas pero en casos particulares de cada situación cognitiva; pretende así, buscar un espacio entre el fundacionismo y el contextualismo, como veremos a continuación.

II.3.2 Estrategia unificada y habilitación (*entitlement*)

Wright plantea una alternativa al dilema fundacionismo/anti-fundacionismo estructurada a partir de una ‘estrategia unificada’ en la que se encuadra la idea de una *garantía* (*warrant*) no-evidencial (cfr. Wright 2004a, 174). En su planteamiento apuesta por una solución al dilema que permita desactivar los argumentos escépticos. Los argumentos epistemológicos escépticos comparten, según Wright (Wright 2004a), el siguiente supuesto: la *garantía* para aceptar una proposición tiene que consistir en tener *evidencia* de su verdad.

La estrategia de Wright frente a los argumentos escépticos es presentar un tipo de justificación más débil, la noción de ‘habilitación’ o legitimación (*entitlement*)¹²¹ entendida como garantía racional, que no exige *evidencia* de la verdad de la proposición; Wright propondrá la *confianza* como modo de aceptación, ya que tiene un alcance que no tiene la evidencia. La habilitación (*entitlement*), pues, se presenta como contra-ejemplo a la identificación: *garantía* = *evidencia* de verdad.

¹²¹ Wright, como Burge, toma la noción de ‘habilitación’ (*entitlement*) como una sub-clase dentro de las garantías epistémicas no-evidenciales.

Los argumentos escépticos toman una proposición *angular* para cierto espacio de creencias, es decir, una proposición cuya justificación es condición necesaria para garantizar las creencias de ese espacio, y sostienen estratégicamente que no se puede garantizar dicha proposición en ese espacio. Dos tipos de argumentos escépticos fundamentales que Wright identifica y que tienen sus raíces en la filosofía moderna son: el cartesiano y el escepticismo de Hume:

- 1) el “cartesiano”, para el cual la proposición *angular* sostiene aquellas creencias que tienen que ver con nuestra capacidad cognitiva según las que la realidad es de cierto modo (Wright 2004a, 168);
- 2) y el escepticismo inductivo de Hume. Este argumento escéptico plantea que nuestro método epistémico conlleva un círculo vicioso (Wright 2004a, 169).

En este segundo caso, el desafío del escepticismo inductivo¹²² es mostrar qué y por qué cierto tipo de inferencia ampliativa, la que pasa de ejemplos observados finitos de un modelo natural –sin contraejemplos observados– a la proyección de que el modelo se extiende indefinidamente a casos inobservados, es racional. El problema es encontrar premisas supletorias que hagan el tipo de inferencia en cuestión deductivamente válida y explicar cómo tales premisas podrían ser justificadas. El escepticismo inductivo sostiene que hay una circularidad implícita en el método¹²³. Se necesita la tesis de la Uniformidad de la Naturaleza (según la cual en el mundo se dan ciertas regularidades naturales) y esta debería ser justificada. Pero, el único modo de justificar dicha tesis es a través de la inferencia inductiva.

El pensamiento escéptico sostiene que la base evidencial de I sobre II no es incondicional:

I: mi experiencia actual es en todos los aspectos como si P

II: P

III: Hay un mundo material

La garantía provista por I para II es dependiente de la información¹²⁴ (suministrada por III). Wright (Wright 2004a, 171) sostiene que para pasar de I a II es primordial tener garantía para III, es decir, pasar de I a II presupone que hay un mundo material en primer lugar. Pero el único modo de tener garantías para III sería inferirlo de la creencia garantizada en P. Como se ve, hay un círculo vicioso:

¹²² Popper (Popper 1959) asumió el argumento de Hume en contra de la inducción (cfr. Cap. 1, *The Logic of Scientific Discovery*, London: Routledge, 1959), concluyendo que todo intento de justificarla derivaba en un círculo.

¹²³ El problema de la justificación de la inducción ha tenido numerosos intentos de solución, no todos ellos circulares. En el caso de la circularidad se discute si el viciosa o circular. Muchos, como Braithwaite (Braithwaite 1953), pensaban que la circularidad no era viciosa; por ejemplo, Devitt (Devitt 2005, 110) el cual sigue a Braithwaite (Braithwaite 1953, 274-8) en su distinción entre ‘premisa-circularidad’ y ‘regla-circularidad’. Un argumento es *premisa-circular* si apunta a establecer una conclusión que se supone como una premisa en ese mismo argumento. Un argumento es *regla-circular* si apunta a establecer una conclusión que justifica las reglas que usó en ese mismo argumento. Devitt defiende que no hay una buena razón para pensar que una justificación regla-circular sea reprehensible (como tampoco Van Cleve 1984, Papineau 1993, Psillos 1998). Siguiendo la imagen de Neurath, se acepta por el momento la parte no-epistemológica de la red y se trata de justificar la parte epistemológica. Esa justificación sigue las mismas reglas que justifican el sistema, las reglas de S. (En Devitt, M. (Devitt 2005); Braithwaite, R. B. (1953) *Scientific Explanation*, Cambridge: Cambridge University Press; Papineau, D. (1993) *Philosophical Naturalism*. Oxford: Blackwell; Psillos, S. (1998) *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. New York: Routledge; Van Cleve, J. (1984) “Reliability, justification and the problem of induction” in P. A. French, T. E. Uehling Jr. and H. K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy, Volume IX: Causation and Causal Theories*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

¹²⁴ Wright lo explica en: Wright, C., 2002, “(Anti)-Sceptics, Simple and Subtle: G. E. Moore and J. McDowell”, *Philosophy and Phenomenological Research* LXV, pp. 330–48.

“(...) it is if only I can get a warrant for a specific proposition about it that I can acquire a warranted belief that there is a material world, yet it is only if the latter is already warranted and part of my collateral information that I can draw on my experience to provide warrant for specific beliefs about it.” (Wright 2004a, 171)

Este mismo esquema de argumento escéptico afecta o se puede aplicar a cosas tan distintas como el problema de otras mentes y del pasado, también a la inferencia abductiva. Esta arquitectura justificacional parece estar implícita en la idea de ‘*cognitive locality*’ (Wright 2004a, 172). Los filósofos han discutido sobre lo que debe ser considerado ‘cognitivamente local’ (Wright 2004a, 174):

“Cognitive locality is the circumstance that only a proper subset of the kinds of states of affairs which we are capable of conceptualising is directly available, at any given stage in our lives, to our awareness.” (Wright 2004a, 173)

El conocimiento, ante una evidencia nueva, debe estar basado en inferencias abiertas a revisión de aquello concreto de lo que somos conscientes (Wright 2004a, 173). Para Descartes, lo cognitivamente local quedaba restringido a lo que está al alcance de la razón (deducción, intuición) y ciertas formas psicológicas de auto-conocimiento (la introspección). El realismo directo de McDowell (McDowell 1994) y Putnam (Putnam 1994) es más amplio. En cualquier caso, Wright apunta a que el ‘*quid*’ del argumento escéptico humeano es que una justificación evidencial para la proposición angular (la proposición III: hay un mundo material) no puede ser adquirida; la evidencia para las proposiciones angulares no puede ser adquirida a través de un proceso justificativo probable o predecible (Wright 2004a, 174). No tendríamos, pues, acceso directo (mediante introspección según Descartes, o también mediante percepción, por ejemplo, según Putnam y McDowell) a las proposiciones angulares.

Wright sostiene que las dos formas de argumento escéptico comparten una ‘laguna’ a la que se le puede plantear una estrategia común de respuesta: la ‘estrategia unificada’ (Wright 2004a, 174). En “*Warrant for nothing*” (Wright 2004a) presenta el no-factualismo (*non-factuality*) como una teoría desde la cual se defiende que la aceptación racional no necesitaría estar basada en la evidencia. El contraste estratégico principal entre los dos artículos, -Wright 1985 y 2004a- tiene que ver con cómo se concibe dicha *garantía* como posible. En 2004a, Wright parte de una suposición:

“Suppose there is a type of rational warrant which one does not have to *do any specific evidential work* to earn: better, a type of rational warrant whose possession does not require the existence of evidence—in the broadest sense, encompassing both *a priori* and empirical considerations—for the truth of the warranted proposition. Call it *entitlement*.” (Wright, 2004a, 174-175)

El *entitlement* (habilitación, legitimación) es un tipo de garantía racional que no necesita de evidencia alguna, ni *a priori*, ni empírica, para sostener la verdad de la proposición garantizada. Pero, en qué consiste exactamente una habilitación (*entitlement*). En primer lugar, Wright especifica en qué no consiste: no se trata de una garantía para *crear* la proposición en cuestión, puesto que habría problemas acerca de qué entendemos por ‘creencia’. Además, a no ser que expliquemos cómo un ser racional puede llegar a creer una proposición sin ninguna evidencia ni empírica ni *a priori*, la idea de una garantía no-evidencial para creer una proposición parece conceptualmente inaceptable, dice Wright. Así pues, la garantía racional (*entitlement*) no es un estar *habilitados o legitimados* a creer, sino más bien, es un modo de *aceptación* de una proposición que puede ser racional, pero no equivalente a creer una proposición (en el sentido importante de creencia).

Brandom (Brandom 2000) puede ayudarnos a iluminar esto. Éste distingue entre creencia como estado psicológico y creencia como una clase de compromiso cognitivo (o doxástico); estos compromisos doxásticos toman algo como verdadero y se corresponden con las habilitaciones. Según Brandom, alguien puede mantener un compromiso doxástico para el cual no se encuentra habilitado por razones. Sin embargo, para Wright, la habilitación tiene que ver con un tipo de justificación débil de carácter proposicional más que con un compromiso doxástico. En ese sentido, una distinción a tener presente es la que se establece entre la justificación como doxástica o como proposicional¹²⁵. En terminología estándar se denomina justificación *doxástica*¹²⁶ a la justificación propia o característica de una creencia “when in some way or other that is indicative of its truth” (Swinburne 2001, 1). En el caso de la justificación débil que presenta Wright, parece tratarse de una justificación proposicional, ya que lo relevante en este caso de la justificación *proposicional*, más que *estar justificados* en creer algo, es que haya *una justificación* (aunque a costa de que sea meramente una garantía no-evidencial) para posibles creencias o creencias potenciales epistémicamente adecuadas, tanto si el sujeto las cree como si no¹²⁷.

Esta distinción entre creencia y aceptación la retomaremos en los últimos capítulos. Al respecto, es importante tener en presente que las aceptaciones parece que son voluntarias. En cambio, las creencias, muchas de ellas al menos, tienden a ser involuntarias, aunque esto es discutible. Hay creencias surgidas a partir de la percepción, la memoria, los razonamientos deductivos que son o parecen ser involuntarias. Así, como para el caso de la habilitación, nuestra opción por una u otra, afectará a nuestro modo de entender, por ejemplo, la noción de ‘seguir una regla’.

Para Wright, y aquí lo suscribimos, partimos de la idea de que la habilitación o garantía racional no es una legitimación a creer, sino un modo de *aceptación* de una proposición. El propósito de la estrategia unificada es mostrar que el escepticismo no constituye un desafío a las correspondientes *aceptaciones* y que la garantía para aceptar (más que a creer) proposiciones *angulares* puede ser suficiente para bloquear los argumentos escépticos (Wright 2004a, 177). El propósito de Wright no es usar la noción de *entitlement* para reemplazar la de justificación. Su objetivo es salvaguardar de los argumentos escépticos la *justificación* del conocimiento (Wright 2004a, 178).

¹²⁵ La justificación *proposicional* es la que dispone un sujeto S para creer una determinada proposición *p* independientemente de que forme la creencia en *p* (cfr. Coliva 2010; Davies 2008). En la justificación *doxástica*, en cambio, S está doxásticamente justificado en creer que *p* si se da la relación correcta entre la justificación proposicional para creer que *p* y aquello en lo que el sujeto se basa para creer que *p*. El sujeto debe tener una justificación y esa justificación debe ser efectivamente correcta (Davies 2008, 2).

¹²⁶ Feldman y Conee definen la justificación doxástica como “the ‘well-groundedness’ of a belief” (Feldman and Conee 1985). Por apartarse del sentido usual, a la terminología de Feldman y Conee se la considera no-estándar.

¹²⁷ “In general, questions about justification can be given either a *doxastic* or a *propositional* formulation. A doxastic formulation presupposes that the epistemic subject has a belief of interest, and the question is whether this belief is justified. A propositional formulation does not presuppose that the subject believes the target proposition. It asks whether she is in a “position” such that it *would* be epistemically appropriate for her to believe it, whether or not she does so.” (Goldman, 2012, 50)

II.4 GARANTÍA DE UN PROYECTO COGNITIVO

Hay distintos tipos de garantías racionales (*entitlement*) y estas deben sortear algunos problemas en vistas a una clarificación de lo que sería una correcta estrategia unificada (Wright 2004a, 175); fundamentalmente son tres: ‘*strategic entitlement*’, ‘*entitlement of cognitive project*’, ‘*entitlement of rational deliberation*’, y un cuarto tipo con otros rasgos: ‘*entitlement of substance*’ (cfr. Wright 2004a, texto en el que me baso sobre todo, para este apartado).

El primer tipo de *entitlement* que Wright presenta es la garantía *estratégica* (*strategic entitlement*) (Wright 2004a, 178-188). La garantía (*entitlement*) estratégica es un razonamiento o un tipo de razón que justifica el curso de una *acción* (que también podría ser justificada por la evidencia para la creencia que *p* en el caso de que no haya evidencia); se trata de algo *actitudinal*. Este tipo de *entitlement* permite asumir aquellos presupuestos de una investigación cuya aceptación genera una estrategia dominante en relación con ciertos fines. Algunos ejemplos de Reichenbach que Wright cita (Wright 2004a, 179, nota 11) son: el caso de un ciego que se ha perdido en la montaña con su bastón. No sabe adónde lleva el sendero ni si está al borde de un precipicio, pero sigue la senda paso a paso y solo así *sabe* cómo seguir el camino para regresar. Otro ejemplo, es el de un pescador que va a una parte del océano para él desconocida y tira la red. No sabe si pescará o habrá buena pesca pero sí sabe que el único modo de pescar es lanzando la red. Esta aceptación actitudinal requiere ausencia de *descreencia* que P:

“(…) agents can be properly said to accept a proposition only when it is rationally *available* to them; that is, is consistent with what they believe.” (Wright, 2004a, pág. 181)

La aceptación de una proposición requiere que un sujeto obre en *todos* los aspectos *como si* creyese en esa proposición y no solo en algunos casos (Wright 2004a, 181).

Otro tipo de garantía racional (*entitlement*) es la habilitación de un proyecto cognitivo: este tipo de garantía (*entitlement*) se aplica a aquellas proposiciones que hemos de aceptar si queremos creer los resultados de una investigación puesto que no podemos disponer de evidencia para ellas, salvo asumiendo presuposiciones del mismo estilo que ellas.

Además, Wright considera, como indicamos arriba, otros dos tipos: habilitación de deliberación racional (*entitlements of rational deliberation*) y habilitación de sustancia (*entitlement of substance*).

La garantía de la *deliberación racional* está basada en los requisitos constitutivos de la acción racional. Para Wright, si la toma de decisiones racional es efectiva y factible, entonces estamos habilitados a poner confianza¹²⁸ o confiar que la acción racional necesita ser verdadera (mientras no haya evidencia en contra). Un sujeto-agente está habilitado a confiar o poner confianza en cualquier presuposición general de la deliberación racional mientras no tenga razones para considerarla errónea en el contexto deliberativo particular en el que se ha dado. Wright lo ejemplifica, por una parte, con el auto-conocimiento psicológico: si partimos de que una presuposición general de deliberación racional es que todo agente tiene conocimiento de sí mismo suficiente como para identificar lo relevante en aquello que busca y

¹²⁸ “More carefully, say that P is a *general presupposition* of rational deliberation just in case it may be recognised *a priori* that a soundly based—justified and correct—decision on the respective merits of alternative courses of action open in a particular context is possible only if P holds good in that context—so that an agent who found herself in possession of reason to regard P as failing in a particular deliberative context would be bound to regard herself as—if only temporarily—incapacitated from rational decision-making.” (Wright 2004a, 198)

desea a la hora de decidir, el auto-conocimiento se puede considerar una garantía de deliberación racional.

Por otro lado, para Wright, la deliberación racional es posible sólo si el agente cree racionalmente ciertas generalizaciones empíricas relevantes. Estas están fundamentadas sólo si tales generalizaciones son verdaderas. La naturaleza ofrece regularidades a partir de las cuales inferimos inductiva o abductivamente y que nos dan la posibilidad de seleccionar aquellos condicionales subjuntivos necesarios a la deliberación práctica. Si no contásemos con tales condicionales, la deliberación práctica se vería paralizada (Wright 2004a, 199). Por esto, según Wright, podemos suponer que las regularidades ‘nómicas’ (*nomie regularities*) son otro tipo de habilitación ya que no tenemos razones para dudar de que las haya. Su argumento es el siguiente:

‘Si no presuponemos que hay una gran amplitud de condicionales subjuntivos correctos, no podemos desempeñarnos como agentes deliberativos.

Los condicionales subjuntivos son correctos en virtud de las regularidades ‘nómicas’ (*nomie regularities*)

Por lo que no podemos desempeñarnos como agentes deliberativos a no ser que presupongamos que hay regularidades nómicas suficientes como para sostener una amplitud de condicionales subjuntivos correctos’¹²⁹:

“The essential thought is merely, that the truth of the Uniformity Thesis is a general presupposition of rational deliberation and that, absent evidence to doubt it and knowing of no superior way in general to gain access to the regularities in whose existence we are thereby entitled to trust, it is rational to rely on inductive and abductive methods in doing so.” (Wright 2004a, 200)

Wright considera, pues, que este tipo de habilitación de deliberación racional puede cubrir tanto la inferencia inductiva como la abductiva. Si es así, entonces se puede considerar que puede extenderse a la *aceptación* del pasado ya que “it is the past that offers the evidence which those methods require.” (Wright 2004a, 200)

Por último, la habilitación de sustancia (*entitlement of substance*) es el cuarto tipo de garantía que Wright presenta y que requiere explicar el tipo de habilitación que podemos obtener de las concepciones fundamentales acerca de la sustancia del mundo. Este tipo de *entitlement* está relacionado con el aspecto ontológico en el que aquí no vamos a entrar. Nos interesan fundamentalmente los dos primeros tipos de garantías racionales ya que, tanto la habilitación estratégica como la de proyecto cognitivo tienen que ver con las aceptaciones que se generan en una estrategia dominante en relación a la meta o a los objetivos de la investigación.

La habilitación que Wright llama *habilitación de un proyecto cognitivo* es un tipo de garantía asociada a nuestras capacidades cognitivas usuales tales como la percepción. A partir de unos fragmentos de *On Certainty* de Wittgenstein (*OC* §§163, 337, 166, 253), precisamente, Wright (Wright 2004a, 188-197) sostiene que adquirimos una *garantía* para una proposición particular a través del ejercicio apropiado de las capacidades cognitivas como la percepción, la introspección, la memoria o la intelección. Pero siempre que así lo hacemos,

¹²⁹ Traduzco de: Wright 2004a, 199.

ciertos tipos de presuposición vienen incluidos. Según Wittgenstein serían presuposiciones básicas (o creencias sin evidencia)¹³⁰:

“(...) I take it that Wittgenstein is suggesting not merely that such presuppositions are unavoidable but that one cannot, in the end, do better than to *take such things for granted*: claims to cognitive achievement must rest, in the end, on groundless presupposition.” (Wright 2004b, 160-161)

Siguiendo a Wittgenstein, Wright explica que, el que tengamos una cierta garantía de una proposición particular, se entiende como que tomamos algunas cosas como garantizadas sin poder hacer diversamente (aunque no está claro el contraste que Wittgenstein quiere señalar entre “‘taking for granted’ and ‘taking on trust’.” (Wright 2004a, 189)). Siempre que se produce una adquisición cognitiva, se hace en un contexto de presupuestos o presuposiciones específicas que no son en sí mismas expresión de un logro cognitivo. Estas garantías no pueden prescindir del hecho de que nuestras capacidades cognitivas funcionen apropiadamente en primer lugar, dice Wright. Las afirmaciones de conocimiento o de haber adquirido una habilitación o garantía se basan en una aceptación previa de presuponer que mis capacidades cognitivas funcionan apropiadamente. De esas presuposiciones no hay evidencia (*unevidenced presuppositions*) (Wright 2004b, 161).

Es importante, como hemos indicado arriba, la distinción que Wright realiza entre las ‘*hinge*’ *propositions* (proposiciones *bisagra*), y los enunciados de las precondiciones. Estas presuposiciones **no** son un tipo de proposiciones ‘bisagra’ de Wittgenstein¹³¹. Las proposiciones especiales son las que aceptamos sin razón (*without reason*) y Wittgenstein se refiere con ellas a certezas sin evidencias (*standing certainties*) que son válidas en diferentes contextos. El problema es que estas proposiciones ‘contextualmente’ básicas pueden llegar a justificar creencias falsas. El contextualismo (que Wright ha presentado a partir de Williams) según el cual hay creencias que funcionan como creencias básicas en un contexto determinado tiene que explicar, pues, cómo una creencia sin base evidencial puede proporcionar justificación inferencial a otras creencias. Además, tiene que considerar el problema de que una creencia que se acepta en un contexto se puede exportar inadecuadamente a otro.

Para Wright, en cambio, estas presuposiciones de las que no tenemos evidencia nos habilitan a aceptarlas no dogmáticamente pero no son válidas en diferentes contextos, sino en cada ocasión cognitiva presente:

“(...) they are propositions like that my eyes are functioning properly *now*, that I am not right *now* too badly confused to reason effectively, etc.” (Wright 2004b, 162); “(...) that the things that I am *currently* perceiving have not been extensively at their true nature, etc.” (Wright 2004a, 190)

¹³⁰ En un sentido semejante distingue Ortega *creencia* de *idea*; las ideas las tenemos, en las creencias estamos, es decir, constituyen nuestra vida, son creencias básicas: “Ahora bien, no hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas. Vivir es tener que habérselas con algo –con el mundo y consigo mismo. Mas ese mundo y ese ‘sí mismo’ con el que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación, de “ideas” sobre el mundo y sobre sí mismo (...). Estas “ideas” básicas que llamo “creencias” – (...)– no surgen en tal día y hora dentro de nuestra vida, no arribamos a ellas y un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, “creencias” constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos (...).” Ortega y Gasset, J. (“Ideas y creencias”, 1940, p. 383 y ss).

¹³¹ “(...) propositions which, although they appear to describe what we take to be highly general but nevertheless contingent features of reality, actually have a quite different function –one which empowers our universal acceptance of them to be something other than the dogmatism which the sceptic charges.” (Wright 1985, 72)

Wright se centra en los casos particulares de cada situación cognitiva. Esta es la ventaja que adquiere frente al problema del contextualismo. Ahora bien, si toda garantía cognitiva que podamos afirmar está basada en presuposiciones sin evidencia, en presuposiciones basadas *en nada*, parecería que nos vemos abocados al escepticismo; algunas de esas presuposiciones las tomamos por garantizadas sin algo que justifique esa confianza en ellas. Posteriormente, dado que el término ‘presuposición’ era demasiado amplio y problemático, Wright (Wright 2012a) ha preferido usar la expresión ‘condiciones de autenticidad’:

“(…), let an *authenticity-condition* for a given cognitive project be any condition doubt about which would rationally require doubt about the efficacy of the proposed method of executing the project, or about the significance of its result, irrespective of what that result might be. That my visual system is working properly, or that yesterday’s weather forecast is likely to be accurate, are among the conditions for the authenticity of the two mentioned projects for determining the weather; (...)” (Wright 2012a, 467)

Las condiciones de autenticidad (o presuposiciones) conllevan asumir un factor de riesgo¹³². Esto es lo que Wright posteriormente ha denominado “*Path of Entitlement*”¹³³ (Wright 2012a, 475); es decir, para definir este tipo de ‘garantía’ partimos de las *condiciones de autenticidad* de un proyecto cognitivo particular y el tipo de *habilitación* que, a su vez, comprende dos condiciones: no tener razones para dudar (“We have no sufficient reason to believe that P is untrue”) y que la comprobación de las presuposiciones supusiese chequear, a su vez, las presuposiciones de ese primer examen (que no serían más que otro tipo de proyecto cognitivo) y así sucesivamente, lo cual implicaría caer en una regresión al infinito de las justificaciones (Wright 2004a, 191-192).

Así pues, si un proyecto cognitivo (esto es, el ámbito de investigación en el que nos valemos de nuestras capacidades cognitivas -como la percepción, introspección, memoria, inteligencia- o al que accedemos a través de alguna autoridad o experto), es valioso para nosotros o indispensable, por ejemplo, nuestro sistema visual o la previsión del tiempo (meteorología), entonces tenemos derecho¹³⁴ y estamos legitimados en asumir las presuposiciones iniciales de ese proyecto, siempre y cuando no haya evidencia en su contra, incluso careciendo de evidencia específica a su favor. Pero ¿es la garantía racional de un proyecto cognitivo una *habilitación a confiar*?:

“Acceptance, for the purposes of the unified strategy, is—or has to involve—trust. ‘Warrant for nothing’ is entitlement to trust. It is in the nature of trust that it gets by with little or no evidence. That is exactly how it contrasts with belief proper, and it is not per se irrational on account of the contrast. Entitlement is rational trust.” (Wright 2004a, 194)

Tipos de aceptación o nociones similares pero no idénticas (parecen más bien un subcaso), que Wright contempla son: ‘*obrar bajo la asunción de que P* (o *hacer algo presuponiendo que P*) por ejemplo, conducir simulando que se cruza un motorista peligroso; ‘*dar por supuesto que P*’, como por ejemplo, se mantiene que un acusado es inocente hasta que se

¹³² “In the end, I have to take on trust – and in that sense, *take a risk* on – the reliability of my senses and cognitive powers in general just as I take a risk on the continuing reliability of the steering and the stability of the road surface every time I ride my bicycle.” (Wright 2004b, 162)

¹³³ “If an authenticity-condition for a cognitive project, culminating in a particular belief that P, is something which one may rationally take for granted—a circumstance which one may implicitly rationally trust to obtain—then there would be a sense in which the belief that P can be warranted by the outcome of the project even for a subject who does not, and perhaps could not, consider the status of the condition in question.” (Wright 2012a, 475)

¹³⁴ “(…) in all circumstance where there is no specific reason to think otherwise, we are each of us entitled to take it, without special investigative work, that our basic cognitive faculties are functioning properly in circumstances broadly conducive to their successful operation.” (Wright 2004a, 194-195)

demuestre lo contrario; ‘*confiar implícitamente que P*’¹³⁵, como cuando se siguen los indicadores durante un viaje (Wright 2004a, 176). La noción de *aceptación* se toma como una *actitud proposicional más general* que la creencia (Wright 2004a, 177). Además, no se trata de una justificación *por defecto* y sin evidencia para sostener ciertas creencias. Hay elementos que permiten restringir el *warrant for nothing* (de forma que no se pueda objetar que este tipo de justificación está disponible para cualquier proposición): el confiar sin evidencia puede ser racional¹³⁶ o no en virtud de esos elementos:

- 1) Podemos confiar sin razón alguna (‘for nothing’) en el sentido de que obtener este tipo de garantía no conlleva acumular evidencias.
- 2) Podemos confiar sin fundamento (‘for nothing’)¹³⁷ en el sentido de que, para aceptar esas proposiciones, no es preciso demostrar que podemos hacerlo.

En el caso del *derecho estratégico* no tenemos motivos para confiar, simplemente es lo mejor que podemos hacer. En el caso de la *garantía de un proyecto cognitivo* confiamos en que nuestras capacidades cognitivas funcionan correctamente (Wright 2004a, 197-198).

II.4.1 Responsabilidad epistémica y garantía no-evidencial

Dado que algunas de las presuposiciones se toman como garantía sin hacer nada para justificar esa confianza en ellas, el problema es averiguar cómo puede alguien afirmar responsablemente que esa garantía adquirida es genuina; cuándo sabe un sujeto si ha captado correctamente una relación entre proposiciones; es decir, la garantía que propone Wright ¿comprende además, una ‘garantía proposicional’ (*propositional warrant*)?

Una primera consideración es que no se trata tanto de partir de la dificultad que se presenta a la hora de adquirir una garantía genuina, sino de clarificar en qué consiste la *responsabilidad epistémica* (Wright 2004a, 190-191). En cualquier investigación que se emprenda, lo que se pide es conseguir una *garantía* de un modo enteramente responsable. El arco de lo que comprende tal responsabilidad viene acotado por lo que es razonablemente exigible; es decir, Wright se refiere a la comprobación del funcionamiento adecuado *en cada ocasión presente* de las facultades cognitivas relevantes y de que tales capacidades cognitivas funcionan adecuadamente en un ambiente cooperativo. La responsabilidad epistémica afecta

¹³⁵ “We can think of both belief and other attitudes of this kind as sub-species of a more general notion of acceptance, unified by analogies and overlap in what they respectively require of a rational agent who, in one or another way, accepts a given proposition.” (Wright 2004a, 203)

¹³⁶ Algunos autores, en este sentido, distinguen ‘razones’ de ‘grounding’. Un sujeto puede tener razones para creer que *p*, pero no tener evidencias que lo justifiquen. En cambio, si aquello en lo que se basa una creencia al mismo tiempo lo justifica, es denominado ‘estado evidencial’ o conocimiento *básico* en sentido fundacionalista; es decir, aquel conocimiento que justifica las creencias que están basadas en ellos. Para Kelly (Kelly, Th., 2006, “Evidence” in Zalta, E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*), ‘razones para creer’ y ‘evidencia’ son casi sinónimos (Hofmann 2012, 3). En el caso de la justificación fundacional, lo que juega el papel de *estado evidencial* no puede ser una creencia. Hay que diferenciar entre ‘estados evidenciales’ y ‘estados básicos o fundacionales’. Según Hofmann (2012), los estados evidenciales son un subconjunto de los estados fundacionales o básicos.

¹³⁷ “(...) entitlement had better prove to be ‘for nothing’ in this additional sense too—had better be comparable to rights of basic inference, as it were—if any but a few philosophers are to benefit from a vindication of the notion. The matter is deep and the comparison with basic logic suggestive. I have outlined a case for three kinds of entitlement—strategic entitlements, entitlements of cognitive project, and entitlements of rational deliberation—and have gestured, in the most promissory and indefinite way, at the possibility of—and need for—a fourth, entitlement of substance. Entitlement of cognitive project seems to promise well in addressing the challenge of Cartesian scepticism, or any variety of scepticism that works by trying to dislodge a cornerstone of our intellectual or cognitive competence.” (Wright 2004a, 205)

directamente a las ‘condiciones de autenticidad’ en cada momento presente. En cambio, según Wright, no se puede pedir una corroboración de todas y cada una de las presuposiciones que hay involucradas porque dicha investigación no tendría fin. Del mismo modo, desde el punto de vista epistémico, no es racionalmente exigible averiguar si cada una de las presuposiciones de las que partimos podría ser falsa (Wright 2004b, 162). Algunas de las paradojas escépticas se originan, precisamente, porque exigen más de lo que es racionalmente debido, parten de un principio que Wright considera falso, es decir, parten del principio de que la justificación no tiene límites. Se trata de partir del principio correcto:

“(…) that any acquired warrant may rightly be regarded as no stronger than the weakest warrant for any of its presuppositions about which there is some *specific antecedent reason* to entertain a misgiving.” (Wright 2004b, 163)

Si hay algo que enseñan los argumentos escépticos, dice Wright, es que cualquier empresa cognitiva debe tener lugar dentro de los límites de la justificación (Wright 2004b, 163). Es decir, mientras no haya una duda razonable, se admiten con una cierta garantía las presuposiciones de las que partimos, aquellas que están comprendidas en nuestras capacidades cognitivas que funcionan apropiadamente, como ya hemos señalado arriba.

Además, hay otra amplia gama de presuposiciones que formarían parte de las ‘condiciones de autenticidad’, que tienen que ver con la *cooperatividad del ambiente cognitivo* (Wright 2004b, 164-165). Wright sostiene que nuestras capacidades cognitivas son habilidades cuyo ejercicio depende de que se den en circunstancias naturalmente cooperativas¹³⁸. Presuponemos pues, que el ambiente cognitivo no sea adverso. Dudar de dichas circunstancias pondría en cuestión el significado o competencia del proyecto entero (Wright 2004b, 165). Esta ‘condición de autenticidad’, que restringe la posibilidad de garantía racional a ambientes cooperativos, a nuestro parecer es importante si consideramos casos como el presentado por Reed (Reed 2002) que veremos en el apartado siguiente II.5.

Por tanto, Wright parte de la definición de *presuposición* (o condiciones de autenticidad) y de lo que denomina principio correcto¹³⁹; es decir, asumir cualquier garantía adquirida a partir de las presuposiciones, siempre y cuando no haya alguna razón antecedente específica para ponerlas en duda. Dicha garantía será considerada no más fuerte que la más débil de las garantías de cada una de las presuposiciones. Teniendo en cuenta tal principio y la noción de presuposición, Wright presenta los *entitlements* de proyectos cognitivos como aquellas presuposiciones¹⁴⁰ entendidas como enunciados de las condiciones, tales que, si se ponen en duda, estamos cuestionando racionalmente el significado o competencia del entero proyecto. Lo que caracteriza a una presuposición como ‘habilitación’ o ‘garantía’, es precisamente, la combinación de dos condiciones. La primera de ellas es el funcionamiento apropiado de las capacidades cognitivas, que conlleva, en primer lugar, que no contemos con información que ponga en duda la garantía de la presuposición; en segundo lugar, que intentar verificar dicha

¹³⁸ “Our cognitive faculties are merely abilities and, like all abilities, their successful exercise depends upon the co-operative nature of the prevailing circumstances. That circumstances are appropriately co-operative is clearly a presupposition of any cognitive project in the sense we defined, namely, that to have reason to doubt it in a particular case would indeed be to have reason to doubt the significance or competence of the project in question.” (Wright 2004b, 165)

¹³⁹ “The right principle is rather something like this: that any acquired warrant may rightly be regarded as no stronger than the weakest warrant for any of its presuppositions about which there is some *specific antecedent reason* to entertain a misgiving. This strategy of reply concedes that the best sceptical arguments may have something to teach us – that the limits of justification they bring out may be genuine and essential – but then replies that, just for that reason, cognitive achievement must be reckoned to take place *within such limits*. (Wright 2004b, 163)

¹⁴⁰ “P is a presupposition of a particular cognitive project if to doubt P (in advance) would rationally commit one to doubting the significance or competence of the project.” (Wright 2004b, 163)

presuposición nos llevaría a presuposiciones semejantes y no más seguras que de la que partimos, y así, sin un final.

Contra el escepticismo, Wright sostiene que si no hay razones para dudar, tenemos *derecho* racional, (a partir de dos tipos de garantía (*entitlement*) de un proyecto cognitivo: el funcionamiento adecuado *en cada ocasión presente* de las facultades cognitivas relevantes y que tales capacidades cognitivas funcionan adecuadamente en un ambiente cooperativo), a descartar cualquier escenario escéptico. En este caso, no porque se proporcione una evidencia en contra, sino por algo más modesto:

“It blocks it off by pointing out that there is a distinction between being rationally entitled to proceed on certain suppositions, and the having of evidence that those suppositions are actually true.” (Wright 2004b, 165-166)

Así, los argumentos escépticos quedan desactivados ya que, su supuesto de partida es que la justificación de una proposición equivale a la evidencia de su verdad. Wright (Wright 2004b, 165) ha distinguido entre estar racionalmente habilitado a proceder bajo ciertas suposiciones por una parte, y, por otra, tener evidencias de que esas suposiciones son de hecho verdaderas. La confianza racional no necesita estar basada en la evidencia, es un tipo de justificación más débil que permite garantizar racionalmente las proposiciones básicas. Cualquier logro cognitivo ocurre dentro de ciertos límites. Se trata de reconocer los límites de la justificación en términos racionales¹⁴¹. Partimos de la aceptación y la aceptación es confianza, una ‘garantía por nada’. Confiar sin evidencia puede ser racional. Dentro de esos límites no hay cargo de irresponsabilidad epistémica, hay un tipo de garantía racional más allá de la duda pero más acá de la justificación racional y evidencial.

Ahora bien, Wright no es el único filósofo que ha hecho referencia a la confianza¹⁴². En Wittgenstein es una noción que se encuentra sobre todo en diversos pasajes de *On Certainty*. Hay otros autores contemporáneos, por ejemplo, Hardin¹⁴³ (Hardin 1993) sostiene que una explicación rigurosa de la confianza racional debería basarse en un modelo bayesiano de la confianza que esté centrado en razones que posibiliten sustentar creencias generales. Por otra parte, Gibbard (Gibbard 1990) también pone de relieve un elemento que hemos visto en la propuesta de Wright: cuando razonamos o inferimos, confiamos en las conclusiones a las que habíamos llegado anteriormente. Eso implica, dice Gibbard, que confiamos tanto en la fiabilidad de nuestra memoria como en la fiabilidad del razonamiento o del método que hayamos usado¹⁴⁴:

“Reasoning normally depends upon trusting one’s past conclusions. One must normally trust past conclusions without reviewing all one’s grounds, In effect, then, one accords authority to one’s past self.” (Gibbard 1990, 178)

Sin embargo, hay un elemento que Gibbard considera y que Wright no tiene presente de modo específico, pero que podría caer dentro de lo que denomina ‘proyecto cognitivo’. Gibbard lo denomina ‘contextual authority’: “a matter of trusting someone else to reason as I

¹⁴¹ Supongo que dependiendo de la teoría de la racionalidad que se defienda, esta explicación se podría matizar. Un problema añadido sería que las teorías de la racionalidad también se enfrentan a paradojas, por ej. la racionalidad instrumental tiene que salir al paso de la paradoja de Carroll; algunas de las soluciones propuestas al respecto, se dan en clave disposicionalista. Cfr. Kolodny, Niko and Brunero, John, “Instrumental Rationality”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/rationality-instrumental/>>.

¹⁴² Véase por ejemplo, McLeod, C., (2015) “Trust”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/trust/>>.

¹⁴³ Hardin, R., (1993), “The Street-Level Epistemology of Trust”, *Politics & Society*, 21, pp. 505-529.

¹⁴⁴ Descartes también lo señala en *Reglas III*.

myself would from his observations.” (Gibbard 1990, 178). Este tipo de confianza es lo que en sociedad se denomina confianza *pública* y es un elemento que se analiza, por ejemplo, en economía¹⁴⁵, dado que uno de los aspectos relevantes del mercado (Bruni 2010) es que éste no funciona sin confianza. Bruni lo ejemplifica con un juego de la Teoría de Juegos: el *juego de la confianza*¹⁴⁶.

Ante la cuestión de si una garantía racional es compatible o no con el conocimiento, desde nuestro punto de vista, Wright plantea una alternativa epistemológica. El punto de partida de lo que Wright considera ‘conocimiento’ no es la evidencia o creencia verdadera justificada, o un estado mental factivo, sino que parte de las propias facultades cognitivas entendidas como habilidades que se ejercitan en circunstancias apropiadamente cooperativas en cada momento presente; la responsabilidad epistémica se entiende en este marco. Las condiciones de autenticidad, en tanto enunciados de las precondiciones, se apoyan en el ejercicio (práctica) de las habilidades (capacidades cognitivas), pero hay ejercicios correctos e incorrectos y también cabe la posibilidad de no-ejercitar las capacidades cognitivas. Este aspecto lo desarrollaremos en el capítulo V.

Por otra parte, tanto Burge como Wright toman la noción de ‘habilitación’ (*entitlement*) como una sub-clase dentro de las garantías epistémicas, una cierta garantía racional no-evidencial. Sin embargo, mientras para Burge, dicha *legitimación* es un tipo de justificación *por defecto*, (también Field, como hemos indicado, propone una justificación *por defecto*) la propuesta de Wright se desmarca y presenta el modo de distinguir aquellas proposiciones que estamos habilitados a garantizar de las que no, problema este que tienen los que defienden las justificaciones *por defecto* como veremos en III.6.2

II.5 REGLAS LÓGICAS BÁSICAS COMO GARANTÍA RACIONAL

Además de los dos casos anteriormente indicados: el funcionamiento adecuado de las facultades cognitivas relevantes y en el ambiente cooperativo, el tercer caso susceptible de garantía (*entitlement*) racional que Wright presenta son las *reglas lógicas básicas*.

Esta propuesta de Wright, representa una solución al problema de la justificación del conocimiento lógico básico; es decir, sabemos que el *Modus Ponendo Ponens* (MPP), por ejemplo, es una regla válida, pero es difícil dar una explicación satisfactoria sobre el origen de

¹⁴⁵ Cfr. Hollis, M. (1998) *Trust within reason*, Cambridge.

¹⁴⁶ A grandes rasgos, el juego es el siguiente: Una persona (A) inglesa quiere comprar a otra persona (B) norteamericana un sello de Lincoln que ha visto anunciado por internet, para cuya compra no se hace contrato por ser de valor menor. La situación es que A debe mandar previamente el dinero a B y B después realiza el envío. Para A se dan dos posibilidades: se puede fiar o se puede no fiar. Si no se fia, el resultado es (0,0): si no paga, no se hace el negocio. En el caso en que A se fíe, pueden darse dos situaciones, que B envíe el sello: resultado (2, 2); o que no lo envíe: resultado (-1, 2). Es importante detenerse en el hecho de que en el momento en que A paga, hay un incentivo para B a traicionar el negocio porque ahora está en ventaja. ¿Cuál sería, pues, el equilibrio perfecto? Si asumimos que el equilibrio es (0, 0), nos encontramos en el Estado hobbesiano, lo cual significa que prevalece el miedo. Bruni quiere poner de relieve que las civilizaciones no avanzan cuando ven este tipo de juego y se bloquean. Avanzan en cambio, cuando se arriesgan y juegan. Podemos encontrar, no obstante, el problema de que los jugadores no se den cuenta de que cooperar es una mejor opción, o también que anticipen o no la reciprocidad negativa del otro jugador deteriorando la reputación, cooperación y confianza puesta en juego. Esto lleva a la consideración de que la confianza es un proyecto colectivo, por una parte. Y por otra, que sin confianza no hay desarrollo. (Cfr. Bruni, L. (2010) *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Mondadori, Milano).

ese conocimiento, de dónde proviene y cómo podría ser adquirido. Este es uno de los problemas de los que se ocupa la epistemología de la lógica. Una teoría del conocimiento lógico estudia, entre otros, los problemas acerca del rol normativo de las creencias lógicas. Wright (Wright 2004b) indica que es un ámbito de indagación que se debe ocupar, al menos, de tres problemas epistemológicos interrelacionados. En primer lugar, cómo podemos justificar, si podemos, los principios fundamentales de la lógica. En segundo lugar, bajo qué circunstancias se transmite justificación de las premisas a la conclusión. En tercer lugar, dilucidar qué es una inferencia, esto es, cómo se forma una creencia como resultado de una inferencia (Wright 2004b, 155). A lo largo de los restantes capítulos abordaremos estos tres problemas de modo interrelacionado, señaladamente el problema de la inferencia en el último capítulo. En cualquier caso, se trata de un análisis epistemológico que no pretende agotar el tratamiento de dichos problemas.

La solución de Wright al primero de ellos, cómo podemos justificar los principios fundamentales de la lógica, es la siguiente: a las reglas lógicas básicas se les otorga un papel presuposicional en un amplio rango de proyectos cognitivos y se les aplican consideraciones análogas a las aplicadas en el caso de las *garantías* de un proyecto cognitivo:

“Basic logic is clearly a third potential kind of example – we can anticipate exactly this kind of rational entitlement to rely on the validity of *the basic inferential machinery*, if any, involved in the execution of a Project.” (En nota 6: “the characterization of entitlement proposed has no immediate application to the acceptance of a *rule*.”) (Wright 2004b, 166)

Otro tipo de presuposición (o ‘condición de autenticidad’) es una habilitación racional que se basa en la validez de las inferencias básicas, siempre que se cumplan los dos requisitos: que no encontremos razones para poner en duda las reglas lógicas básicas en cuestión y, en segundo lugar, que si intentamos justificarlas, nos hallamos con reglas inferenciales del mismo tipo de las que queremos justificar¹⁴⁷. Dado que, en principio, carecemos de evidencia de la *invalidéz* de las reglas lógicas básicas, dice Wright, y en cambio contamos con su validez (cfr. Wright 2004b, 166), podemos considerar las reglas de inferencia básicas otro de los tipos de ‘condiciones de autenticidad’.

Veamos cómo se aplicaría esta garantía racional (*entitlement*) a partir de un ejemplo de Reed (Reed 2002)¹⁴⁸:

‘Supongamos que Laura tiene razones para confiar en que a través de Raquel, su profesora de lógica, obtiene creencias verdaderas justificadas. Raquel presenta a Laura una deducción de la conclusión de un argumento A, a partir de las premisas de ese argumento; la deducción establece que el argumento es válido. Aunque Laura no sigue todos los detalles de la

¹⁴⁷ Burge señala en una nota que la comprensión de una verdad lógica simple produce justificación porque la fuerza justificacional para el caso de la lógica deriva del propio contenido de la verdad lógica: “Understanding a simple logical truth yields a justification; understanding a communicated message yields an entitlement. This is because in the logic case justificational force derives from the content itself, whereas in interlocution justificational force derives from one’s right to putative understanding and from the presumed status of the source of the message, not (typically) from the content itself.” (Burge 1993, 480, nota 19)

¹⁴⁸ “Suppose that Seth has excellent reasons for trusting Linda, his logic instructor, and has so far acquired nothing but justified true beliefs from her. Now Linda presents Seth with argument A, which is valid. Seth does not follow all of the details of the argument but gains merely a general sense of how it is supposed to work. On the basis of this limited grasp of the argument and Linda’s authority, he comes to know that the premises entail the conclusions. But compatibly with this, Linda could have made two errors with negations that cancel each other out. In that case, Seth would have come to believe, with the same justification, that the premises entail the conclusion. His belief would have been true—but it wouldn’t have been knowledge.

Despite holding the belief with considerable justification, the justification for it wouldn’t have been connected to the truth in the right sort of way for it to count as knowledge.” (Reed 2002, 149)

deducción, se queda con una idea general de cómo está estructurada esa deducción. A partir de esa captación limitada de la deducción que establece la validez del argumento y la autoridad de Raquel, Laura llega a saber que las premisas implican la conclusión. Pero, supongamos que al realizar la deducción, Raquel ha cometido dos errores con negaciones tal que un error cancela otro. En ese caso, Laura llega a una conclusión verdadera, que el argumento es válido por lo que su creencia sería verdadera pero Laura no tendría conocimiento. Aunque Laura dispone de cierta justificación para su creencia en la validez del argumento, no obstante, la justificación para dicha creencia no estaría conectada a la verdad ‘in the right way’ de modo que cuente como conocimiento’ (traducción adaptada del ejemplo de Reed 2002, 149).

Laura tiene una creencia verdadera justificada acerca de la validez del argumento A, sabe lo que significa la implicación lógica, pero no sabe la lógica suficiente para darse cuenta de los dos errores de Raquel. Según la teoría de la justificación (*entitlement*) de Wright, Laura no estaría habilitada racionalmente en su conocimiento lógico, y tampoco justificada. Es un caso de lo que se podría llamar “suerte lógica”. Un tipo de caso Gettier aplicado al contexto de la lógica.

En primer lugar, los casos susceptibles de garantía (*entitlement*) racional son el funcionamiento adecuado de las facultades cognitivas relevantes, un ambiente cooperativo y las reglas lógicas básicas. En el caso de Laura, sus facultades cognitivas relevantes funcionan adecuadamente. La ‘condición de autenticidad’, que restringe la posibilidad de garantía racional a ambientes cooperativos en este caso es problemática. En el ejemplo no hay conocimiento porque ‘el mundo’ no coopera dado que la profesora de lógica ha cometido un error. Más específicamente, Laura confía racionalmente en el testimonio de Raquel, pero Raquel (sin darse cuenta), se ha equivocado dos veces; así que Laura no sabe que en la deducción ha habido un error. Esto, por sí mismo, ya hace que Laura no esté habilitada en su conocimiento lógico.

En cuanto al error de Raquel, es importante tener presente las observaciones de Hale (Hale 2002), como señalamos en el capítulo I. Según Hale, podemos saber que una regla es correcta sólo si la corrección de la regla está más allá de toda duda racional. Lo que nos habilita (*entitle*) a una creencia lógica básica es que ésta *es* inmune a la duda racional, no que nuestro *conocimiento* o *creencia justificada* lo sea (Hale 2002, 304). Raquel se equivoca porque aunque la regla es incorregible, nuestro conocimiento no es infalible, nos podemos equivocar. En este caso, Raquel se ha equivocado al realizar la deducción. Por otra parte, Laura atribuye a Raquel la explicación y ha entendido someramente la estructura de la deducción. Con su conocimiento superficial de las reglas lógicas básicas y su confianza en la instrucción de Raquel, Laura *no ha encontrado razón para poner en cuestión* la validez del argumento A, por lo que Laura estaría, aparentemente habilitada a un cierto conocimiento lógico. Ahora bien, supongamos que pese a que Laura no encuentra razones para poner en cuestión el argumento, Pat (una evaluadora externa) le hace un examen en el que tiene que justificar su conocimiento lógico; al intentar justificar el argumento A, Laura lleva a cabo las instrucciones dadas por Raquel, pero suspende el examen pues hay dos errores (los que cometió Raquel y Laura ha repetido).

La cuestión es cómo puede alguien afirmar responsablemente que una garantía adquirida es genuina; cuándo sabe un sujeto si ha captado correctamente una relación entre proposiciones. Aquí es importante tener presente la consideración de Wright (Wright 2004a, 190-191) que señalamos en el apartado anterior. Se trata más bien de clarificar en qué consiste

la *responsabilidad epistémica*. En cualquier investigación que se emprenda, lo que se pide es adquirir una *garantía* de un modo enteramente responsable. El arco de lo que comprende tal responsabilidad viene acotado por lo que es razonablemente exigible. Por una parte, mientras no haya una duda razonable, se admiten con una cierta garantía las presuposiciones de las que partimos, aquellas que están comprendidas en nuestras capacidades cognitivas que funcionan apropiadamente. En ese sentido y a partir del ejemplo, se pueden hacer dos observaciones: las palabras de Raquel en su instrucción lógica son directivas y *presuponen* que Laura pueda asimilar lo que lee o escucha. Aunque Raquel se equivoque, Laura no puede alegar eso como razón por no saber o suspender el examen de lógica (aunque tampoco es absurdo excusar la práctica inválida de Laura señalando que ha sido mal encauzada por los juicios lógicos o la instrucción de Raquel). Si Laura es de inteligencia normal y en circunstancias normales, es decir, si las capacidades cognitivas funcionan adecuadamente, se le puede exigir razonablemente que asegure su conocimiento lógico, ya que justificar una regla de inferencia comprende cierto conocimiento inferencial; es parte de su responsabilidad epistémica darse cuenta de si ha captado correctamente la relación entre proposiciones. Que haya recibido instrucción o juicios lógicos erróneos no “absuelve” a Laura de la responsabilidad de lo que hace. Como veremos en el capítulo V, la acción y, en consecuencia, la acción mental, tal como inferir que presupone el conocimiento lógico, es una acción propia del agente, en este caso de Laura. Así, Laura - Seth en el ejemplo original -, no está ni habilitada porque el ‘mundo’ no coopera, ni justificada (justificación epistémica) puesto que no se ha dado suficiente responsabilidad epistémica. (Estoy dando por supuesto que el tipo de acción mental que presupone la lógica es la acción intencional, aspecto que veremos en el capítulo V).

Además, si partimos de que una de las funciones primarias de la razón es la de presentar la verdad¹⁴⁹ (Burge 1993, 475), Laura tampoco está racionalmente legitimada (*entitled*) a confiar en el argumento A presentado por Raquel. O como dice Reed, aunque Laura/Seth puede sostener una creencia con una cierta justificación, la justificación para dicha creencia no estaría conectada a la verdad ‘*in the right way*’ de modo que cuente como conocimiento.

En cualquier caso, este es un ejemplo referido al arco general del conocimiento lógico, que se puede distinguir del conocimiento lógico *básico*, o del conocimiento de las reglas lógicas básicas como, por ejemplo: ‘si lo primero, entonces lo segundo. Ahora bien, lo primero; luego, lo segundo’. De acuerdo con Hale, estamos habilitados a la creencia lógica básica en dicha regla porque *es* inmune a la duda racional, aunque nuestro *conocimiento* o *creencia justificada* no sea infalible (Hale 2002, 304). De ahí que sea posible sostener un tipo de justificación más débil que admita la falibilidad. En ese sentido, la ‘habilitación’ (*entitlement*) resulta más adecuada para la caracterización de la noción de conocimiento lógico básico. Ahora bien, ¿resulta suficiente para la lógica una garantía racional?

El problema de las inferencias básicas es su ‘justificación’. Justificar una regla de inferencia comprende cierto conocimiento inferencial y en los casos básicos, dice Wright, parece inevitable depender de principios de inferencia en el meta-lenguaje del mismo tipo que el de la regla en cuestión (Wright 2004b, 166). En este caso, sostiene Wright (Wright 2001, 81), la solución no consiste en, por ejemplo, apelar a la validez del MPP añadiendo información nueva; por el contrario, el problema se resuelve *no-inferencialmente*, de modo directo, con un tipo de garantía no-inferencial. Si no queremos sostener que la aprehensión de la validez de las reglas lógicas básicas es algo *intuitivo* (enfoque al que dedicaremos el

¹⁴⁹Y también sostenemos con Nozick (Nozick 1981) que las creencias que constituyen conocimiento deben *seguir la pista de la verdad*.

siguiente capítulo), la opción de Wright es clasificarlas como *garantías* de proyectos cognitivos. Estar habilitados (*entitled*) a confiar en la corrección de ‘*a basic inferential apparatus*’ es estar legitimados a considerar:

“(...) its correct deployment as serving the generation of proofs and hence, since what is proved is known, to be entitled to claim knowledge of the products of reasoning in accordance with it. In general, the effect of conceding that we have mere entitlements for cornerstones is not uniformly to supplant evidential cognitive achievements—knowledge and justified belief—with mere entitlements right across the board but to qualify our claims to higher order cognitive achievement.” (Wright 2004a, 208)

Lo que buscamos no es suplantar la justificación por una habilitación, sino cualificar nuestro conocimiento o juicios de orden superior. El problema es, dice Wright, *darnos cuenta* de si las reglas del condicional son correctas. La cuestión es que el contenido del condicional viene dado por la práctica de la inferencia de acuerdo al MPP y a la prueba condicional, y tenemos esa práctica o la información, por la que sería reconocido intuitivamente correcto (Wright 2004b, 171)¹⁵⁰.

Pero, como veremos, se pueden dar diversos errores tales como la inconsistencia en una práctica determinada, y la posible inclinación a decir que *sabemos* que nuestra práctica (en el caso del condicional) no cae en esos errores, de modo que si es que los cometemos, no depende del MPP (caso McGee)¹⁵¹. Para Wright, la opción para afirmar que sabemos que el MPP es *correcto* es afirmarlo como un *entitlement* generalizado de proyecto cognitivo (Wright 2004b, 172). Una cuestión a resolver, señala Wright, es si para justificar la validez de las reglas básicas de inferencia sólo es posible una justificación débil (*entitlement*):

“(...) how is that compatible with a right ever to claim knowledge on the basis of deductions in accordance with them? If I correctly reason, even from premises I know to be true, in accordance with a rule of inference which – for all I know – I am merely entitled to take to be sound, how do I get an any more robust warrant for the conclusion at which I arrive than a mere entitlement to take it to be true?” (Wright 2004b, 172)

Para responder a si sólo es posible una ‘habilitación’ para justificar la validez de las reglas básicas de inferencia, tenemos que examinar primero otros dos tipos de justificación: la *intuición* desde un enfoque no-inferencial y el ‘razonamiento ciego’ desde un enfoque inferencial. El objetivo de este examen es el de encontrar un tipo de justificación que permita sortear tanto la circularidad como la regresión al infinito.

En el caso del conocimiento lógico, para que la justificación evite estos dos problemas, dicha justificación debe provenir o bien de una fuente independiente (como la intuición,

¹⁵⁰ “In sum: we can knowledgeably foreclose on the possibility of each of two discoveries: that one of the conditional rules taken in isolation, has a basic counterexample or that they work together to engender triviality, or some other form of catastrophe, after the fashion of ‘tonk’. To acknowledge these two points, however, is merely to recognise that certain kinds of anxiety about the conditional rules will be incoherent or self-undermining. We are not going to *find* trouble of either of two kinds. That’s a good argument for not being anxious about such discoveries. But it doesn’t amount to a recognition that the conditional rules are sound. In general it’s hard to see what possible positive reason we could give ourselves for thinking that our inferential practice with the conditional is sound that would not variously rely on conditional reasoning.” (Wright 2004b, 171)

¹⁵¹ “The content of the conditional is given, broadly, by the practice of inference in accordance with MPP and conditional proof. It does not stand apart from that practice providing a standard whereby the adequacy of the practice might be assessed, or a piece of information by which it might be intuitively recognised as sound. Yet there are still various possible failings – inconsistency, epistemically irresponsible forms of non-conservativeness, etc. – which, in general, a practice so constituted may prove to exhibit. And there remains, I acknowledge, a strong inclination to say that we *know* that our practice with the conditional is, insofar as we are concerned with features just attributable to the role of the conditional, innocent of such failings – at least, that if we get into trouble, then – pace McGee – it won’t be MPP’s fault. (Wright 2004b, 170)

BonJour 1998; Bealer 2000, que veremos en el capítulo III) o de un tipo de justificación deflacionaria, que no conlleve dar razones (en sentido fuerte, razones como evidencias) una *garantía racional* (Wright 2004, como acabamos de ver) o el ‘razonamiento *ciego*’ (Boghossian 2003, lo examinaremos en el capítulo IV y V). De cada propuesta presentaremos lo que las distingue (como veremos, algunas de estas son internistas, otras externistas) e indicaremos qué rasgos de la habilitación (*entitlement*) satisface cada propuesta en particular y cuáles no. Entendemos y mantenemos que la concepción alternativa del tipo de justificación que se requiere para el conocimiento básico, alternativa en la que tiene cabida una noción deflacionaria de este concepto, ha de entenderse como una *ampliación* de la noción de justificación nunca como alternativa que puede reemplazarla. En ese sentido, coincidimos con Wright en que no se trata de suplantar la justificación por una habilitación, sino cualificar nuestro conocimiento o juicio de orden superior, de modo que sea posible salir del impás al que conduce el debate entre fundacionismo/ anti-fundacionismo, sin tener por ello que caer en el escepticismo.



Conocimiento *básico* es aquel que está justificado *no-inferencialmente*. Pero, cuál es la naturaleza de un estado de conocimiento básico y cuál es la fuente de su justificación. Si justificación se entiende en sentido fuerte, evidencialista, entonces tendremos que recurrir a fuentes básicas de conocimiento, por ejemplo, la intuición o la experiencia. Cabe hablar de una noción más débil de justificación (*entitlement, warrant*).

Wright sostiene que buena parte de nuestro razonamiento ordinario depende de presuposiciones. Esas presuposiciones no son proposiciones factuales, ni necesitan justificación epistémica; sin embargo, son fundamentales en nuestra indagación, hasta tal punto que no podemos prescindir de ellas. Wright ha planteado una alternativa al dilema de elegir entre una epistemología fundacionista o anti-fundacionista y ha respondido al escepticismo considerando la posibilidad de una garantía (*warrant*) no-evidencial. Para ello, ha propuesto la *confianza* como modo de aceptación de una estrategia unificada ya que tiene un alcance que no tiene la evidencia. Dado que el escéptico desarrolla su estrategia y se mueve en el terreno de la *justificación* en sentido fuerte, la postura de Wright supone una ventaja explicativa. Su propuesta ofrece una teoría de la justificación en sentido débil que permite sortear, además del escepticismo, la regresión al infinito. Tanto Burge como Field toman la noción de garantía epistémica como un tipo de justificación *por defecto*, en cambio, la propuesta de Wright presenta el modo de distinguir aquellas proposiciones que estamos habilitados a garantizar de las que no, problema este que tienen los que defienden las justificaciones *por defecto*.

En la estructura de la justificación, hemos visto que la cadena epistémica puede ser de distintos modos. Si no queremos caer en la circularidad ni en la regresión al infinito, nos quedan varias posibilidades: la mera creencia, que hemos descartado; que la cadena acabe en creencia no-evidencial como defienden y Lehrer y Paxson (Lehrer & Paxson 1969, 225); los recuerdos, la memoria y ciertas experiencias perceptivas pueden estar justificados, aunque no contemos con evidencia, en un sentido bastante parecido al que hemos visto en Burge (Burge 1993, 2003). No obstante, esta opción también la descartamos porque cae dentro de las teorías de la justificación *por defecto* y presentan los problemas que veremos en III.6.2.

Por otra parte, la cadena epistémica puede finalizar en una creencia que constituye conocimiento *directo*. Aquí se presentan dos casos: entender conocimiento directo en sentido fundacionista (evidencialista) y habría pues, que recurrir a fuentes básicas de conocimiento como la experiencia y la intuición. O bien, entender el conocimiento directo en el sentido de ‘*straight off*’ de Wittgenstein, es decir, conocimiento del que simplemente tenemos certeza y del que, por tanto, no podemos dudar, pero no evidencia ni fundamentos. Es un conocimiento no-inferencial para el que no es necesaria una explicación, porque no está basado en razones sino en la confianza. Si no dudamos, tampoco hay por qué explicarlo. Wright, en cambio, sí busca explicar cómo es posible el conocimiento no-inferencial y su propuesta, a nuestro parecer, difiere de las anteriores. La cadena epistémica no acaba en una creencia, ni en un estado mental factivo, sino en confianza racional en las propias facultades cognitivas - entendidas como habilidades- que se ejercitan en circunstancias apropiadamente cooperativas. A diferencia de Wittgenstein, no admite un conocimiento directo (‘*straight off*’). Como vimos arriba, Wright distingue entre proposiciones ‘bisagra’ (*standing certainties*) válidas en diferentes contextos y ‘condiciones de autenticidad’ de las que no tenemos evidencia, pero que no son válidas en diferentes contextos sino *en cada ocasión cognitiva presente*. En esto marca una diferencia con Wittgenstein y le permite salir al paso a los problemas que se le presentaban al contextualismo de Williams, ya que, aunque sea débilmente, se puede justificar el conocimiento a partir de una garantía no-evidencial. Ante la cuestión de si tal garantía racional es compatible o no con el conocimiento, las condiciones de autenticidad, en tanto enunciados de las precondiciones, se apoyan en el ejercicio (práctica) de las habilidades (capacidades cognitivas), pero hay ejercicios correctos e incorrectos y también cabe la posibilidad de no-ejercitar las capacidades cognitivas. Este aspecto, problemático para Wright, lo retomaremos en el capítulo V.

En cualquier caso, tanto en el caso de Wittgenstein como en el de Wright, se puede hablar de un cambio de paradigma epistemológico en el que el modelo cartesiano, y toda su tradición, se rechaza por demasiado estrecho. Es necesario entender el conocimiento como algo variado. No es fácil determinar lo que vale como conocimiento y lo que no. Por ejemplo, cuando surgen nuevos modos de pensar en áreas de investigación nuevas se produce aquello que denominamos conocimiento. Conocimiento puede significar muchas cosas. La pregunta importante es qué significa conocimiento *aquí*. Si estamos interesados, por ejemplo, en la situación epistemológica de las afirmaciones lógicas, resulta de mayor provecho buscar propuestas que apliquen el término ‘conocimiento’; por el contrario si parece más oportuno considerar propuestas que lo rechacen, observar qué forma de entender el término ‘conocimiento’ está detrás de ese rechazo. El modelo racionalista de conocimiento, aplicado al caso de las afirmaciones lógicas, motiva el rechazo, pero el escepticismo no es la alternativa. Como arguye Wright, cualquier logro cognitivo ocurre dentro de ciertos límites. Se trata de reconocer los límites de la justificación en términos racionales puesto que nuestra responsabilidad epistémica no va más allá de tales límites. Por otra parte, tanto la *justificación* epistémica como la *garantía* epistémica tienen en común que la meta cognitiva en ambos casos es garantizar la verdad de la proposición en cuestión. La ventaja de la garantía racional sobre la justificación epistémica entendida en sentido fuerte es que, como sostiene Wright, en los casos donde no hay evidencia o no hay nada que justifique o demuestre el éxito cognitivo, basta una habilitación, una confianza racional (‘*warrant for nothing*’) en la que basarse (‘*foundations for free*’).

Uno de los tipos de garantía racional (*rational entitlement*) es el del ‘aparato inferencial básico’ (Wright 2004b, 166). También en este caso, la ‘habilitación’ (*entitlement*) es una

forma de garantía (*warrant*) que permite hablar de conocimiento básico evitando caer en la regresión al infinito, lo cual supone una ventaja explicativa. Aunque hay regresos (y círculos) constitutivos, que no son necesariamente problemáticos (circularidades no viciosas), en los próximos capítulos analizaremos en detalle por qué para el caso de la lógica representan un problema. La dificultad adyacente que arrastra es la justificación de la *validez* de las reglas básicas de inferencia. En este caso hay que averiguar la naturaleza de dicha justificación, lo cual requiere examinar primero otros tipos de justificaciones, sean no-inferenciales (como por ejemplo, la intuición) como inferenciales (el ‘razonamiento ciego’). A ellos dedicaremos los próximos capítulos.





III. CONOCIMIENTO LÓGICO BÁSICO: JUSTIFICACIÓN NO-INFERENCIAL

“It is no act of insight, intuition, which makes us use the rule as we do at the particular point of the series. (...) *We need have no reason to follow the rule as we do.* The chain of reasons has an end.” (Wittgenstein 1958, *BB*, secc. II §42)

- Justificación no-inferencial del conocimiento lógico
- Teorías de la justificación *a priori* basadas en la intuición
- Teorías que defienden el carácter *a posteriori* de la lógica
- Expresivismo y justificación *por defecto*

El caso del conocimiento lógico suscita un desafío especialmente interesante a todo planteamiento que investiga acerca de la posibilidad del conocimiento básico. Este capítulo tiene como objetivo buscar una respuesta a si es posible justificar el conocimiento lógico básico y si lo es, qué tipo de justificación se requiere para dicho conocimiento. La primera consideración es que, si no podemos justificar los principios fundamentales del razonamiento, tampoco podremos usar reglas lógicas básicas en nuestras prácticas deductivas y nos veremos abocados al escepticismo (Boghossian 2000, 234). Las respuestas posibles que analizaremos son, sobre todo, aquellas que han dado una solución no-inferencial. La justificación no-inferencial de las creencias en el carácter correcto o preservador de verdad de una regla de inferencia puede ser entendida como una facultad *quasi-perceptiva o intuición* lógica o como una justificación de las creencias *por defecto*.

Tradicionalmente, la intuición es considerada una fuente de conocimiento básico en el caso del conocimiento *a priori*. El recurso a la intuición evita el círculo vicioso que genera establecer que los principios de la lógica se conocen a partir de inferencias. Asumir que se adquirieren por conocimiento inferencial supone que uno sabe previamente que dichos principios o reglas de inferencia son válidos, con lo cual se genera circularidad. Ahora bien, es necesario explicar en qué consiste una facultad quasi-perceptiva y cómo esta facultad justifica las creencias lógicas básicas. El problema que plantea esta teoría es que, a la hora de explicar lo que tradicionalmente se conoce como conocimiento intuitivo de las reglas lógicas básicas, por una parte no hay definiciones satisfactorias que hagan ver cómo actúa la intuición. Por otra, para el caso de los enfoques mixtos como el de Bealer, al basarse en una teoría de la posesión del concepto, no logra evitar la circularidad.

Si optamos por la otra fuente alternativa de conocimiento básico (la experiencia) en el caso del conocimiento empírico o *a posteriori*, encontramos teorías de la justificación del conocimiento lógico como la quineana. Según este enfoque, cualquier afirmación de conocimiento de principios lógicos básicos como la regla del MPP, así como de conocimiento de las leyes de la ciencia empírica, y cualquier regla, sea lógica o no, puede ser revisada, en principio, cuando el sistema de creencias entra en conflicto con la experiencia. La propuesta de Quine (Quine 1936, 1960) es una alternativa al conocimiento intuitivo de las leyes fundamentales de inferencia y al conocimiento inferencial *a priori*, de tal modo que el conocimiento de las leyes lógicas básicas sería parte de nuestro conocimiento *empírico*. El problema del conocimiento empírico es que la adquisición de conocimiento a través de inferencias exige el conocimiento de la validez de los principios de inferencia que se estén

usando y, por ello, cae también en la circularidad (Boghossian 2000; Wright 2004b). Ahora bien, desde el punto de vista fundacionista, la circularidad en la que incurren las justificaciones empíricas o *a posteriori* es tan rechazable como la que se presenta en el caso de las teorías *a priori* acerca del conocimiento lógico básico.

Cabe considerar, pues, otras alternativas que cuestionan los supuestos de la concepción tradicional: el no-factualismo respecto a la lógica y el no-factualismo respecto a la justificación. Como vimos en el capítulo anterior, tanto Burge como Wright toman la noción de ‘habilitación’ (*entitlement*) como una sub-clase dentro de las garantías epistémicas, una garantía racional no-evidencial. En la última sección, analizaremos otras teorías de la justificación con particular atención a la justificación *por defecto* y sus semejanzas y diferencias con las teorías de Burge y Wright.

Así, respecto de las distintas teorías que analizamos en este capítulo, veremos que lo realmente problemático es, por una parte, el carácter circular que amenaza a cualquier forma de entender la justificación en sentido ‘fuerte’, es decir, a las teorías basadas en la intuición, (y también a las basadas en la experiencia); y por otra, el escepticismo en el que parecen derivar aquellas teorías de la justificación en sentido ‘débil’ llamadas ‘por defecto’ (*default*). Este último enfoque, además, tiene la dificultad de que no se presenta como la mejor opción para defender la objetividad de la lógica, ya que no logra explicar qué creencias lógicas básicas están justificadas correctamente. De ahí que, a no ser que optemos por una solución inferencialista como la propuesta por Boghossian, que veremos en el capítulo siguiente y que tampoco acaba en mejor lugar, el camino a tomar es debilitar la noción de justificación en sentido de una ‘habilitación’ (*entitlement*).

III.1 EL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACIÓN DEL CONOCIMIENTO LÓGICO BÁSICO

Antes de abordar el problema de la justificación del conocimiento lógico básico es necesario aclarar lo que se entiende por conocimiento lógico. Aunque conocimiento lógico y conocimiento acerca de la lógica son dos cosas distintas, Hale (Hale 2002) parece identificarlos; Hale sostiene que el conocimiento lógico es el conocimiento que tenemos *acerca de* reglas de inferencia, o de propiedades lógicas, por ejemplo, saber *que* un principio de inferencia es correcto:

“(...) knowledge *about* logic –such as knowledge that a certain principle of inference necessarily preserves truth, or that every proposition of a certain form must be true- and so is not the same thing as knowledge that is gained by *using* logic, i. e. *inferential* knowledge. That is not to say, of course, that logical knowledge can’t be inferential.” (Hale 2002, 279)

Hay filósofos (Frege¹⁵², por ejemplo) que consideran el conocimiento lógico como paradigma del conocimiento *a priori*; en ese sentido, podríamos definir el conocimiento

¹⁵² “Logic concerns the essence of judgement; the notions of a formal language and an interpretation of it are completely foreign to this way of thinking. The laws of logic are conceived as ‘what holds with the utmost generality of all thinking, whatever its subject matter’ (Frege, 1979, 139). Logic is the framework of all thought, the condition to which judgement must conform if it is to aim at the truth. There is no meta-perspective on what is conceived to be essential to all thought and all reasoning. This conception of logic goes along with a profound anti-psychologism: if logic is concerned with the laws of thought, then this term is not to be understood in the sense of natural laws that describe how human beings think. The laws of thought that logic is concerned with have an absolute, rather than an empirical, status; they are not relative to thinkers or to

lógico como un tipo de conocimiento *a priori*. Es importante indicar que al referirse al conocimiento lógico, tanto Hale, como Boghossian, Field u otros, se están refiriendo al conocimiento lógico tal y como lo aplicamos al razonar; se ocupan de la lógica en su ámbito de aplicación canónico: la inferencia de un usuario de la lógica que no tiene por qué conocer ninguna teoría lógica¹⁵³. En este sentido podemos distinguir entre lógica de uso común (*'folk logic'*)¹⁵⁴ o lógica como disciplina. Los autores de los que nos ocupamos consideran que el conocimiento lógico existe e intentan explicar cómo es posible. En particular, veremos: 1) que no es suficiente con tener una justificación relativa al uso de las reglas lógicas básicas porque esto no es lo que vamos a entender por conocimiento lógico básico; 2) tener conocimiento lógico consiste en conocer la validez de las reglas lógicas; 3) esto se reduce a conocer la validez de las reglas lógicas básicas.

Para Hale (Hale 2002), no basta el mero *uso* de las reglas lógicas para tener conocimiento lógico; además, hay que saber que tales reglas son correctas, que principios de inferencia como el MPP necesariamente preservan la verdad. El uso correcto de las reglas lógicas no cuenta como conocimiento lógico porque es posible usar correctamente una regla sin saber que ese principio de inferencia es correcto. En cambio, conocer la validez de las reglas básicas es suficiente porque el resto es determinable a partir del conocimiento de estas. Es decir, puesto que contamos con sistematizaciones del conocimiento lógico, el conocimiento de la validez de cualquier argumento, se reduce al conocimiento de las reglas básicas. Ahora bien, cómo justificamos el conocimiento de la validez de un principio lógico, de las verdades lógicas:

“One of the most natural questions to ask, when anybody asserts some fact, which you are inclined to doubt, is the question: How do you know that? And if the person answers the question in such a way as to show that he has not learnt the fact in any one of the ways in which it is possible to acquire real knowledge, as opposed to mere belief, about facts of the sort, you will conclude that he does *not* really know it. In other words, we constantly assume in ordinary life that there are only a limited number of ways in which it is possible to acquire real *knowledge* of certain kinds of facts; and that if a person asserts a fact, which he has not learnt in any of these ways, then, in fact, he does not *know* it. Now philosophers also have used this sort of argument very largely. They have tried to classify exhaustively all the different kinds of ways in which we can know things ; and have then concluded that, since certain things, which other philosophers have asserted or which they themselves formerly believed, are *not* known in any of these ways, therefore these things are not known at all.” (Moore 1953, 25)

Sabemos, o parece que sabemos, que ciertos enunciados y argumentos son lógicamente válidos, pero cómo explicamos este conocimiento “of certain kinds of fact” de modo que podamos concluir que realmente los *sabemos*. En epistemología de la lógica, no todas las teorías admiten los *hechos lógicos* en el sentido fregeano (según el cual, un hecho es una proposición verdadera). Los planteamientos son distintos según se admita si hay o no hechos lógicos -o respecto de la lógica- o si hay o no hechos respecto de la justificación.

the subject matter of thought; they hold *a priori* and universally; a logical law ‘prescribes the way in which one ought to judge, no matter where, or when, or by whom the judgement is made’ (Frege, 1964, 15). It is within this overall framework that Frege and Russell develop what is known as their universalist conception of logic, that is, their idea that logic is a system of maximally general truths.” (McGinn 2006, 53)

¹⁵³ Al referirnos a creencias lógicas, entendemos lógica en el sentido de Field, nuestra lógica-para-todo, no en el de nuestras teorías lógicas (cfr. Martínez-Vidal 2008, 110).

¹⁵⁴ Martínez-Vidal, C., “Is Basic Logical Knowledge Possible?”, *hand-out*.

Sin agotar las posibilidades, las respuestas al problema de la justificación del conocimiento lógico que analizaremos en este capítulo son, sobre todo, aquellas que han dado una solución no-inferencial. Hay otros enfoques, como el escepticismo, desde los que se argumenta que, aunque sería necesaria la justificación, no es posible justificar inferencias básicas como la regla del MPP. Otros planteamientos, como el expresivismo¹⁵⁵ (Gibbard 1992; Blackburn 1993; 1998), no admiten que haya hechos lógicos y se engloban por ello en el *no-factualismo* respecto de la lógica, postura desde la que se sostiene, en términos generales, que las reglas lógicas no pueden justificarse ni es necesaria justificación alguna. Hay teorías que han buscado una respuesta positiva *no-inferencialmente*, recurriendo a la intuición (BonJour 1998, Bealer 2000) como fuente evidencial que explicaría el conocimiento de la validez lógica. Otras explican la justificación del conocimiento lógico apelando a creencias razonables *por defecto* (Field 2000). Algunas posturas no-inferenciales no admiten, sin embargo, los hechos respecto de la justificación, como Gibbard (Gibbard 1992).

Otro enfoque que ha dado una respuesta positiva pero *inferencial* a partir de justificaciones *regla-circulares* es el de Boghossian (Boghossian 2000, 2001, 2003), como veremos en el siguiente capítulo.

Para explicar estas respuestas al problema de la justificación del conocimiento lógico que acabamos de presentar, seguiremos en términos generales el recorrido que hace Boghossian en “*Knowledge of Logic*” (Boghossian 2000), aunque a partir de la línea argumental que hemos presentando en la introducción de este capítulo. El objetivo es encontrar una respuesta a si puede ser justificada una regla como el MPP sin caer en la circularidad o en problema del regreso al infinito.

III.1.1 El rechazo del escepticismo

El primer movimiento que realiza Boghossian en “*Knowledge of logic*” (Boghossian 2000) es el de desechar el escepticismo. El escepticismo es una postura filosófica que, por sí misma, no prueba nada. Su fuerza como teoría proviene del desafío que supone para las posturas contrarias superar los argumentos escépticos los cuales exigen una justificación fuerte de conocimiento, como hemos visto en el capítulo anterior.

Para poder descartar el escepticismo, Boghossian parte de la consideración de un vínculo entre la habilitación (*entitlement*)¹⁵⁶ a razonar según una regla y la *justificación* de la afirmación de que esa regla preserva la verdad; es decir, hay un nexo entre el estado

¹⁵⁵ Dos de los representantes del expresivismo semántico son Sellars 1953 y Brandom 2000. Cuando el enfoque expresivista se aplica a nociones lógicas es llamado ‘expresivismo lógico’.

¹⁵⁶ Aunque con matices distintos, la noción de ‘entitlement’ en Boghossian se inspira en la de Burge (Burge 1993).

epistémico de inferir de acuerdo a la regla y la creencia que esa regla es correcta¹⁵⁷ y es un vínculo que no podemos romper¹⁵⁸ (Boghossian 2000, 235).

Según Boghossian, si pretendemos respetar dicho enlace, entre lo que nos *habilita* a razonar según una regla lógica y su correspondiente *meta-afirmación* y, a la vez, exigimos la justificación de las creencias lógicas básicas pero no hay forma posible de justificar las reglas lógicas básicas, entonces no podemos usar tales reglas. Esto es, si por una parte, respetamos el principio según el cual estamos legitimados a razonar de acuerdo a una regla lógica solamente si podemos justificar la creencia de que esa regla es preservadora de verdad pero, a la vez, no podemos justificar las reglas de inferencia básicas, entonces no podemos usar una regla lógica como, por ejemplo, el MPP (Boghossian 2000, 234). Y no sólo una regla básica como el MPP, sino que además, sería injustificable *cualquier* creencia resultado de una inferencia así como *cualquier* inferencia deductiva. La misma aserción de que nuestros principios lógicos son injustificables, como pretende establecer el escepticismo, sería injustificable, puesto que el argumento que se emplea para llegar a esa afirmación está basado en razonamiento deductivo (cfr. Boghossian 2000, 235). Así pues, aplicando el argumento al conocimiento lógico, Boghossian sigue aquí el camino de los filósofos que descartan el escepticismo por ser una teoría que carece de legitimidad epistemológica: al presuponer las reglas de la lógica, la tesis *escéptica* se mina a sí misma.

También Wright (Wright 2001a, 2004a), como hemos visto, ha planteado sus objeciones al escepticismo estableciendo que, al menos dos tipos de argumentos epistemológicos escépticos comparten un mismo supuesto: tener una cierta garantía (*warrant*) para aceptar una proposición tiene que ser equiparable a tener evidencia de su verdad. Para desactivar dicho supuesto, Wright ha presentado una estrategia aplicable a diversos tipos de conocimiento, propone una solución a partir de la noción de habilitación (*entitlement*) entendida como garantía racional que no exige evidencias. Si se admite ese tipo de justificación más débil, como es nuestro caso, los argumentos escépticos pierden su fuerza.

III.2 CONOCIMIENTO LÓGICO BÁSICO: JUSTIFICACIÓN NO-INFERENCIAL

Aun dejando fuera el escepticismo respecto de la lógica, la dificultad con la que nos encontramos, al preguntar si es posible estar justificados en la *creencia* de que el MPP preserva la verdad, es que cualquier respuesta que demos sigue siendo problemática.

En primer lugar, el MPP es una regla tan básica que de pronto nos puede parecer que *no* es posible justificar una creencia tan fundamental o que es *auto-evidente* (cfr. Boghossian 2000). Frege, por ejemplo, apela a la auto-evidencia (*'self-evidence'*) para la justificación del conocimiento lógico. Para explicar el carácter auto justificativo de los axiomas lógicos o de

¹⁵⁷ El principio que se está aplicando es el siguiente:

“(LP): We can be entitled to reason in accordance with a logical rule only if the belief that that rule is truth-preserving can be justified.

Stated contrapositively:

(LP') If it is impossible for us to be justified in believing that a certain logical rule is truth-preserving, we cannot be entitled to reason in accordance with that rule.” (Boghossian 2000, 234)

¹⁵⁸ En la nota 7 pág. 234 Boghossian adelanta un aspecto que retomará luego y que es importante, y es que en LP no se indica cuál de las dos nociones son anteriores en el orden de la explicación.

las reglas de inferencia básicas considera que, lo que fundamenta (*grounds*) una proposición básica es ella misma:

“The axioms are unprovable in that no genuine proof—no justification from more basic truths—is possible. Since they are self-evident, they do not need proof. They are self-evident because their justification is carried in their own contents. Understanding the content of an axiom suffices to warrant one in believing it.” (Burge 2005, 337-338)

En la visión tradicional, la auto-evidencia era un modo de caracterizar el conocimiento *a priori*. No obstante, la intuición ha sido la fuente de conocimiento básico *a priori* más ampliamente aceptada a la hora de dar cuenta del conocimiento lógico básico. Clásicamente, la *intuición* se presentaba como la facultad por la que directamente captamos las propiedades necesarias, de tal modo que, si una inferencia proporcionaba conocimiento *a priori*, era debido a una evidencia racional directa. Ahora bien, nadie ha sabido explicar en qué consiste esa facultad (Boghossian 2000, 231). En esta línea, entre las propuestas que se basan en el conocimiento *a priori*, otra opción barajada provenía del hecho de no poder concebir o imaginar un contra-ejemplo. En este caso, sin embargo, según Boghossian, el no poder concebir contraejemplos, no es más que un modo de razonamiento elemental, por lo que se podría considerar un tipo de justificación inferencial. Williamson (Williamson 2007) aborda este tema en el capítulo 5 de *The Philosophy of Philosophy*¹⁵⁹ a propósito del conocimiento de la modalidad metafísica y sostiene que el ‘concebir’ o ‘imaginar’, el ejercicio imaginativo podría considerarse un tipo de razonamiento.

Analizaremos a continuación algunas teorías contemporáneas de la justificación no-inferencial *a priori* basadas en la intuición y las objeciones que les han presentado Boghossian y Wright. Dado que nuestro objeto de estudio es el conocimiento lógico básico, es preciso explorar si la intuición ofrece una explicación que no incurra en la circularidad.

III.3 TEORÍAS DE LA JUSTIFICACIÓN A PRIORI BASADAS EN LA INTUICIÓN

En el debate contemporáneo en torno a la justificación del conocimiento *a priori*, partimos del supuesto de que el conocimiento lógico es un tipo de conocimiento *a priori*, -como indicamos en el capítulo I-, las dos concepciones principales son: las basadas en la *intuición* y las basadas en el *significado* (cfr. Dogramaci 2012). Las teorías basadas en la intuición, teorías como las de BonJour (BonJour 1998) por ejemplo, defienden que la justificación que una persona obtiene *a priori* consiste fundamentalmente en un *insight* racional. Otras teorías que se basan en la intuición dan cuenta de la justificación del *a priori* apelando a un tipo de creencias o a un estado quasi-perceptivo, como las de Sosa (Sosa 2007), Bengson (Bengson 2010), Bealer (Bealer 2000) -que en realidad es catalogado como una postura híbrida entre la concepción que se basa en la intuición y la que se basa en el significado-, entre otros. Ahora bien, es necesario explicar en qué consiste una facultad quasi-perceptiva y cómo esta facultad justifica las creencias lógicas básicas. El problema que plantean estas teorías es que, a la hora

¹⁵⁹ “Thus the imagination can in principle exploit all our background knowledge in evaluating counterfactuals. Of course, how to separate background knowledge from what must be imagined away in imagining the antecedent (...) Can the imaginative exercise be regimented as a piece of reasoning? We can undoubtedly assess some counterfactuals by straightforward reasoning.” (Williamson 2007, 143).

de explicar lo que tradicionalmente se conoce como conocimiento intuitivo de los primeros principios, no hay definiciones satisfactorias que hagan ver cómo actúa la intuición.

Una presentación clásica de la concepción basada en la intuición la encontramos ya en Aristóteles o Descartes, como vimos en los antecedentes históricos. Según Aristóteles, la ‘percepción intelectual’ es el estado cognitivo que nos permite adquirir los primeros principios. Esta noción de aprehensión directa es semejante a la que Gödel, en el siglo XX, utiliza para referirse a cómo conocemos o captamos los axiomas de la teoría de conjuntos¹⁶⁰:

“...we do have something like a perception also of the objects of set theory, as is seen from the fact that the axioms force themselves upon us as being true. I don’t see any reason why we should have less confidence in this kind of perception, i. e., in mathematical intuition, than in sense perception, (...)” (Gödel 1964, 271).

Actualmente, las teorías que se basan en la intuición han cobrado un renovado vigor al presentarse en forma de teorías explicativas unificadas de la *justificación epistémica* (ver capítulo I), en las que se establece una cierta analogía: así como las experiencias perceptivas explican la justificación empírica, las intuiciones explican la justificación *a priori*¹⁶¹.

El término ‘juicio intuitivo’ es usado en la práctica filosófica habitual como contraposición al término ‘juicio contra-intuitivo’. Pero también se usa de un modo especial, en la filosofía contemporánea, en el sentido de que las intuiciones son acerca de *casos* que pueden ser hipotéticos, como los casos Gettier, por ejemplo. Bealer, como veremos, denomina a la intuición ‘parecer intelectual’: “a sui generis, irreducible (...) propositional attitude that occurs episodically” (Bealer 1998, 207). BonJour (BonJour 2001, 2005) mantiene que las intuiciones son un tipo de estado mental semejante a las experiencias perceptivas. Ahora bien, las teorías del *a priori* basadas en la intuición se encuentran con dos problemas, al menos, a los que no logran dar una salida satisfactoria. En primer lugar, cómo la intuición puede explicar la justificación inferencial. En segundo lugar, cómo da cuenta del fiabilismo; por ejemplo, si se entiende la intuición como ‘parecer’, cómo sabemos que un cierto ‘parecer’ es o no fiable. BonJour y Bealer han tratado de buscar soluciones a ambos problemas. De las diversas teorías que ofrecen la base de una teoría unificada del conocimiento *a priori*¹⁶² a partir de la justificación de la naturaleza de la evidencia, presentaremos en primer lugar la concepción de la *aprioricidad* de BonJour, su caracterización de dicho concepto y la noción de justificación que subyace.

¹⁶⁰ En matemáticas se ha explotado mucho la cuestión de la intuición y de las facultades cuasi-perceptivas de la intuición matemática. Además de Gödel, también Maddy y Parsons, entre otros, han discutido esto. Martínez Vidal analiza, teniendo en cuenta estos autores, si la intuición proporciona fundamento epistémico concluyendo que ninguna de las propuestas de dichos autores proporciona una explicación aceptable de la intuición (cfr. Martínez Vidal, C., “A vueltas con la intuición y el conocimiento matemático” en Abel Lassalle Casanave y José Ferreirós (eds.), *El árbol de los números: cognición, lógica y práctica matemática*. Enviado para su publicación a la Editorial Universidad de Sevilla (Pendiente de evaluación)).

¹⁶¹ Véase García-Carpintero, M. “Intuiciones y contenidos no-conceptuales” en Grimaltos-Pacho (eds.), *La naturalización de la filosofía: problemas y límites*, Valencia: Pre-textos, (2005), pp. 109-123.

¹⁶² Proponer una teoría del *a priori* requiere presentar al menos dos tesis: una tesis *semántica* (acerca de si el *a priori* es analítico o sintético) y una tesis sobre la *justificación* que explique en qué consiste la justificación *a priori*.

III.3.1 El racionalismo de BonJour: el *insight* racional

La propuesta de BonJour es racionalista, como ya vimos en el capítulo I; presenta una concepción fuerte de conocimiento¹⁶³ que se suele confrontar por el otro extremo, con una visión naturalista de conocimiento: el conocimiento como *clase natural* (*natural kind*) (Körnblith 2002). Desde el punto de vista de la justificación, BonJour presenta una defensa de la justificación epistémica evidencial. BonJour plantea la distinción *a priori/ a posteriori* a partir del tipo de evidencia que nos permite contrastar la verdad o la falsedad de la proposición, es decir, fundamenta la distinción a partir de la justificación, y no en virtud de su fuente (BonJour 1998). Como vimos en el capítulo I, desde el punto de vista de las teorías de la justificación, asumir el coherentismo como justificación *a priori* conduce a un *círculo vicioso*, por lo cual BonJour (BonJour 2002) opta por defender un fundacionismo racionalista (BonJour 1985, 193) moderado¹⁶⁴ como estructura de la justificación del conocimiento *a priori*, admitiendo la falibilidad y postulando al mismo tiempo el *insight* racional como fuente genuina de justificación.

Desde la visión tradicional, fundamentalmente debida a Kant, los dos elementos distintivos del conocimiento *a priori* son la *necesidad* y la *universalidad*: “Necesidad y universalidad estricta son señales seguras de un conocimiento *a priori*”. (Kant, *KrV*, B 4). Para Kant el problema era el siguiente: si la experiencia no puede proporcionar el conocimiento necesario, y si todo conocimiento comienza con la experiencia, cómo es posible el conocimiento *necesario*.

Desde la visión estándar contemporánea, mientras que para filósofos como Kripke (Kripke 1980), y aquellos que coinciden con él, la necesidad no es un elemento distintivo del *a priori*¹⁶⁵, para otros la necesidad sí es un elemento distintivo del *a priori*; por ejemplo, según Chisholm (Chisholm 1977, 46) “todo lo que es *a priori* es necesariamente verdadero”¹⁶⁶. Bob Hale define el conocimiento lógico como “*a priori* knowledge of a *conceptual* necessity.” (Hale, 2002, 283) Por su parte, BonJour (BonJour 1998, 107)¹⁶⁷, responde al problema de Kant apelando al *insight* racional:

“ (...) when I carefully and reflectively consider the proposition (or inference) in question, I am able simply to see or grasp or apprehend that the proposition is *necessary*, that it must be true in any possible world or situation (or alternatively that the conclusion of the inference must be true if the premises are true). Such a rational insight, (...) does not seem in general to depend on any particular sort of criterion or on any further discursive or ratiocinative process, but is instead direct and immediate (though in some cases, ..., there are possible discursive processes of reasoning, beginning from other insights of essentially the same kind, that could have yielded that claim as a conclusion).” (BonJour 1998, 106-107)

¹⁶³ BonJour (BonJour 2010). Otra postura similar reciente es la de Brent (Brent 2012), que defiende una concepción fuerte (thick) de conocimiento.

¹⁶⁴ Otro tipo de fundacionismo moderado es el que admite, por otra parte, que haya ciertas creencias “*prima facie*”. Véase (Audi 2003, 27)

¹⁶⁵ En *Naming and Necessity*, Kripke sostiene que hay verdades necesarias *a posteriori* y verdades contingentes *a priori*.

¹⁶⁶ Chisholm 1977: 43. Algunas propuestas dentro de la visión estándar restringen el conocimiento *a priori* a las verdades necesarias, además sostienen que una justificación *a priori* es infalible y racionalmente irrevocable. Sin embargo, BonJour 1998: Ch. 4.4, BonJour 2001, Plantinga 1993: 110 – 113, y Casullo 1988 entre otros han argumentado persuasivamente en contra.

¹⁶⁷ Explica su teoría en BonJour 1998: Cap.1 y 4, esp. pp. 8 – 11, 100 – 113. También: Plantinga “all of what we know *a priori* is necessarily true.” (Plantinga 1993. 106); y Bealer: “we can have *a priori* knowledge of *p* only if it ‘presents itself as necessary.’” (Bealer 1999, 30)

La captación de la necesidad de la proposición se produce a partir de una atenta reflexión, pero el *momento* de la captación o aprehensión es directo e inmediato. No la reflexión sino la captación, el *ver* la necesidad de la proposición, es el conocimiento directo e inmediato (y por eso básico) que BonJour denomina *insight*. Del *insight* racional resultan las razones *a priori*, según BonJour. Si analizamos la naturaleza de las razones *a priori* podemos distinguir dos elementos, uno *negativo* y otro *positivo* (BonJour 2005, 98). El elemento *negativo* tiene que ver con lo que *no* es una razón *a priori*. Una razón *no* es una experiencia. Una razón *a priori* es aquella fuerza racional que *no* deriva de la experiencia¹⁶⁸ *directa* (percepción) o *indirecta* (por ser una inferencia deductiva, inductiva, o de cualquier otra naturaleza, a partir de premisas derivadas de la experiencia). Es decir, la razón es independiente de la experiencia. No obstante, esto no significa que alguien que no haya tenido jamás experiencia alguna pueda poseer razones *a priori*. Tener una razón *a priori* requiere entender la afirmación para la cual es una razón, y la experiencia puede ser necesaria para entender esa afirmación. La idea de razón *a priori*, entendida en este sentido, no implica que no haya experiencias que puedan servir de base para una determinada proposición, o que tales experiencias no puedan anular (de manera más o menos concluyente) la razón *a priori* en cuestión. Tampoco significa que la razón *a priori* haga que la afirmación resulte ser cierta o infalible. Todas estas afirmaciones podrían ser verdaderas, dice BonJour, pero no se siguen del hecho de que se disponga de una razón *a priori*.

El elemento *positivo* es que una razón¹⁶⁹ *a priori* resulta de la percepción intelectual (*insight*¹⁷⁰: captación interna, aprehensión) directa o inmediata de la verdad –verdad necesaria- de una determinada afirmación. El *insight* racional indica no sólo *que* la afirmación es o puede ser verdad sino también *por qué* lo es y debe ser así (BonJour 2005, 99). No son meras convicciones brutas de la verdad, sino que deben revelar por qué determinada afirmación es verdadera. Para BonJour, esta explicación surge de la captación directa de cómo se relaciona la conclusión con las premisas y de cómo *la validez fluye a través de ellas* (BonJour 2005, 100).

Así es como deben entenderse los *insights* lógicos; deben construirse, además, *no-proposicionalmente*¹⁷¹. El intentar hacerlo proposicionalmente conlleva un círculo vicioso como L. Carroll (Carroll 1895) puso de relieve. Esto es, cuando aceptamos la verdad de la conclusión de un argumento deductivo, hemos de aceptar la verdad de las premisas y la validez del argumento. Eso supone aceptar una nueva premisa: la validez del argumento (“si la premisa A y la premisa B son verdaderas y C se sigue de A y B, entonces C debe ser verdadera” puede considerarse una nueva premisa). Pero ahora tenemos un argumento nuevo,

¹⁶⁸ BonJour entiende por experiencia: no sólo los casos paradigmáticos sino también el ser consciente de los propios pensamientos, sensaciones y otros estados mentales deberían contar como variedades de experiencia, y las razones que ese tipo de experiencias proporcionan deberían contar como empíricas. (La introspección es un tipo de experiencia). Además, las experiencias kinestéticas de la orientación corporal, de los cinco sentidos y la conciencia introspectiva de nuestros pensamientos y sensaciones que proceden empíricamente. “La experiencia introspectiva es una conciencia de localización temporal de hechos contingentes que dependen de relaciones causales entre esos actos específicos y el estado correlativo de conciencia” (BonJour 2005, 99 la traducción es mía) Ej. Cogito cartesiano.

¹⁶⁹ Hay una razón *a priori* *derivativa*: es la conclusión (*insight*) que derivó de una o más premisas. Y una razón *parcialmente a priori*: resulta del *a priori insight* al derivar una afirmación de otras establecidas sobre una base empírica.

¹⁷⁰ BonJour prefiere usar el término “*a priori insight*” al término “intuición”.

¹⁷¹ Este aspecto que considera el carácter no-proposicional de los *insight* lógicos y que había sido objeto de la crítica de Boghossian (Boghossian 2001b) no era del todo claro en BonJour (BonJour 1998), (como el mismo BonJour reconoce en (BonJour 2005, 105) y también en la réplica a Boghossian (BonJour 2001b)).

que consta de $n+1$ premisas. Si aceptamos la validez de este nuevo argumento, entonces tendremos un nuevo argumento, que constará de $n+2$ premisas y así *ad infinitum*¹⁷².

Una vez se aprecia la necesidad de aceptar esta concepción no-proposicional del *insight* para el caso de la inferencia deductiva, es fácil extender este tipo de *insight* a otros ámbitos. Para BonJour (BonJour 2005, 100) hay razones que son genuinamente *a priori* y que podemos encontrar analizando ejemplos de la matemática y la lógica, algunos de los cuales tienen carácter no-proposicional¹⁷³, como los siguientes:

- a) $2 + 3 = 5$
- b) todos los cubos tienen 12 aristas
- c) para toda proposición P y Q, si es verdadero que P o Q y es falsa que P, entonces es verdadero que Q

Si entendemos y pensamos con atención cualquiera de estas proposiciones, dice BonJour, podremos ver o captar inmediatamente que deben ser verdaderas, y verdaderas en todo mundo o situación posible. Precisamente, este tipo de *captar* o ver constituye una buena razón, una razón que se impone, para creer que las cosas son así. En este sentido, el *insight* no depende de la experiencia. Estos ejemplos evidencian la existencia de razones *a priori* y de la justificación y conocimiento *a priori*. Para rechazar esta evidencia, habría que dar una razón alternativa que los hiciera depender de la experiencia (BonJour 2005, 100-101).

Como vemos, los ejemplos *a* y *b* de BonJour, son ejemplos de lo que Kant denominaba juicios sintéticos *a priori*. Tanto *a* como *b* y *c* contienen conocimiento inferencial que BonJour justifica recurriendo a un elemento no-proposicional y no-inferencial como es el *insight*. Además de estos ejemplos, BonJour señala que hay otros más complicados que tienen que ver con afirmaciones morales, metafísicas o acerca del tiempo y el espacio. Otros argumentos de naturaleza dialéctica son: la relación entre la experiencia y ciertas creencias

¹⁷² La situación que presenta Carroll, en síntesis, es algo así:

“(A) Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí.

(B) Los dos lados de este triángulo son iguales a un tercero.

(Z) Los dos lados de este triángulo son iguales entre sí.”

Z, la conclusión, se sigue de las premisas, A y B. Sin embargo, alguien podría no aceptarlo.

La tortuga le pide a Aquiles que suponga que ella no aceptará el argumento por la siguiente razón: acepta la verdad de las premisas, A y B, pero no acepta la validez de la inferencia de A y B a Z, de modo que no acepta (C)

“(C) Si A y B son verdaderas, entonces Z también lo es”.

Aquiles se ve obligado a pedirle a la tortuga que *acepte* C, con lo cual el argumento queda ahora así:

“(A) Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí.

(B) Los dos lados de este triángulo son iguales a un tercero.

(C) Si A y B son verdaderas, entonces Z debe ser verdadera.

(Z) Los dos lados de este triángulo son iguales entre sí.”

El argumento es válido, pero la Tortuga no tiene por qué aceptarlo si no quiere, y se niega a aceptarlo. Aquiles le pide de nuevo a la tortuga que acepte (D)

“(D) Si A, B y C son verdaderas, entonces Z debe ser verdadera.”

El argumento tiene ahora esta forma:

“(A) Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí.

(B) Los dos lados de este triángulo son iguales a uno tercero.

(C) Si A y B son verdaderas, entonces Z debe ser verdadera.

(D) Si A, B y C son verdaderas, entonces Z debe ser verdadera.

(Z) Los dos lados de este triángulo son iguales entre sí.”

Pero la Tortuga se niega a aceptar E: “(E) Si A, B, C y D son verdaderas, entonces Z debe ser verdadera”.

¹⁷³ “(...), I suggest, the relevant logical insight must be construed as non-propositional in character, as a direct grasping of the way in which the conclusion is related to the premises and validly flows from them. And once the need for this non-propositional conception of *a priori* insight is appreciated in the context of deductive inference, it seems to me in fact plausible to extend it to many other cases as well; in particular, it seems plausible to regard the most fundamental insights pertaining to each of the examples listed in the following section as non-propositional in character.” (BonJour 2005, 100, subrayado mío). BonJour remite en nota a: BonJour 1998, 142-147.

que parecen intuitivamente justificadas por la experiencia. Cualquier explicación de la fuerza justificadora de la experiencia ha de hacer la siguiente distinción: hay creencias que se justifican *directamente* y hay creencias que se justifican *indirectamente*.

La cuestión compleja es la de trazar la línea que distingue entre las creencias que se justifican directamente a través de la experiencia y las que se justifican indirectamente. Según un enfoque fundacionista, las creencias justificadas *directamente* son aquellas justificadas por el contenido de la experiencia sin necesidad de razonamiento. Pero hay una larga lista de creencias empíricas no justificadas directamente a través de la experiencia, sino *indirectamente*: creencias acerca del pasado no observado; creencias acerca de situaciones no observadas en el presente; creencias acerca del futuro; creencias acerca de las leyes de la naturaleza y tipos similares de generalizaciones; o creencias acerca de objetos y procesos no observables, tales como los descritos por la ciencia teórica. La experiencia puede justificar tales creencias no directamente.

BonJour (BonJour 2005, 102) considera que la única manera de que la experiencia directa proporcione evidencia para ese tipo de creencias es que dispongamos de una buena razón *a priori* (anterior desde el punto de vista lógico) para una creencia condicional. Esto es, el antecedente de ese condicional tendría una conjunción de creencias para las cuales disponemos de evidencia directa, y en el consecuente estaría la creencia indirecta a justificar. Ahora bien, qué razón tenemos para creer en ese condicional. Según BonJour (BonJour 2005, 102-103), si todas las creencias para cuya justificación disponemos de evidencia directa están en el antecedente del condicional, y si el consecuente va más allá de lo directamente observado, entonces la experiencia no puede proporcionar evidencia directa para considerar verdadero el condicional (la evidencia indirecta involucraría a su vez otro condicional). Por tanto, la justificación para este tipo de condicional ha de ser total o parcialmente *a priori*. El rechazo tajante de la existencia de razones *a priori* nos lleva al escepticismo, escepticismo respecto de todas aquellas creencias empíricas indirectas. No obstante, un externista podría decir que tenemos conocimiento aunque no tengamos una justificación *a priori*. Pero, el admitir que no tenemos razones de ningún tipo para pensar que las creencias empíricas indirectas son verdaderas y, a la vez, insistir en que tenemos conocimiento, constituye un tipo de escepticismo, según BonJour.

Como vemos, BonJour considera que ha de haber conocimiento *a priori* para que sea posible el conocimiento empírico. Además, el siguiente argumento (para establecer que parte de nuestro conocimiento tiene que ser *a priori*) pone de relieve que, si no podemos justificar los principios fundamentales del razonamiento, entonces tampoco podemos usar reglas lógicas básicas en nuestras prácticas deductivas, como señala Boghossian (Boghossian 2000, 234), por lo que nos veríamos abocados al escepticismo.

El segundo argumento de BonJour sostiene que cualquier postura que niegue la existencia de razones *a priori* difícilmente podrá dar cuenta de modo satisfactorio de la capacidad de razonar. El punto fundamental es que una transición razonada o argumentada de un conjunto de premisas a una conclusión depende, de nuevo, de que haya una buena razón para pensar que una afirmación condicional es verdadera (el condicional que tiene a la conjunción de las premisas como antecedente y a la conclusión como consecuente). Que tal condicional sea verdadero (o probablemente verdadero) no es algo que se pueda establecer a partir de la experiencia sino a través de un proceso de razonamiento. Por consiguiente, si *nunca* tenemos razones *a priori* para pensar que si una afirmación es verdad, otras también deben ser verdad, entonces no hay nada que pueda ser considerado como razonamiento cogente. El rechazo de

las razones *a priori*, dice BonJour (BonJour 2005, 103), es lo mismo que un “suicidio intelectual”. Es decir, como señalábamos arriba, si no hay razones *a priori*, si no es posible justificar los principios fundamentales del razonamiento, entonces tampoco podemos usar reglas lógicas básicas en nuestras prácticas deductivas.

Así, BonJour admite las evidencias racionales y el conocimiento *a priori*. El conocimiento lógico es parte del conocimiento *a priori* (por los argumentos expuestos anteriormente) y, si se quiere evitar la circularidad, la única opción es apelar a los *insights* lógicos o a la intuición (que para BonJour no son equivalentes). El *insight* racional es fuente genuina de justificación, aunque pueda ser *falible*¹⁷⁴. Los *insights* lógicos se deben construir *no proposicionalmente*. El intentar hacerlo proposicionalmente conlleva un círculo vicioso. Los *insights* lógicos deben entenderse como una captación directa de cómo se relaciona la conclusión con las premisas y de cómo *la validez fluye a través de ellas* (BonJour 2005, 100). *Insight* es el acto intelectual de *captar* las conexiones necesarias (desde la perspectiva de primera persona¹⁷⁵) y se caracteriza por ser *directo*, inmediato, no-discursivo, no-proposicional.

III.3.2 La crítica de Boghossian al *insight*

Contra propuestas como la de BonJour, hay al menos dos objeciones. La primera es que el *insight* racional constituye una explicación poco económica y no necesaria. La segunda es que es una solución inaceptable desde un punto de vista naturalista (Devitt 2005). La primera objeción consiste en la solución propuesta por Boghossian (Boghossian 2000) al problema del conocimiento lógico, para salir al paso a las críticas de BonJour al empirismo moderado.

Paul Boghossian (Boghossian 2000, 2001a, 2001b, 2003a) ha argumentado en contra del *insight* racional, ya que nadie ha tenido éxito en decir qué es esta facultad realmente ni cómo consigue justificar el conocimiento¹⁷⁶. En “Inference and Insight” (Boghossian 2001b) Boghossian presenta la postura de BonJour y la confronta con la de Wittgenstein como dos posibles respuestas al problema de la justificación de las inferencias lógicas.

Hemos dicho en el capítulo I que las dos fuentes principales de conocimiento básico son la *intuición* y la *experiencia* y que se consideraban principales porque ambas son inmediatas y no-inferenciales lo cual permite evitar la circularidad en la justificación. Tanto la intuición como la experiencia tienen contenido representacional, no conceptual, por lo tanto, son no-proposicionales (aunque hay autores como McDowell (McDowell 1994) que defienden que la experiencia tiene contenido conceptual). Boghossian (Boghossian 2001b) argumenta que hay al menos dos motivos que nos llevan a pensar que la respuesta cognitiva/perceptiva de

¹⁷⁴ La falibilidad no es un problema, pues, para el conocimiento *a priori*. La mayoría de errores se pueden corregir a través de un cuidadoso y ordenado examen de los vínculos o conexiones y, aun cuando no fuera posible un modo de corregir sistemáticamente los errores, no sería motivo suficiente para abandonar el “*insight*” *a priori* “sin el cual todo razonamiento y crítica sería imposible” (BonJour 2005).

¹⁷⁵ En este sentido, BonJour defiende que las cuestiones epistemológicas más importantes no se resuelven en un nivel comunitario sino individual, ya que es el nivel en el que se pueden discernir las conexiones *a priori* que den razón de los enunciados con pretensiones de verdad que no involucran la experiencia directa.

¹⁷⁶ Para Boghossian, la idea de que poseamos una facultad quasi-perceptiva (“intuición racional”) con la que podemos tener una intuición directa de las propiedades necesarias del mundo, ha tenido mucha influencia, pero, a su parecer, no se ha sabido explicar todavía de un modo convincente lo que es esa intuición ni cómo logra tener acceso al conocimiento. (cfr. Boghossian 2000, 231).

BonJour sería la correcta. En primer lugar, nos parece casi instantáneo *ver* la validez del MPP como algo natural; que las inferencias con esa forma lógica preserven la verdad necesariamente, es algo que de modo espontáneo tomamos como un hecho (Boghossian 2001b, 634). En segundo lugar, si hay algo que nos parece que confiere justificación son, precisamente, la percepción y la inferencia. Por otra parte, si la justificación está basada en algún tipo de *fiabilismo*, ni para Boghossian, ni BonJour sería adecuada, ya que las justificaciones fiabilistas no consiguen explicar el vínculo entre la responsabilidad de un individuo y su práctica cognitiva, como hemos visto en las críticas al fiabilismo en el capítulo I (sección I.4.1). Si desechamos el fiabilismo y suponemos que nuestras prácticas inferenciales no están justificadas ni por la percepción ni por la inferencia, entonces qué las justifica (Boghossian 2001b, 634). Por una parte, si queremos evitar el escepticismo o el relativismo acerca de nuestras prácticas deductivas fundamentales, tenemos que encontrar algo en qué basarlas. Por otra, si la percepción y la inferencia agotan las opciones disponibles, y con respecto a la *inferencia*, la justificación de las reglas básicas de inferencia, a su vez, no puede ser algo inferencial, sólo nos queda la percepción (Boghossian 2001b, 635). Sin embargo, Boghossian también rechaza la *percepción* ya que no puede explicar el conocimiento de las verdades necesarias¹⁷⁷. Teniendo en cuenta que intuición y percepción son consideradas fuentes básicas de evidencia, parecería que la única alternativa que queda es el recurso a la *intuición*¹⁷⁸. Un problema mayor que se le presenta, pues, a los defensores de la intuición es el de explicar cómo un acto cognitivo es capaz de producir “immediate knowledge of the modal properties of properties.” (Boghossian 2001b, 635)

A Boghossian le parece extraño que podamos decir que tenemos un tipo natural de *insight* no-discursivo, ‘sin raciocinio’ (*non-ratiocinative*) que pueda revelar, inmediatamente y sin la ayuda de razonamiento, que todas las instancias del *MPP* son preservadoras de verdad (Boghossian 2001b, 635-636):

“What sort of relation obtains between a thinker and a property, when the thinker has ‘rational insight’ into its nature? Or, to pick a more immediately relevant example, what relation obtains between a thinker and the conditional, when the thinker has a rational insight into its nature, when he is simply able to *see* that when his MPP premises are true so must be its conclusion?” (Boghossian 2003a, 230)

Para BonJour, el *insight* racional es directo e inmediato. Si entendemos la intuición, por analogía con la percepción, ni la percepción ni la intuición entendida como quasi-percepción pueden justificar el conocimiento lógico básico puesto que dicha analogía lleva a pensar que la relación entre el sujeto y la función de verdad es *causal*, lo cual no es posible ya que la función de verdad es un objeto abstracto (Boghossian 2001b, 636). Así, según Boghossian, el

¹⁷⁷ “Since we are talking about the justification of fundamental *inference*, it seems clear that the justification we are seeking cannot consist in something that is itself inferential. (...) On the assumption that perception and inference exhaust the available options, we seem to be left with perception. But, clearly, ordinary empirical perception won’t fit the bill, since we are talking about knowledge of necessary truths. It appears, therefore, that if we are justified in our fundamental inferential practice that is because we are equipped with a perception-like faculty that is able to do precisely what ordinary perception cannot - viz., discern the necessary properties of properties.” (Boghossian 2001b, 635)

¹⁷⁸ Como vimos en los antecedentes históricos, Descartes sostiene que las dos fuentes primeras de todo conocimiento son la *intuición* y la *deducción*: “Así todos vemos por intuición que existimos, que pensamos, que un triángulo está formado por tres líneas, que un globo no tiene más que una superficie, y otras verdades semejantes (...) La intuición debe llevar consigo la certeza no sólo en las enunciaciones, sino en toda clase de razonamientos.” (*Reglas para la dirección del espíritu* (1701), *Reglas* III). Una deducción del tipo que presenta Descartes necesita de premisas universales, lo cual se convirtió en el talón de Aquiles del racionalismo y se prestó a la crítica de Hume no se puede intuir una conexión necesaria de la realidad (Cfr. Hume, D. *An Abstract of a Treatise*, 35-41 y *Treatise* 53-55 - Hume, D. 1740, *Resumen del Tratado de la Naturaleza Humana*, 1999. Y también *Treatise* (1739-1740), *Tratado de la naturaleza humana* (2002)).

problema se presenta al explicar cómo es el acceso cognitivo. No es posible establecer una analogía con la percepción puesto que estamos tratando con objetos abstractos y no podemos basarnos en relaciones *causales*. No obstante, Bonjour sale al paso de esta objeción, ya que basa la idea de una justificación epistémica a partir de la idea de razón *a priori* que no depende de la experiencia ni de mediación *causal*, sino sólo “on pure thought or reason”:

“(…) I propose to count a proposition P as being justified *a priori* (for a particular person, at a particular time) if and only if that person has a reason for thinking P to be true that does not depend on any positive appeal to experience or other causally mediated, quasi-perceptual contact with contingent features of the world, but only on pure thought or reason, even if the person’s ability to understand P in question derives, in whole or in part, from experience.” (Bonjour 1998, 11)

Boghossian objeta a Bonjour, en primer lugar, el que responda minimizando la analogía con la percepción; en segundo lugar, que proponga la concepción de contenido mental aristotélica:

“(…) according to which when we think about a given property—triangularity, for example—that very property itself is *instantiated* in our thought. Finally, Bonjour suggests assimilating rational insight to a form of introspective examination of that thought content.” (Boghossian 2003a, 231)

Como Boghossian indica, en el caso del *insight racional*, aunque Bonjour niega que la justificación requiere una relación causal, si ponemos el acento en el primer término (el *insight* entendido como aprehensión), entonces la respuesta será *causalmente* condicionada por los eventos que comprenden los objetos ‘instanciados’:

“If, (...), I am to be justified on the basis of rational insight in believing that nothing can be red and green all over at the same time, then the properties redness and greenness must be capable of influencing or affecting my state of mind: what I think must be at least potentially responsive to the actual character of these properties. But it simply does not follow that redness and greenness themselves must be concretely involved in a causal chain of events connected to my state of mind. The obvious alternative is that such influence involves instead the presence in such a causal chain of an event or events involving concrete objects that *instantiate* these properties, where the fact that it is just those specific properties that are instantiated and not others affects the overall result.” (Bonjour 1998, 159-160)

Por otra parte, si el acento se pone en vez de en el primer término (*insight*) en el segundo (racional, es decir, en la razón *a priori*), entonces el estado cognitivo que justifica, por ejemplo, la creencia *a priori* de que *p*, incluye la creencia de que *p*, con lo que caerá en el problema de la circularidad.

La crítica de Boghossian es que estas respuestas, más que aclarar, complican la explicación de la intuición. Además de estos problemas, la principal objeción que Boghossian pone a las teorías del *a priori* que se basan en la *intuición* es el hecho de que asuman que nuestras prácticas deductivas fundamentales están basadas en *conocimiento proposicional*. Sin embargo, aunque Boghossian le critica a Bonjour que está basando la justificación *a priori* en un estado cognitivo, “a species of propositional knowledge”, Bonjour aclara¹⁷⁹ que el *insight* se debe construir *no proposicionalmente* ya que el intentar hacerlo proposicionalmente conlleva un círculo vicioso. Como hemos señalado en el primer capítulo, el conocimiento *proposicional* es un conocimiento *indirecto*, no tiene que ver con objetos sino

¹⁷⁹ Cfr. Bonjour 2001. También (Bonjour 2005,100). El caso de Bonjour (Bonjour 1998) en el que se centra Boghossian, el “insight” racional es conocimiento no-proposicional (Boghossian 2001b, 673)

con *proposiciones*. Se puede considerar conocimiento *proposicional*, el conocimiento *inferencial* (o demostrativo), es decir, aquel que resulta de inferencias deductivas o inductivas desde otras proposiciones que sirven como evidencia o justificación, lo que no está tan claro, como ya hemos planteado, es si todo conocimiento *no-inferencial* (o básico) es conocimiento no-proposicional.

Así pues, la cuestión que se plantea aquí es que nuestras prácticas deductivas no pueden estar basadas en conocimiento proposicional por dos razones que en los próximos capítulos analizaremos en detalle. En primer lugar, constituye una explicación muy sofisticada, ya que se está exigiendo que hasta los niños tengan creencias sobre la necesidad o la consecuencia lógica. En segundo lugar, y sobre todo, por el problema de la regresión al infinito que Carroll (Carroll 1895) puso en evidencia (Boghossian 2001b, 638):

“What this Lewis Carroll-inspired argument shows, it seems to me, is that at some point it must be possible simply to *move* between thoughts in a way that generates justified belief, without this movement being grounded in the thinker’s justified belief about the rule used in the reasoning. The assumption on which the BonJour picture depends, that an application of MPP can only be justified if the thinker can see that his rule of inference is valid, is false.” (Boghossian 2001b, 639).

Se trata de buscar una explicación viable a cómo alguien puede tener derecho a inferir sin que esa persona conozca la regla que está involucrada en su razonamiento y de forma que esa justificación no conlleve incoherencia alguna. En ese sentido, tanto el internismo como la respuesta que ofrece el *insight* racional tienen el mismo problema, la circularidad, ya que presuponen la habilidad de inferir justificadamente de acuerdo al MPP que es la que tienen que explicar (Boghossian 2003a, 234). Para Boghossian, además, no es posible una epistemología de la lógica falible como la que propone BonJour en *The Structure of Empirical Knowledge* (BonJour 1985), ya que si un razonamiento juega un papel constitutivo para la posesión de los conceptos lógicos que lo integran, entonces no es posible mostrar que alguien se equivoque en estar justificado en su razonamiento lógico sólo porque no tenga una garantía a partir de una cierta reflexión (Boghossian 2001b, 640, nota 6).

Por otra parte, si se acepta una generalización del requisito internista, según el cual un conocimiento está justificado si, y sólo si, ha sido obtenido a través de un método epistémicamente responsable, no es necesario recurrir a un acto de *insight* racional, porque, como veremos, los argumentos regla-circulares que implican reglas con la función de constituir el significado, según Boghossian (Boghossian 2000, 2001a, 2001b, 2003a), son argumentos epistémicamente no-irresponsables o no-culpables (*blameless*). La propuesta de Boghossian depende, por tanto, de la idea de que la ausencia de irresponsabilidad epistémica constituya una condición suficiente para la responsabilidad epistémica, como analizaremos en el capítulo IV:

“The question that arises at this point is whether the theory of meaning and concepts can explain the full range of a priori knowledge that needs explaining.” (Boghossian 2001b, 640)

Veremos si una teoría mixta como la de Bealer, ofrece una teoría del conocimiento *a priori* basada en la intuición que resista las críticas anteriores y evite la circularidad.

III.3.3 Una teoría mixta de la justificación *a priori*: Bealer

Entre las diferentes teorías de la justificación *a priori* basadas en la intuición están aquellas que defienden que las intuiciones se producen por un proceso cognitivo *fiabile* (Bealer 1998, 2000 y Sosa 1998, 2007).

Según Sosa (Sosa 1998), nos tomamos a nosotros mismos como sabiendo proposiciones sobre la base de la intuición, a partir de las nociones de *claridad* y *distinción* cartesianas como guía a la verdad. Por su parte, Bealer (Bealer 2000) defiende que hay pareceres intelectuales (*intellectual seemings*) que son un cierto tipo de estado de conciencia que justifican las creencias *a priori* en las que se fundan. La intuición, así entendida, se define en analogía con la percepción, proponiendo un cierto estado quasi-perceptivo de parecer intelectual. Sin embargo, Sosa (Sosa 2013) no está del todo de acuerdo con este enfoque. Las teorías perceptivas no pueden explicar la intuición, dice Sosa, sobre todo porque cuando entendemos lo que debe ser un ‘parecer intelectual’, vemos que no proporciona una justificación fundacional para las creencias *a priori* y Sosa defiende que las intuiciones deben aportar justificación fundacional.

La propuesta de Sosa parte de la consideración de que uno de los problemas de la epistemología es el de explicar en qué consiste una buena justificación de nuestras creencias. Puesto que una creencia está basada en otras creencias, la justificación tiene que llegar de una creencia que esté en sí misma justificada, si no queremos que se generen las situaciones de circularidad y regresión al infinito que ya hemos visto. Uno de los problemas que debe resolver una teoría del *a priori*, pues, es el de ser adecuada para hacer frente a la regresión en la justificación de las creencias *a priori*. Según Sosa, lo único que justifica las creencias de que ‘el todo es mayor que la parte’ o ‘ $0 < 1$ ’, por ejemplo, es una cierta atracción justificada a esa creencia, que a su vez es justificada por el hecho del correcto ejercicio de una competencia, que es supuestamente inaccesible a la reflexión del sujeto. Ahora bien, si las intuiciones se entienden como *atracciones* a asentir, no pueden justificar fundacionalmente¹⁸⁰ de un modo dependientemente básico porque no están más allá de la valoración o evaluación epistémica. Por ejemplo, en el caso de parecerme intelectualmente que ‘ $2 + 2 = 4$ ’ no hay experiencia sensorial, sino la atracción a creer esa proposición cuando la considero, simplemente a partir de que la he entendido.

Sosa defiende una teoría de la intuición racional basada en la competencia epistémica. En “Intuitions and Foundations” (Sosa 2013), argumenta que la *competencia epistémica* puede ser usada en epistemología y, aunque no tengamos una teoría completa de su naturaleza, se puede aplicar a la intuición racional (y también a la introspección, la percepción y la memoria) (Sosa 2013, 199-200). El problema radica en saber qué hace a una creencia *racionalmente competente*. Ya que unas creencias están basadas en otras, habría que alcanzar la fuente racional en la que se basan. Como para Bealer, al explorar las posibilidades, la

¹⁸⁰ “That poses the problem of justified intuition: What distinguishes intuitions that are epistemically justified from those that are not? The answer may not be far to seek once we recall that even the presentational given can provide justification only through the subject’s relevant competence. Perhaps we need only invoke a competence that is not reason-based, one that sub-personally enables reliable discernment of the true from the false in the relevant class of beliefs.

What distinguishes rationally justified intuitions from intuitive though irrational biases and superstitions? In order to be justified, intuitions must manifest an epistemic competence, one seated in the individual or in his culture or subgroup. We are helped to appreciate the full scope of such intuitions by Moore’s defense of common sense, and Wittgenstein’s response.” (Sosa 2013, 188)

percepción y la introspección son las primeras candidatas¹⁸¹; pero también en el caso de una base perceptiva o introspectiva, se necesita invocar la competencia del sujeto. Esa competencia está basada en la razón¹⁸². La cuestión es si toda competencia fundacional debe de estar basada en la razón (Sosa 2013, 187). Sosa argumentará que tener una intuición racionalmente competente no depende de base racional alguna. La formulación correcta, según él, sería que un sujeto tiene una intuición racionalmente competente que p si (a) solo entendiendo p es atraído a asentir, independientemente de si hay razón alguna para dicha atracción aparte de haberla entendido, y (b) el mecanismo de atracción basado en el entendimiento que explica la atracción del sujeto a asentir p , independientemente de cualquier otra base racional, es una competencia epistémica (Sosa 2013, 199).

Contra explicaciones como las de Sosa, Williamson (Williamson 2007) argumenta que muchas personas pueden captar, por ejemplo, los conceptos que se encuentran en la formulación de los casos Gettier, sin por eso sentirse *inclinados* o atraídos a asentir los casos o proposiciones Gettier¹⁸³. Como vimos, según Williamson, la justificación y las normas epistémicas deben ser entendidas de una manera radicalmente externista. Williamson defiende que los experimentos mentales y los métodos filosóficos no se basan en la intuición racional o en la competencia conceptual, sino en nuestra imaginación empíricamente formada (Williamson 2007).

Por su parte, G. Bealer (Bealer 1998, 2000) defiende el conocimiento *a priori* a través del fiabilismo en el uso de las intuiciones como fuentes básicas de evidencia. Las intuiciones como evidencia se explican a través de un cierto ‘fiabilismo modal’, es decir, Bealer afirma que hay: “a strong modal tie between [intuition’s] deliverances and the truth” (Bealer 1998, 216). Para explicarlo, se centrará en la noción de una posesión determinada’ (en el sentido de entera, completa) del concepto. Según este análisis, poseer un concepto *determinadamente* es tener las intuiciones correspondientes que siguen la pista de la verdad, asumiendo de partida la ausencia de perturbaciones cognitivas. Para Bealer, lo que justifica es el seguir la pista de la verdad, de tal modo que si alguien posee un concepto *determinadamente*, las intuiciones correspondientes son evidencia, como veremos a continuación.

Bealer (como BonJour), sostiene que la intuición es la fuente de todo conocimiento *a priori* (Bealer 2002, 73). En las disciplinas consideradas *a priori* como la lógica y la matemática (sigo Bealer 2000), es habitual el uso de intuiciones como evidencia (o razones)

¹⁸¹ “Such perceptual and introspective beliefs are thus foundationally rational, by involving conceptual “moves” evaluable as rationally justified or not, moves based on *other* mental states. These other states are regress-stoppers, providers of *foundational* justification, by having only one foot in the space of reasons. They provide justification without in turn requiring it, or even sensibly allowing it.” (Sosa 2013, 187)

¹⁸² “Even for proper understanding of perceptual and introspective foundations, then, one needs to invoke the subject’s competence. Here again the competence is reason-based. When the number of dots is within his subitizing limits, the subject again bases perceptual and/or introspective beliefs on corresponding experience, but now the beliefs *are* rationally justified. The difference is that beliefs so formed are reliably true. The subject *is* able competently to discern whether there are exactly three visible dots on the seen surface right before him, or in his visual field. Must all foundational competence be thus reason-based?” (Sosa 2013, 187)

¹⁸³ “Many people grasp the concepts in question without feeling inclined to assent to the Gettier proposition. What they lack is a skill in applying those concepts which goes beyond mere possession. Those who respond correctly to the Gettier case, presented in imagination or perception, do so on the basis of skill in applying the concepts; possessing them is insufficient. None of this encourages the use of the Gettier “intuition” as an exemplar to pick out a special psychological or epistemological kind to which the term “intuition” could helpfully applied. Epistemologically, the most significant feature of the example may be that many of us *know* the truth of the Gettier proposition. But those trying to demarcate a distinctive category of intuition usually insist that there are false intuitions as well as true ones; they do not project truth from the Gettier example to other cases (for example, Sosa 2006).” (Williamson 2007, 216)

para la justificación, por ejemplo, en lógica elemental y teoría de conjuntos. También en filosofía, se hace uso de intuiciones (experimentos mentales) como en los ejemplos de Gettier, de Putnam (la tierra gemela), de Burge (la artritis), entre otros. Las intuiciones pretenden dar cuenta de situaciones posibles o de si estamos usando un concepto de modo adecuado. Bealer construye su definición de intuición a partir de la idea de “parecer”, el estado mental en el que una persona se encuentra cuando le parece que algo es el caso. Una intuición es, por tanto, una clase genuina de episodio consciente (*seeming*): Tener una intuición que A es *parecerle a uno* que A. Este tipo de “parecer” es *intelectual*, no sensorial o introspectivo (o imaginativo).

Bealer distingue la intuición de la imaginación. La intuición es un “dato de la razón” y no un “dato de la experiencia” (Bealer 2000, 3). Por ejemplo, al considerar una de las leyes de Morgan, en principio no nos parece ni verdadera ni falsa, sin embargo, “después de un momento de reflexión, sucede algo nuevo: de repente *parece* verdad” (Bealer 2000, 3). Del mismo modo, diferenciamos entre ‘intuición racional’ o ‘intuición *a priori*’ y la ‘intuición física’. La intuición física es la que tenemos cuando pensamos que, cuando una casa se socava, se cae. A diferencia de la intuición racional, la intuición física no se presenta como necesaria: no parece que una casa socavada *deba* caer; es *posible* que permanezca en pie. En el caso de la intuición racional, por ejemplo: “si P entonces no no P”, esta verdad se presenta como necesaria, parece que no podría ser de otro modo. Según Bealer, las intuiciones relevantes para las disciplinas *a priori* son estas últimas: las intuiciones *racionales* que se presentan como necesarias. No obstante, como Martínez Vidal¹⁸⁴ ha objetado, si consideramos el caso de un lógico intuicionista y otro clásico, en el caso del concepto asociado a la negación, mientras que para el primero resultará intuitivamente evidente que de $\neg\neg P$ no se sigue P, para el clásico resulta intuitivamente evidente que de $\neg\neg P$ se sigue P; de modo tal que el concepto de negación que se tenga será el que va a determinar la intuición derivada de la posesión del concepto; así pues, según la teoría de Bealer no lograríamos establecer entre ambos, cuál de los dos es el concepto correcto (tal vez porque no haya uno que sea el concepto correcto de negación en términos absolutos). Si la intuición depende en Bealer de la posesión determinada de un concepto, parece que defensores de la noción clásica de negación y defensores de la intuicionista no se entenderían, aunque cualquiera de ellos coincide con el otro acerca de lo que se sigue si el concepto en uso es el de la negación clásica o el de la intuicionista. Fenomenológicamente, tanto al lógico como al matemático, un enunciado se les presenta como siguiéndose necesariamente de las premisas en la lógica interna a determinado sistema lógico. En el caso de las reglas básicas, si consideramos que el significado de las expresiones lógicas está dado por las reglas básicas, entonces aceptar que el significado viene dado por la regla es previo a ver regla alguna (las básicas también) como válida; las reglas (o las condiciones de verdad o de prueba de las expresiones lógicas) tienen que asumirse como punto de partida. Una vez asumidas, todos podrían estar de acuerdo en qué se sigue de qué, según esta o aquella lógica, y en que los axiomas lógicos son verdaderos (cfr. Martínez Vidal “A vueltas con la intuición y el conocimiento matemático”). Si el problema es la validez de una regla lógica al margen de su aplicación, entonces la explicación de Bealer podría funcionar.

Otra distinción importante es entre la intuición y la creencia (Bealer 2000, 3-4). Según Bealer, una intuición no es lo mismo que una creencia. Una cosa es lo que me parece (*seeming*) y otra cosa lo que creo. Por ejemplo, puedo creer en teoremas matemáticos aunque no me *parezcan* ni verdaderos ni falsos. Puedo creer cosas que no intuyo (por ejemplo, que París es la capital de Francia). Y al contrario, puedo intuir cosas - *parecerme* algo- que no

¹⁸⁴ Martínez Vidal, C. “A vueltas con la intuición y el conocimiento matemático” (Pendiente de evaluación).

creo. Lo mismo con respecto a la intuición sensorial, puedo creer cosas que no parecen (*seem sensorily*) ser así sensorialmente- y viceversa. La intuición, así establecida por Bealer, es distinta de otras actitudes proposicionales (los juicios, adivinanzas, corazonadas), y del sentido común. Es una actitud proposicional *sui generis* (Bealer 2002, 74):

“My view is simply that, like sensory seeming, intellectual seeming (intuition) is just one more primitive propositional attitude.” (Bealer 2000, 4)

Ahora bien, las paradojas lógicas y otras antinomias han demostrado que ciertas intuiciones pueden ser inconsistentes. Precisamente, la existencia de las paradojas (como por ejemplo, la paradoja del mentiroso) nos lleva a pensar que las teorías *no falibilistas* de la intuición no son tan infalibles. La paradoja del mentiroso muestra que, o bien alguna de nuestras intuiciones de una teoría de verdad ingenua, o bien alguna o algunas de nuestras intuiciones acerca de la lógica clásica, dice Bealer, deberían ser erróneas o reportadas erróneamente. Sin embargo, esto pone en evidencia, más bien, que hay coherencia en nuestras intuiciones elementales concretas, entre otras cosas, y que el equilibrio de dicha coherencia es un hecho general acerca de la cognición humana (Bealer 2000, 4).

No obstante, como veremos en la sección III.4, desde el empirismo radical no se acepta la intuición como fuente de justificación del conocimiento, ni siquiera el lógico o matemático. Para mostrar que las intuiciones se pueden usar como evidencia, la vía directa es la de exponer una variedad de intuiciones concretas como elementos de prueba. Pero esto no convence a los escépticos. Bealer, para disolver el problema que según él surge al omitir las intuiciones como evidencia, propone sustituir el primer principio de los quineanos por el *principio de racionalismo moderado*, según el cual las experiencias e intuiciones fenoménicas de una persona constituyen las evidencias básicas de la persona (Bealer 2000, 7). Admitir las intuiciones como evidencia posibilita la justificación de los principios del racionalismo moderado, el holismo y el naturalismo (y de las teorías filosóficas) y evita, así, la auto-derrota epistémica. La conclusión de Bealer es que no podemos evitar *racionalmente* la tesis de que las intuiciones son evidencia no cancelable.

Ahora bien, hemos visto que una alternativa *racional* sería la de optar por una noción de justificación más débil, la *habilitación* (*entitlement*), por lo que sí podemos evitar racionalmente la tesis de que las intuiciones son evidencia. Esto abre la posibilidad de considerar que la mejor teoría del conocimiento lógico básico sigue siendo la que opta por defender una debilitación de la noción de justificación. Un tipo de garantía no-evidencial, como la de Wright, nos permite igualmente justificar, aunque de un modo deflacionario, los principios tanto del empirismo como del racionalismo, el holismo y el naturalismo. De modo que la garantía racional se puede considerar sólo un primer momento, por ejemplo, en la justificación del conocimiento lógico, es decir, una *habilitación* al uso de la regla básica de inferencia, que ulteriormente podría ratificarse con una justificación del conocimiento de la validez de dicha regla. Se trata de dilucidar cuál es la cuestión más básica, si la *práctica* o uso de una regla, o la *creencia* de que esa regla es válida. Más abajo retomaremos este asunto.

El problema para Bealer es que, al asociar las intuiciones a la evidencia, provoca que se genere el problema de toda justificación epistémica fuerte o evidencialista, como veremos ahora.

III.3.3.1 Fiabilismo modal y posesión del concepto

Bealer sostiene que el único modo de responder adecuadamente a la pregunta por qué las intuiciones son evidencias *es la basada en la verdad*: “some kind of truth-based (i. e., reliabilist) explanation.” (Bealer 2000, 7) En este caso, el *fiabilismo* no va a estar asociado al conocimiento o a la justificación, sino a la *evidencia*; pero no como una teoría *general* de la evidencia, ya que las fuentes *no básicas* de evidencias están sujetas a muchos contraejemplos:

“The natural response to these counterexamples is to demand just that *basic* sources of evidence be reliable: something is a basic source of evidence iff it has an appropriate kind of reliable tie to the truth.” (Bealer 2000, 8)

La fiabilidad, dice Bealer, no es ni una condición necesaria, ni suficiente para la calificación de algo como una fuente de evidencia. Una fuente *básica* de evidencia fiable es aquella que tiene un vínculo apropiado a la verdad. Y algo es una fuente *no básica* relativa a un sujeto dado únicamente si a través de la mejor teoría comprensiva basada en las fuentes básicas de evidencia del sujeto, tiene un vínculo fiable a la verdad (Bealer 2000, 8). Según la tesis tradicional, la *experiencia* y la *intuición* fenoménicas son fuentes *básicas* y las demás son fuentes *no básicas*. Para Bealer (Bealer 2000, 8), el fiabilismo debe limitarse a las primeras. La cuestión a resolver es cuál es el carácter del vínculo a la verdad y si se trata de un vínculo contingente (*nomológico* o causal), o necesario. En el caso de un fiabilismo contingente:

“On this account, something counts as a basic source of evidence iff there is a contingent nomological tie between its deliverances and the truth.” (Bealer 2000, 8)

Pero según Bealer, este tipo de fiabilismo -por el que algo cuenta como una fuente *básica* de evidencia exclusivamente si hay un vínculo contingente *nomológico* entre la evidencia y la verdad-, no soluciona varios contraejemplos. Por ejemplo, adivinar que el último Teorema de Fermat es cierto no significa tener evidencia de que es cierto. Ya que el vínculo contingente falla, dice Bealer, el vínculo a la verdad debe ser necesario (verdad necesaria). El tipo de fiabilismo que propone es el fiabilismo *modal*, es decir, la teoría según la cual hay un cierto tipo de enlace modal entre intuiciones y verdad:

“(...) something counts as a basic source of evidence iff there is an appropriate kind of strong modal tie between its deliverances and the truth.” (Bealer 2000, 9)

Para encontrar este enlace apropiado, más que buscar cualquier vínculo modal fuerte, se *invita* a encontrar los vínculos modales naturales más débiles (no *ad-hoc*) que admitan a las fuentes correctas, y que excluyan las malas. Precisamente, la intuición es una fuente básica de evidencia porque se considera, dice Bealer, una fuente de evidencia *básica* únicamente si tiene el tipo de vínculo modal apropiado entre la evidencia y la verdad. La intuición tiene ese tipo de vínculo modal, luego, la intuición es una fuente básica de evidencia (Bealer 2000, 9). Lo mismo para la experiencia fenoménica. Otras fuentes, en cambio, son *no básicas* porque carecen de *ese* tipo de vínculo modal. El infalibilismo no sirve porque exige un vínculo demasiado fuerte. Se necesita, pues, un vínculo modal con las siguientes características (Bealer 2000, 9-10):

- (1) que se dé en ciertas condiciones cognitivas apropiadas,
- (2) que sea de carácter holista¹⁸⁵, y

¹⁸⁵ Es decir, que el vínculo modal pertenezca a la teoría comprensiva más simple que explica toda, o en su mayor parte, la evidencia de la persona (cfr. Bealer 2000, 5).

(3) que se cumpla, no universalmente, pero sí en su mayor parte.

Según Bealer, este análisis *funciona* (porque nos muestra lo que es común a las fuentes básicas tradicionales y lo que falta en las demás) y es *posible*, ya que algunos sujetos pueden estar en condiciones cognitivas adecuadas y formular la teoría a partir de lo que confiere cada fuente básica -intuición y experiencia fenoménica-, pudiendo, además, proveer una evaluación correcta en su mayor parte, al menos. Si se considera que el empirismo tradicional no supo dar razón de la experiencia fenoménica como fuente básica de evidencia y los racionalistas tradicionales (y los empiristas moderados) tampoco supieron explicar por qué la intuición es una fuente básica de evidencia, era necesaria una teoría que proporcionase una explicación natural en virtud del vínculo modal entre estas fuentes y la verdad, como el fiabilismo modal consigue explicar. El problema es por qué se da ese vínculo a la verdad.

Bealer responde con la teoría de la *posesión del concepto* (Bealer 2000, 10). La explicación de por qué debe haber un vínculo entre intuiciones y verdad es que este vínculo es consecuencia de lo que, por definición, es *comprender* los conceptos involucrados en nuestras intuiciones. Se puede considerar que un sujeto *posee un concepto* en dos sentidos distintos: en sentido *nominal* y en *sentido pleno*. En primer lugar, una persona puede poseer un concepto de modo *débil*, dice Bealer (Bealer 2000, 10), si el sujeto tiene actitudes proposicionales naturales (creencias, deseos, etc.) hacia proposiciones que tienen como contenido constituyente ese concepto; ese es el sentido *nominal* de posesión de un concepto. Es un sentido compatible con lo que Burge (Burge 1979) llama *malinterpretación y comprensión incompleta* de un concepto. Por ejemplo, el caso de la artritis o el caso de contrato verbal. También se posee un concepto en el sentido *nominal* cuando se tienen actitudes proposicionales simplemente por atribuir prácticas de terceros intérpretes como se las atribuimos, por ejemplo, a los animales, los niños, y los miembros de culturas distintas (Bealer 2000, 11). Estas prácticas de atribución revelan características fundamentales del concepto de creencia que podrían ser constitutivas del mismo. Bealer propone una teoría compatible con una visión basada en la práctica, pero no la presupone necesariamente.

En segundo lugar, Bealer se refiere a poseer un concepto en sentido *pleno, completo, fuerte*: “Un sujeto posee un concepto en sentido *pleno* sii, (i) el sujeto posee el concepto nominalmente, al menos, y (ii) lo posee sin *malinterpretación* y sin *comprensión incompleta*; y tampoco en virtud únicamente de la satisfacción de nuestras prácticas de atribución ni de cualquier otro modo” (Bealer 2000, 11)¹⁸⁶. Es a lo que llamamos ordinariamente ‘comprensión de un concepto’. Bealer usa el término técnico “poseer un concepto determinadamente” = comprensión de un concepto (posesión de un concepto en el sentido pleno). Podemos decir que entendemos un concepto, que lo malinterpretamos o que comprendemos un concepto incompletamente; y lo mismo con respecto a una proposición. Intuitivamente es *posible* comprender los conceptos centrales de las disciplinas *a priori* (por ejemplo, conceptos como conjunción, negación, identidad, necesidad, verdad, etc.).

A través de dos ejemplos (‘multigón’ y ‘crómico’), Bealer (Bealer 2000, 12-13) aísla algunas características generales que tiene la posesión determinada (comprensión) y que falta en otros modos de posesión. Para poseer un concepto determinadamente no se exige que una persona deba *ya* tener recursos experienciales y/o conceptuales para decidir la posible extensión de un concepto. Argumenta que es *posible* poseer de modo determinado la mayoría de los conceptos centrales de las disciplinas *a priori* por agentes cognitivos. La conclusión de Bealer es que puede haber una barrera *nomológica* para que existan intuiciones pero, no hay

¹⁸⁶ La traducción es mía

una barrera *metafísicamente* necesaria, con lo cual, la posesión de un concepto puede ser explicada en términos de posibilidad metafísica de intuiciones (en adecuadas condiciones cognitivas):

“Determinate understanding can be explicated in terms of the associated metaphysical possibility of this sort of truth-tracking intuition: determinate understanding is that mode of understanding that constitutes the categorial base of this possibility” (Bealer 2002, 103)

Si cambia el modo de posesión de un concepto de un sujeto, cambia la *determinación*, entonces cambia la intuición accesible para el sujeto en cantidad (más comprensión) y en calidad (comprensión más correcta).

Por tanto, según Bealer, el empirismo tradicional y el racionalismo tradicional no logran dar razón con éxito de la *intuición y la experiencia fenoménica* como fuentes básicas de la evidencia; tampoco dan razón del vínculo entre estas fuentes básicas y la verdad. El fiabilismo modal¹⁸⁷ llena este vacío explicativo: estas dos fuentes tienen el tipo correcto de vínculo modal a la verdad. El análisis de posesión de un concepto da razón del vínculo entre las fuentes básicas y la verdad: determinar la posesión de nuestros conceptos, en el caso de la intuición y de la experiencia fenoménica, implica que debe haber tal vínculo. Así, si lo que le *parece* intelectualmente a un sujeto tiene el vínculo modal indicado a la verdad, entonces no puede estar equivocado con respecto a lo que le parece reflexivamente que es el contenido de su experiencia fenoménica. No obstante, se podría considerar que si cambia el modo de posesión de un concepto, no necesariamente por ello va a cambiar la intuición aumentando la comprensión, ya que el modo de posesión podría cambiar, aunque sin implicar necesariamente que haya más comprensión o que la comprensión sea más correcta. Por ejemplo, una persona que ha hecho un curso *introductorio* de lógica puede pasar de poseer nominalmente el concepto de ‘corrección’ a llegar a poseerlo determinadamente y saber aplicarlo a inferencias correctas; aunque a la vez, puede no haber llegado a saber que la corrección se considera una propiedad metalógica.

En la teoría de Bealer, el análisis de la posesión del concepto es el punto fundamental de una teoría unificada de un conocimiento *a priori* (que, a su vez, es un producto, directa o indirectamente, de las intuiciones *a priori*). Esta teoría del *a priori* pretende, pues, ayudarnos a comprender cómo la intuición puede explicar la justificación inferencial, y a la vez de cómo da cuenta del fiabilismo, es decir, de cómo sabemos que un cierto ‘parecer’ es o no fiable a partir de la teoría de la posesión del concepto. Veamos ahora algunas objeciones puestas a este tipo de posturas.

III.3.4 Problemas para las teorías basadas en la intuición

Boghossian en estos últimos años (Boghossian 2009)¹⁸⁸ ha expresado su acercamiento al enfoque basado en la intuición, pero señala también los problemas que se le plantean a estas teorías, fundamentalmente, a partir de la crítica de Quine (Quine 1951) a la analiticidad, la crítica de Williamson (Williamson 2007) y los argumentos anti-individualistas de Putnam

¹⁸⁷ La propiedad de corrección constituye la base que da razón de la *fiabilidad* de la intuición *a priori* y del conocimiento *a priori* mismo y, la propiedad de completud la base de una explicación del *alcance* de la intuición *a priori* (Bealer 2000, 21)

¹⁸⁸ También ha expresado una cierta simpatía hacia ciertas teorías basadas en la intuición en su ponencia presentada en *Basic Knowledge Conference*, Aberdeen 16-17/06/2012.

(Putnam 1975) y Burge (Burge 1979) a las teorías individualistas del significado. Boghossian piensa que tenemos que ser capaces de explicar cómo la mera comprensión de una proposición puede conferir una capacidad de tener intuiciones fiables, ya que es algo que no se puede dar simplemente por sentado, o explicarlo tomando las mismas intuiciones que constituyen la comprensión de la que se dicen que son una manifestación (cfr. Boghossian 2009, 61).

De un modo semejante, Wright sostiene que el problema que plantea la intuición es que a la hora de explicar lo que tradicionalmente se conoce como conocimiento intuitivo de los primeros principios, no hay definiciones satisfactorias que hagan ver cómo actúa la intuición (Wright 2004b, 156). Generalmente, se establece una analogía con la visión y se supone que, así como la vista responde fiablemente al sujeto que percibe con normalidad objetos en el ambiente que le rodea, la intuición responde fiablemente a la validez de la lógica básica; sin embargo, mientras que en el caso de la percepción se puede dar una explicación científica de dicho conocimiento, de la intuición no (Wright 2004b, 156).

Williamson (Williamson 2007) objeta a teorías como la de Bealer¹⁸⁹, que defienden las intuiciones racionales como pareceres intelectuales, que tales tipos de ‘pareceres’ carecen de la rica fenomenología de la que, en cambio, sí gozan los pareceres perceptivos:

“In its perceptually appearing that something is so, normally in the same event much else perceptually appears too: that various things have various specific shapes and sizes, colors, sounds, tastes, textures, smells . . . Even very primitive sensations have a specific quality of their own. By contrast, in the moment of its intellectually appearing that something is so, often nothing much else intellectually appears. Although mathematical intuition can have a rich phenomenology, even a quasi-perceptual one, for instance in geometry, the intellectual appearance of the Gettier proposition is not like that. Any accompanying imagery is irrelevant. For myself, I am aware of no intellectual seeming beyond my conscious inclination to believe the Gettier proposition. (Williamson 2007, 216-217)

En el caso de la intuición lógica, sostiene Wright, es necesario explicar en qué consiste una facultad quasi-perceptiva de la intuición lógica y cómo esta facultad justifica las creencias lógicas básicas. Aquí Wright analiza un aspecto importante:

“(...) every a priori belief whose falsity would defeat the claim that a particular inference which we accept is validly drawn – can be plausibly (nor, one would suppose, coherently) conceived as admitting only of inferential justification.” (Wright 2001a, 45)

Wright distingue entre justificar las reglas involucradas y verificar que dichas reglas han sido correctamente aplicadas en una instancia dada. Cuando se trata de esto último, un tipo de juicio que se efectúa de modo plenamente consciente de las reglas de inferencia implicadas es un juicio acerca de la forma lógica. Pero este tipo de juicios, dice Wright, no son inferenciales sino directamente comprensivos (*recognitional*). Así, la intuición no se puede entender como algo perceptivo literalmente, ya que en los *juicios* que están contenidos y justificados en los casos en los que la inferencia se realiza en el pensamiento puro, sin ningún tipo de representación física escrita o hablada, en esos juicios, sostiene Wright, no hay objeto de

¹⁸⁹ “On the simplest view, thinking a thought with any attitude towards it suffices for grasping it. Friends of principles like UAt should beware of straying too far from that simple view, by claiming that “full grasp” of a thought requires much more than the ability to think it (Peacocke 1992: 29–33, Bealer 1998: 221–2). For such a defence of UAt risks trivializing it, by in effect, writing the consequent into the antecedent by hand. At any rate, grasp of a thought should be a matter of normal conceptual competence, just as understanding of a sentence is a matter of normal linguistic competence.” (Williamson 2007, 74)

percepción literal. Los juicios básicos de la forma lógica son *a priori*, pueden ser justificados por pura reflexión:

“But basic judgements of logical form are *a priori* on any good definition of that notion that I can anticipate – they can be justified by pure reflection if any judgements can be.” (Wright 2001a, 45)

Wright caracteriza, así, un tipo de creencias que son justificadas no-inferencialmente, son básicas y *a priori*, y están implicadas necesariamente en toda inferencia que sea plenamente consciente. Los juicios básicos de la forma lógica los representamos esquemáticamente a partir de oraciones del lenguaje. El problema de querer aplicar esta justificación no-inferencial a las reglas básicas de inferencia es que las creencias acerca de la forma lógica son *particulares*, se refieren a una proposición determinada, mientras que la creencia de que el MPP es correcto, es la creencia de que *toda instancia posible* de MPP con premisas verdaderas tiene conclusión verdadera:

“This generality makes it additionally implausible to think of such rules as having a (quasi-perceptual justification. One might (quasi-) perceive that a particular object of attention is thus-and-so – but how can one (quasi-) perceive that all objects of a certain kind are thus and so? Doesn't the generality of the content of the alleged (quasi-) perception just give any serious analogy with perception away?” (Wright 2001a, 46)

Wright indica (Wright 2001a, 81-82, nota 5) que el conocimiento de la validez de una regla de inferencia conlleva dos cosas, i) la identificación de la instancia y ii) la fundamentación de que esa instancia es válida. A nuestro parecer, la objeción de Wright es la mayor dificultad a la que se enfrentan las teorías de la intuición y cualquier justificación no-inferencial para el caso de la lógica, porque se enfrenta al problema de cómo pasar de una regla particular a la generalidad para todas las instancias de la regla¹⁹⁰.

Desde la noción de intuición de Bealer, no se puede salvar tampoco este problema porque se basa en una teoría de la justificación epistémica en sentido fuerte, donde las intuiciones son evidencias. Si se pone el acento en los pareceres intelectuales, a partir de la analogía con los pareceres perceptivos, tendríamos conocimiento quasi-‘empírico’ cuya certeza racional provendría de su vínculo modal a la verdad, pero si el contenido de la intuición es no-proposicional, no se entiende muy bien cómo sería posible. El problema, desde nuestro punto de vista, es sostener que las intuiciones son evidencia, porque se convierten en el *hecho* que debe ser a su vez explicado; si la intuición tiene contenido proposicional (en el caso de Bealer por su teoría de la posesión del concepto), se genera circularidad en la justificación, ya que necesitamos una intuición de la intuición que justifique la intuición-evidencia. Como toda justificación en sentido fuerte, se ve abocada a la regresión al infinito o a la circularidad.

Podríamos intentar salvar el enfoque de la intuición ajustando la teoría de Bealer; en primer lugar, asumiendo las intuiciones no como evidencias sino como garantías no-evidenciales que siguen la pista de la verdad. En segundo lugar, habría que sostener que, al contrario que para Bealer, es la comprensión del concepto la que deriva de la intuición. Según Bealer, una intuición *a priori* deriva de la comprensión determinada del concepto, y esta es fiable porque sigue la pista de la verdad, hay un vínculo modal entre la intuición y la verdad. Bealer indica que es un ‘parecer’ verdadero:

¹⁹⁰ Aunque por ese motivo la vía rápida de solución ha sido clásicamente la intuición: “(...) es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener percepción sensible de estos particulares, y ésta es la intuición.” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Z, 1143b). No obstante, no llega a explicar de un modo viable cómo es ese paso de lo particular a lo universal.

“For example, when you first consider one of de Morgan’s laws, often it neither seems to be true nor seems to be false; after a moment’s reflection, however, something new happens: suddenly it just *seems* true.” (Bealer 2000, 3)

Para BonJour, no la reflexión sino la captación, el *ver (insight)* la necesidad de la proposición, es el conocimiento directo e inmediato (y por eso básico). Según esta caracterización de la intuición (BonJour 1998, 106-107), al considerar, por ejemplo, una inferencia, *captamos* que la conclusión debe ser verdadera si las premisas son verdaderas. Aquí habría que distinguir entre captar que una cosa ‘se sigue’ inferencialmente de otra, y captar un pensamiento. Para Frege, captar un pensamiento no es intuir, es pensar. Según Frege (Frege 1918-19, §77) captamos pensamientos y los podemos reconocer como verdaderos:

“If, for example, I grasp the thought we express by the theorem of Pythagoras, the consequence may be that I / recognize it to be true, and further that I apply it in making a decision, which brings about the acceleration of masses.” (Frege 1918-19, §77)

Teniendo en cuenta estos elementos y a la luz del párrafo final de *Der Gedanke* de Frege, se podría intentar matizar una definición de intuición, donde intuir es ‘percibir’ intelectualmente. Intuir, así como imaginar, por ejemplo, son capacidades que se ejercitan con la facultad de la inteligencia, son actos de intelección; así como uno imagina una determinada situación, también ‘ve’ o ‘se da cuenta’ o ‘percibe’ o ‘intuye’ cómo una cosa se sigue de otra. Aunque intuición no equivale a imaginación. La intuición es un ‘dato de la razón’, como sostiene Bealer. Retomando su ejemplo, puedo estar delante de una ley lógica como la ley de De Morgan sin ‘parecerme’ ni verdadera ni falsa; hasta que en un momento ‘me doy cuenta’, ‘veo’, percibo intelectualmente cómo están relacionados sus elementos entre sí. De este modo, se hace presente un pensamiento bajo un aspecto inteligible que es posible distinguir de una imaginación. Esa percepción intelectual, en un segundo momento, permite llegar a *captar* el pensamiento que expresa la ley de De Morgan (que no tiene por qué ser inmediato, puede llevar más o menos tiempo). Así, el momento intuitivo de *captar*, por ejemplo, cómo en la regla del MPP la conclusión se sigue de las premisas, se podría entender como una garantía no-evidencial que sigue la pista de la verdad que *habilitaría* al uso de la regla. El momento posterior comprensivo de esa regla (captar el pensamiento de la validez del MPP) *justificaría* el conocimiento de que esa instancia es válida. Se trata de dilucidar cuál es la cuestión más básica, si la *práctica* o uso de una regla, captar cómo una cosa se sigue de otra, o captar el pensamiento de la validez de la regla. En Boghossian (Boghossian 2001b) se encuentran también estos dos momentos, como veremos, pero caracterizados de modo distinto: en primer lugar, una *disposición* a razonar de acuerdo a la regla de inferencia MPP que *habilita a priori* a realizar dicha inferencia. En segundo lugar, la *creencia* de que el MPP es válido, que *justificaría* el conocimiento lógico. Boghossian señala que la cuestión de la práctica es más básica que la cuestión acerca de la creencia¹⁹¹. Esa práctica resultará ser un razonamiento ciego.

A nuestro parecer, la comprensión que deriva de la intuición como captación es conocimiento. Al captar el pensamiento de la validez del MPP, venimos a *saber* una proposición verdadera (no hay conocimiento falso). Cuando una proposición verdadera se hace manifiesta produce pensamiento (cierto estado de *con-ciencia*, en el sentido clásico, saber-con) que es comunicable. Ahora bien, los pensamientos no actuarían si no es por la acción del sujeto que piensa (“their action is brought about by a performance of the thinker

¹⁹¹ “I take the question concerning the practice to be more fundamental than the corresponding question about the belief” (Boghossian 2001b, 633)

(....)” (Frege *ibídem*). Un aspecto que pone de relieve Frege, y que merece la pena subrayar, es que hay un mundo exterior común en el que se producen cambios debidos a las acciones de los seres humanos; esos cambios, al ser percibidos por alguien “give him a chance to grasp a thought and take it to be true.” (Frege *ibídem*). Frege aquí está considerando al ser humano como persona que comparte con otras personas un mundo externo común. El ser humano está constituido por múltiples dimensiones relacionales, no sólo tiene un mundo ‘interno’ sino un medio ambiente:

“If man could not think and could not take as the object of his thinking something of which he was not the owner, he would have an inner world but no environment.” (Frege 1918-19, §73)

Es decir, Frege indica que al ser capaces de captar pensamientos, podemos realizar acciones que repercuten en el ambiente, lo cual posibilita que otros capten pensamientos. Se podría ver una cierta interdependencia entre el ser capaces de captar pensamientos y, de algún modo, producirlos a raíz de nuestras acciones. Es el mundo externo común el que hace posible un pensar común, los pensamientos son comunicables, públicos y universales (en cuanto son comunicables).

No obstante, una teoría de la justificación *a priori* del conocimiento lógico básico basada en la intuición sigue siendo una opción enmarañada que, paradójicamente, requiere una explicación poco intuitiva. Un enfoque de la justificación como el de Wright es mucho más asequible pese a que no ofrezca evidencias. También un enfoque disposicionalista, como veremos en el capítulo V, ofrece una posible explicación, que aunque no deja de tener inconvenientes, puede ofrecer mayores ventajas que recurrir a la intuición. Finalmente, como hemos visto, uno de los problemas que plantean estas teorías es dar una definición satisfactoria que haga ver cómo actúa la intuición y que explique el conocimiento intuitivo de las reglas lógicas básicas. Además, enfoques mixtos como el de Bealer, no logran evitar la circularidad, problema que se le presenta también a las teorías que defienden el carácter *a posteriori* de la lógica, como a continuación veremos.

III.4 TEORÍAS QUE DEFIENDEN EL CARÁCTER *A POSTERIORI* DE LA LÓGICA

Recientemente, ha habido diversas propuestas en epistemología de la lógica que siguen a Quine en su defensa de la visión empírica de la lógica (Quine 1953, 1966, 1970). En esta corriente actual, se sostiene que no hay ningún *a priori* y se respalda una justificación del conocimiento lógico y matemático a partir del naturalismo, como Harman (Harman 2003), Kitcher (Kitcher 1980) y Devitt (Devitt 2005; 2011) entre otros.

Quine (Quine 1936, 1960) realizó una crítica a la tradición que defiende que las verdades lógicas son analíticas, es decir, “verdaderas en virtud del significado”, para sostener, en cambio, que los enunciados lógicos son enunciados que pueden ser revisados empíricamente. Del mismo modo que el conocimiento de las leyes de la ciencia empírica, cualquier regla, sea lógica o no, puede ser revisada, en principio, cuando el sistema de creencias entra en conflicto con la experiencia. La propuesta de Quine, holista y escéptica respecto de las nociones de analiticidad y necesidad, es una alternativa al conocimiento intuitivo de las reglas básicas de inferencia y al conocimiento inferencial (*a priori*). Desde este tipo de enfoque, el

conocimiento de las leyes lógicas básicas viene a ser parte de nuestro conocimiento *empírico* (Wright 2004b, 157).

Entre las teorías que defienden el carácter *a posteriori* de la lógica está también el naturalismo. La tesis del naturalismo es que hay sólo una manera de conocer: *todo* el conocimiento es empírico, ‘justificado por la experiencia’. Bonjour (Bonjour 1998) llama a este naturalismo *epistemológico*: ‘empirismo radical’.

Devitt (sigo Devitt 2005), desde un naturalismo crítico del *a priori*, ofrece una caracterización de la *justificación* de las creencias, no de su *fuerza*, asumiendo que la experiencia no es la fuente de muchos estados mentales, ya que son innatos y que, si algunos de éstos son creencias justificadas, en ese caso, lo están por las experiencias de nuestros antepasados; nosotros hemos heredado esa justificación vía selección natural.

Las objeciones que se ponen a este enfoque para aceptar la tesis de que algún conocimiento es *a priori* es que el naturalismo parece ser refutado a partir de “ejemplos problemáticos” de la matemática o la lógica: ¿cómo se justifica la creencia de que $5+7=12$ a partir de la experiencia? Parece que este conocimiento *debe* justificarse *a priori*, ya que el rechazo de la justificación *a priori* lleva al escepticismo. La lógica debe ser *a priori* porque necesitamos la lógica para conseguir la evidencia a favor o contra algo.

No obstante, dice Devitt, la objeción no exige que T, la teoría epistemológica, sea conocida *a priori*. Además, nuestras prácticas lógicas están abiertas a revisión racional a la luz de experiencia. Estas prácticas no son arbitrarias. Por otra parte, Devitt distingue entre argumento regla-circular y premisa-circular¹⁹². No hay una buena razón para pensar que los argumentos regla-circulares sean reprobables. Con respecto a la *circularidad* y los cargos de *auto-derrota* el naturalismo y la aprioricidad están en paridad, dice Devitt. El punto principal de la alternativa naturalista no es mostrar que no hay conocimiento *a priori* sino socavar la motivación para pensar que debe haberlo. Además, la idea del *a priori* es demasiado oscura para que ofrezca una buena explicación de nuestro conocimiento. Por lo que, si esto es así, la mejor explicación de todo conocimiento es la *empírica*. Devitt (Devitt 2005) propone una visión más modesta de competencia según la cual no se necesita ningún conocimiento semántico proposicional; desde su enfoque epistemológico, conocer es conocer-cómo no conocer-qué.

Así, desde teorías que defienden el carácter *a posteriori* de la lógica, se establece que cierta circularidad es asumible dado que tendríamos evidencia independiente, esto es, la proporcionada por la experiencia o cierto conocimiento práctico. Sin embargo, la circularidad en la que cae la justificación empírica (debido a que la adquisición de conocimiento inferencial requiere el conocimiento de la validez de los principios de inferencia que se estén usando) es tan rechazable como la que se presenta en el caso de las teorías *a priori* acerca del conocimiento lógico básico, como veremos a continuación.

III.4.1 Objeciones a la justificación empírica del conocimiento lógico básico

Cuando tratamos de justificar *inferencialmente* la creencia de que el MPP es válido, el problema es que acabamos en un argumento circular y las justificaciones circulares de las

¹⁹² Como adelantamos en la nota 122 en el apartado II.3.2.

reglas de inferencia no se aceptan como justificaciones genuinas. La circularidad se origina al justificar inferencialmente los principios lógicos básicos que hemos adquirido, utilizando, a su vez, conocimiento inferencial; se supone que uno sabe previamente que dichos principios o reglas de inferencia son válidos.

Se han presentado numerosas objeciones a la teoría de Quine, una de ellas es la de Bealer (Bealer 2000). Para rebatir el empirismo, Bealer (Bealer 2000, 5-7) introduce el *argumento de los términos epistémicos* según el cual la omisión de las intuiciones en el conjunto de la evidencia conduce a una auto-derrota epistémica (Bealer 2000, 4). Entre las intuiciones de las que prescinde el empirismo radical están las relativas al conocimiento lógico básico.

Según Bealer, los *quineanos* siguen los tres principios siguientes: en primer lugar, el principio del *empirismo* según el cual una experiencia y/o las observaciones fenoménicas de una persona comprenden la evidencia de la persona. En segundo lugar, el principio del *holismo* que sostiene que una teoría se justifica para una persona si, y sólo si, es o pertenece a la teoría comprensiva más simple que explica toda, o en su mayor parte, la evidencia de la persona. Por último, el principio del *naturalismo* por el que las ciencias naturales (además de la lógica y las matemáticas necesarias para ellas) constituyen la teoría comprensiva más simple que explica todas, o en su mayor parte, las experiencias y/u observaciones fenoménicas de una persona (cfr. Bealer 2000, 5).

A partir de estos tres principios, de los que se sigue la *formulación regimentada* más simple (formulación según la cual una teoría está justificada para una persona si, y sólo si, es o pertenece a las ciencias naturales -además de la lógica y las matemáticas necesarias para ellas-), los *quineanos* argumentan que la lógica elemental extensional es la única lógica necesaria para la formulación de las ciencias naturales. Dicha formulación no cuenta con las proposiciones modales y, por lo tanto, dichas proposiciones no se pueden justificar ya que el enunciado, que expresa la proposición de que existen verdades modales, no pertenece a la formulación regimentada más simple de las ciencias naturales. Por lo cual, es injustificado afirmar la existencia de verdades modales. De este modo, sostiene Bealer, el empirismo *quineano* se une al naturalismo para atacar la modalidad y el conocimiento modal. Los *quineanos* atacan la analiticidad, y otras nociones, del mismo modo que han atacado las proposiciones modales porque no pertenecen a la formulación reglamentada más simple de las ciencias naturales. A partir de dicha formulación, en cambio, dice Bealer, sí dan razón de la experiencia o/y observación fenoménica. Las ciencias naturales no necesitan incluir las definiciones ni la lógica y/o semántica intencional necesaria para establecerlas. Precisamente, a partir de los tres principios anteriores, cualquier teoría que incluyese definiciones y lógica estaría injustificada. Para el empirista radical, lo que se regula (*regimentation*) no necesita ajustarse a nuestras intuiciones, ya que éstas no tienen fuerza probatoria alguna.

Desde esos presupuestos, Bealer (Bealer 2000, 6) argumenta que el empirismo radical epistémicamente se auto-derrota ya que, si preguntamos cuál es el estatus de justificación de sus tres principios por ellos mismos, tales principios contienen términos como 'teoría', 'explicar' y 'evidencia' que no pertenecen al vocabulario de la formulación de las ciencias naturales, ni pueden ser *definidos* dentro de esta formulación, porque no tienen el aparato lógico ni semántico para establecer relaciones de definición o sinonimia, entre otras. Además, el empirismo radical no pertenece a esta formulación de las ciencias naturales y, los tres principios no están justificados de acuerdo con esos mismos principios. Por lo tanto, esta versión del empirismo conduce a una auto-derrota epistémica.

BonJour (BonJour 1998; 2001 y 2005) critica también el empirismo *radical* por su rechazo a las razones *a priori*, a partir de dos cuestiones: cuáles son los argumentos a favor y en contra de la existencia de las razones *a priori*, y qué soluciones ofrece el empirismo *radical* al escepticismo. En su intento por responder, el empirismo radical no puede ofertar una epistemología no escéptica. Para argumentarlo, BonJour se refiere a la tesis Quine-Duhem, según la cual, el mundo no puede ser experimentado de modo aislado, “toda la ciencia” se puede confrontar significativamente con la experiencia; toda afirmación en el conjunto de la “red de creencias” podría rechazarse si no se conforma con la experiencia, de modo que no hay lugar para las razones *a priori*. Según BonJour, Quine asume que *sólo* hay razones relevantes en la “red de creencias”, aquellas que tienen que ver con la adecuación de la experiencia, pero esto es dar por sentado la existencia de razones independientes *a priori* a favor o en contra de tales afirmaciones. Además, si consideramos la proposición condicional según la cual si una afirmación satisface todas las condiciones, entonces es verdad, dice BonJour, habría que responder qué razón hay para pensar que esa proposición condicional es verdad. No está directamente justificada por la experiencia, y apelar a la inclusión de un sistema de creencias lo volvería circular¹⁹³. O hay una razón *a priori* para pensar que esta proposición condicional es verdad o no hay ninguna razón. Quine no logra dar una buena justificación¹⁹⁴. Así pues, para BonJour (BonJour 2005, 105), se necesita la idea de una razón *a priori* para justificar los principios fundamentales del razonamiento, como ya señalamos arriba. Puesto que si no podemos justificar dichos principios, tampoco podremos comprender la idea de una justificación empírica holista ni usar las reglas lógicas básicas en nuestras prácticas deductivas. El conocimiento empírico debe resolver, en cualquier caso, el siguiente problema planteado brevemente por Wright:

“(…) any plausible account of the methodology of empirical theory, a fortiori of ‘deeply entrenched’ empirical theory, must represent it as riddled with logical inference. Crudely, theoretical hypotheses get to be confirmed – get to be ‘deeply entrenched’ – by testing their *consequences*: it takes inference to acquire any but the most immediate empirical knowledge.” (Wright 2004b, 157)

No se puede explicar una metodología del conocimiento empírico desvinculada de la inferencia lógica. Pero, la adquisición de conocimiento a través de inferencias exige el conocimiento de la validez de los principios de inferencia que se estén usando. Así, cualquier justificación empírica que se presente como garantía de las creencias de los principios básicos de la lógica implica, inevitablemente, usa esos mismos principios (Boghossian 2000, 233). De este modo, tanto para Wright como para BonJour (BonJour 1998; 2005), Bealer (Bealer 2000), como Boghossian (Boghossian 2000), la epistemología de la lógica de Quine y en general, una *justificación empírica* de la lógica no se libra del problema de la circularidad.

Boghossian (Boghossian 2000) sostiene, precisamente, que el problema que plantea la justificación de las creencias lógicas básicas no es tanto si son *a priori* o *a posteriori*: el problema es la circularidad misma, como veremos en detalle en el capítulo IV. Así pues, argumenta Boghossian, si no se permite inferir, en el caso de la justificación *a priori*, conforme a un principio lógico determinado -a la vez que elaboramos una justificación inferencial para ese mismo principio- tampoco se va a permitir en el caso de una justificación empírica. El rechazo de las justificaciones circulares de nuestras creencias lógicas no puede

¹⁹³ Se cometería una *Petitio Principii*. Es un argumento análogo al que presentaba Hume y vimos en el capítulo II, pero la conclusión de BonJour resuelve en favor del racionalismo.

¹⁹⁴ En *Philosophy of Logic*, New York: Prentice-Hall, 1970, y en obras posteriores, Quine moderó su holismo y suavizó las tesis que había mantenido en “Dos dogmas”.

ser usado selectivamente para eliminar solamente las justificaciones *a priori*, ya que, defiende Boghossian, si se rechazan las justificaciones circulares por su inadecuación, para los principios lógicos no será posible ni una justificación *a priori* ni una justificación *a posteriori*.

Por otra parte, si establecemos que nuestro conocimiento de los principios lógicos no es empírico, dice Wright (Wright 2004b) y no admitimos argumentaciones que sean circulares para la justificación, hay dos posibilidades de justificación *no-inferencial* de las creencias en el carácter correcto o preservador de verdad de las reglas de inferencia; esta justificación puede ser entendida como una facultad *quasi-perceptiva o intuición*¹⁹⁵ lógica o como una justificación de las creencias *por defecto*.

El recurso a la intuición parece evitar el círculo vicioso que genera establecer que los principios de la lógica son sabidos o se conocen “haciendo lógica”, es decir, a partir de inferencias (Wright 2004b, 156). Si una inferencia proporciona conocimiento *a priori* es debido a una evidencia racional directa. Pero ya hemos visto que no logran dar una definición satisfactoria que haga ver cómo actúa la intuición y que explique el conocimiento intuitivo de las reglas lógicas básicas.

Por otra parte, así como las teorías que defienden el carácter *a posteriori* de la lógica tienen el problema de que la adquisición de conocimiento a través de inferencias exige el conocimiento de la validez de los principios de inferencia que se estén usando y cae, por ello, en la circularidad, las teorías basadas en la intuición tampoco se libran. Desde el punto de vista fundacionista, la circularidad en la que incurren las justificaciones empíricas o *a posteriori* es tan rechazable como la que se presenta en el caso de las teorías *a priori* acerca del conocimiento lógico básico. Por lo que, si dirigir nuestra mirada a las fuentes (experiencia/intuición) no nos permite articular una respuesta adecuada, es preciso considerar otras opciones ya existentes que cuestionan otros supuestos de la concepción tradicional: el no-factualismo respecto a la lógica y el no-factualismo respecto a la justificación. Comenzaremos por el *no-factualismo* respecto de la lógica.

III.5 NO-FACTUALISMO RESPECTO DE LA LÓGICA

En epistemología de la lógica, no todas las teorías admiten los *hechos lógicos* en el sentido fregeano, como dijimos en el apartado III.1. Algunos enfoques sostienen que no es necesaria una justificación de la lógica, ya que afirmaciones como por ejemplo, ‘el MPP es una regla lógica correcta’, no son afirmaciones genuinas. Desde estos planteamientos es posible admitir una cierta concepción de los hechos lógicos, según la cual:

“the possible patterns of truth-value distribution among the statements which our basic inference rules allow us to link as premises and conclusions are settled independently of those links.” (Wright 2001a, 43)

¹⁹⁵ Esa es la opción de Hale (Hale 2002) por ejemplo. Según Hale, la *percepción* y la *introspección* son candidatos posibles pero ninguno de estos modos de conocer ni de justificar el conocimiento pueden dar cuenta de las verdades *generales* de la lógica. Hale recurre, por ello, a la auto-evidencia o intuición como modelo de conocimiento lógico *no-inferencial* alternativo a la percepción y la introspección.

Es decir, es posible admitir la no-justificabilidad de las normas como en el caso de Wittgenstein en los *Remarks on the Foundations of Mathematics*¹⁹⁶ (*RFM I*, §156) (una concepción de la lógica y la matemática como “antecedente” a la verdad). A partir de teorías de este tipo, se abre la posibilidad de defender que no se requiere, pues, una justificación de la lógica. Así, si consideramos desde este enfoque de la lógica como “antecedente” a la verdad que afirmaciones como ‘el MPP preserva la verdad’, por ejemplo, no son afirmaciones genuinas (no son verdaderas ni falsas), entonces no sería necesario justificar reglas básicas como el MPP.

Para la teoría *expresivista* (que es una de las teorías no-factualistas respecto de la lógica), decir que p se sigue lógicamente de q no es ningún tipo de *hecho* acerca de la relación entre p y q ; más bien, expone Boghossian, es expresar una aceptación de un sistema de normas que permita inferir p de q . Y puesto que no hay hechos acerca de las implicaciones lógicas, no se necesita tampoco justificarlos según una selección de normas. Para el expresivista, es un error pensar la lógica en un modo *factual*, como también lo es pensar que las creencias lógicas requieren justificación, ya que, aunque suponemos ingenuamente que son creencias lógicas, no lo son (cfr. Boghossian 2000, 237). El supuesto falso según el expresivismo es que, en general, haya creencias lógicas (al menos del tipo señalado).

El problema de este enfoque radica, según Boghossian, en que aplicar la convención, la norma, presupone la misma norma, tal y como Quine objetó a los convencionalistas (Quine 1936). Según el convencionalismo, las constantes lógicas llegan a tener determinado significado porque nosotros lo estipulamos así, y determinamos que ciertas sentencias que las contienen son verdaderas. En el caso de las expresiones lógicas es habitual introducir su significado mediante esquemas de reglas de inferencia básicas acerca de las cuales afirmamos son válidas.

Consideremos el caso del condicional:

Si A entonces B A (*) ----- B	Supongamos que A Ilegamos a B ----- Si A entonces B
----------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------

Decir que estos son esquemas de argumentos válidos conlleva afirmar que cada una de sus instancias es un argumento válido. El número de instancias del que hablamos es infinito enumerable, ya que hay un número infinito enumerable de sentencias que podemos poner en lugar de A y B. Puesto que el número de instancias de los esquemas de argumento válido es infinito, no podríamos establecer el significado de todas y cada una de las instancias de la colección infinita que representamos mediante ese esquema listándolas una a una. Precisamente por eso recurrimos al esquema. Pero entonces, mediante el esquema estamos

¹⁹⁶ “Isn’t it like this: so long as one thinks it can’t be otherwise, one draws logical conclusions. This presumably means: *so long as such-and-such is not brought in question at all*. The steps which are not brought in question are logical inferences. But the reason why they are not brought in question is not that they ‘certainly correspond to the truth’--or something of the sort,--no, it is just this that is called ‘thinking’, ‘speaking’, ‘inferring’, ‘arguing’. There is not any question at all here of some correspondence between what is said and reality; rather is logic *antecedent* to any such correspondence; in the same sense, that is, as that in which the establishment of a method of measurement is *antecedent* to the correctness or incorrectness of a statement of length.” Wittgenstein, L. 1956, *RFM I*, §156.

diciendo que si sustituimos en los esquemas (*) las metavariabes A y B por enunciados, entonces obtenemos instancias de esos esquemas, argumentos, que son válidos.

El problema reside en que, como se puede comprobar, al establecer esto, utilizamos terminología lógica. Luego, la afirmación - esencial para la explicación convencionalista de la noción de verdad lógica-, de que nuestras constantes lógicas adquieren su significado vía asignaciones convencionales de validez, falla¹⁹⁷. El significado de las constantes lógicas que se supone fijamos de esta manera, aparece como ya dado en el propio proceso mediante el cual supuestamente lo hacemos.

En palabras de Boghossian, el problema es que no podemos, a la vez, afirmar por una parte que hay ciertas convenciones que determinan la noción ‘se sigue lógicamente’ y, por otra que hay algo que se sigue de las convenciones y aquello que se sigue de las convenciones está determinado por la noción de ‘se sigue lógicamente’ (cfr. Boghossian 2000, 237). Las constantes lógicas no llegan a tener determinado significado porque nosotros lo estipulemos así, ni tampoco determinamos que ciertas sentencias que las contienen son verdaderas. El *expresivismo no-factualista* respecto a la lógica sufre un problema análogo: no podemos coherentemente sostener a la vez que, (i) *si A se sigue de B* depende de *qué permite el sistema de normas* y (ii) *qué permite el sistema de normas* depende de *si A se sigue de B*. Así, tanto en el convencionalismo como en el no-factualismo, los hechos sobre la implicación lógica son presupuestos en el propio modelo y no explicables por él (Boghossian 2000, 238).

Desde nuestro punto de vista, el convencionalismo no es una respuesta adecuada, no sólo por los argumentos de Boghossian, sino porque es una de las enseñanzas que deja “Lo que la Tortuga le dijo a Aquiles” de L. Carroll (Carroll 1895), cuyo argumento presentamos arriba (nota 172, p. 98). Lo que muestra Carroll es que aunque la tortuga acepta la regla lógica como una verdad convencional, no acepta el paso de las premisas a la conclusión y por esa vía, cualquier intento de justificación de la regla, conduce a una regresión al infinito. De modo semejante, como acabamos de señalar, Quine (Quine 1936) en “*Truth by Convention*” sostiene que la lógica es necesaria para producir las *infinitas* posibilidades de ejemplificación de un esquema lógico a partir de una convención general. Así pues, si queremos refutar la idea de que no es posible justificar las creencias lógicas fundamentales, tanto el convencionalismo como la teoría *no-factualista* respecto de la lógica no son la solución.

Otras dos posibilidades de justificación no-inferencial alternativas son: que nuestras creencias lógicas sean justificables, o bien porque la justificación es *no-factual* o bien, porque son creencias razonables ‘por defecto’, es decir, es razonable creer en ellas no teniendo ninguna razón positiva (cfr. Boghossian 2000, 236).

Veamos primero el *no-factualismo* respecto de la justificación.

¹⁹⁷ Bealer (Bealer 2000), como veremos más adelante, realiza una crítica a partir del argumento de los términos epistémicos que va en esta línea.

III.6 NO-FACTUALISMO RESPECTO DE LA JUSTIFICACIÓN

III.6.1 Expresivismo

Además de que no todas las teorías admiten los *hechos lógicos* -o respecto de la lógica- en el sentido fregeano, también se distinguen las que admiten o no hechos respecto de la justificación. El expresivismo es un tipo de justificación *no-inferencial* donde se toma la noción de *justificación* de un modo no-factual (Boghossian 2000, 236).

Las teorías expresivistas en epistemología parten de la hipótesis de que no hay hechos ni propiedades epistémicas y se oponen a las teorías descriptivistas. Según Field (Field 2009), las posturas descriptivistas basan sus teorías de la justificación en una noción de justificación entendida como un elemento que se transmite desde las fuentes básicas (los sentidos, por ejemplo) a las creencias de los sujetos, o, en el caso de la lógica, desde las premisas a la conclusión de un argumento. La tarea de un descriptivista se limitaría a realizar la medición necesaria de la transmisión de justificación que se está realizando en una actividad epistémica. Field, en cambio, sostiene que las atribuciones de conocimiento no pueden ser caracterizadas en términos descriptivos, sino que, de un modo análogo a los juicios morales (como también sostiene Gibbard 1990) son normativas.

Gibbard (Gibbard 1990) ha desarrollado un *no-factualismo* respecto a la justificación según el cual las atribuciones normativas más generales son las atribuciones de racionalidad; estas atribuciones consisten en un estado complejo de aceptación de normas y no meramente la descripción de hechos del mundo. Se trata de expresar la aceptación o rechazo de un sistema de normas por parte del sujeto. Sin embargo, de esta teoría no se sigue que cualquier sistema de normas sea tan bueno como cualquier otro: cuando alguien dice 'p es una creencia justificada' no le atribuye ninguna propiedad relacional o de otro tipo; *expresa* su aceptación de un sistema de normas que permite esa creencia en esas circunstancias (cfr. Boghossian 2000, 242). Decir que una creencia está justificada, según el expresivismo, es solo una manera de expresar la aceptación de un sistema de normas que permita creer que p.

El problema que se le plantea a esta concepción es que no cabe justificar un conjunto de principios epistémicos, por encima de otro, sin usar esos mismos principios epistémicos. La solución del no-factualismo respecto de la justificación a este problema es sostener que no hay tales cosas como *los* principios epistémicos objetivamente correctos (cfr. Wittgenstein *PI* §219). Así, puesto que no se cuestiona un determinado principio *p*, sino que solamente se afirma su pertenencia a un sistema epistémico que acepta (sistema que realmente no está justificado), el problema de la justificación de las creencias lógicas desaparece. Según esto, un principio lógico dado está justificado si acepto un sistema epistémico que lo permita y que permita los principios básicos de la lógica.

Para Field (Field 2009), sostener que una creencia está justificada no consiste en atribuirle algún tipo de propiedad factual, sino que consiste en evaluarla respecto de diferentes estándares normativos. Las evaluaciones no son factuales sin más (cfr. Field 2009, 250). Así pues, si consideramos estándares normativos respecto de los cuales sostenemos la justificación de una creencia, estamos considerando diferentes contextos posibles. En ese sentido, los estándares normativos varían en el contexto y se podría defender que no hay normas mejores que otras o que las normas dependen del contexto. Ahora bien, según Field, mientras que este relativismo contextual afectaría a enunciados declarativos, no afecta a

enunciados evaluativos. Field (Field 2001, 384) defiende en este sentido un relativismo moderado, ya que cuando evaluamos sistemas de reglas epistemológicas reconocemos que modificaciones pequeñas pueden producir efectos que son provechosos sobre los resultados que producen las reglas:

“The position I’m advocating does allow for a sort of moderate relativism. For in evaluating systems of epistemological rules, we can recognize that certain small modifications would produce results which have certain advantages (as well as certain disadvantages) over the results ours produce. (...) So we recognize that a slight modification of our goals—an increase in the relative value of reliability over power—would lead to a preference for the other system, and we regard the alternative goals as well within the bounds of acceptability. Consequently we make no very strong claims for the preferability of our system over the alternative: the alternative is slightly less good than ours given our precise goals, but slightly better on alternative goals that are by no means beyond the pale.” (Field 2001, 384)

La tesis evaluacionista de Field pretende superar el dilema internismo-externismo respecto de la justificación. Se trata de una propuesta que es una variante notacional, como el mismo Field sostiene (Field 2009, 252) de la tesis de Gibbard según la cual los enunciados evaluativos¹⁹⁸ expresan un estado mental complejo compuesto por normas y creencias factuales (en principio). Aquí no entraremos en un análisis del expresivismo de Gibbard ni de Field.

El problema de este enfoque *no-factualista*, afirma Boghossian, es que en realidad no justifica nada. Por ejemplo, no está claro en virtud de qué podríamos insistir a una persona en aceptar nuestra visión de un asunto (Boghossian 2000, 243), o en virtud de qué se le aplicarían normas epistémicas incondicionales, esto es, normas que se apliquen a alguien tanto si las acepta como si no (Boghossian 2000, 244). El expresivismo en ese aspecto, tiene el mismo problema que el contextualismo; esto es, cómo podemos estar de acuerdo sobre atribuciones de conocimiento que realizamos respecto de diferentes estándares epistémicos. Por supuesto, podremos estar de acuerdo respecto a qué se sigue dado determinado estándar, pero no respecto a qué estándar seguir. Este es un aspecto fundamental que depende del punto de partida. Si el punto de partida es que las atribuciones normativas consisten en un estado complejo de aceptación de normas, para estar de acuerdo respecto a qué estándar epistémico seguir tendremos que partir de que aceptamos las mismas normas. De no ser así, no podremos estar de acuerdo respecto al estándar. Boghossian, en ese sentido, cuestiona sobre qué base se puede pedir a alguien que abandone sus normas incondicionales a favor de otras, ya que en una visión *no-factualista*, no hay hechos por los cuales unas normas epistémicas fundamentales son correctas y otras no. Por ejemplo, ¿en qué podríamos basarnos para convencer a A. R. Anderson y N. D. Belnap (Anderson & Belnap 1959) de que el MPP es un paradigma de validez inferencial, cuando han desarrollado un sistema de lógica primaria consistente y completo que prescinde del MPP?

Si aceptamos que cada sistema de evidencias es tan correcto como otro, basta con que una creencia particular se fundamente en un sistema de normas epistémicas para que esté

¹⁹⁸ Comparado con Brandom (Brandom 1994; 2000), según Brandom, cuando usamos un concepto o una expresión, hay un contenido con el que nos comprometemos que es posible representar inferencialmente (Brandom 2000). Las expresiones lógicas tienen la misión de servir de instrumentos para expresar inferencias, para mostrar fragmentos de discurso de modo articulado que expliciten las inferencias que estamos haciendo. Brandom sigue a Sellars en la idea de que es preciso explicitar las transiciones inferenciales; es decir, en el “juego de dar y pedir razones”, al hacer explícitas las relaciones inferenciales entre conceptos (y proposiciones), podemos evaluarlas. Se trata de posturas anti-representacionistas y expresivistas puesto que no aceptan que las expresiones lógicas colaboren de modo alguno a la hora de formar el contenido conceptual (cfr. Frápolli M. J. y Villanueva, N., “Frege, Sellars, Brandom: Expresivismo e inferencialismo semánticos”).

justificada. Es decir, si no hay un sistema de evidencias más correcto que otro, entonces no se puede pensar de modo coherente que una creencia particular no está justificada, siempre y cuando esa creencia esté basada en un sistema de normas epistémicas fundamentales que lo permitan. Según Boghossian, el expresivista piensa que, al sostener que una creencia justificada expresa un estado de la mente, le permite sortear el relativismo. Sin embargo, no lo evita por completo. La raíz del problema es que el expresivista, dice Boghossian, debe comenzar justificando que no hay nada que epistémicamente privilegie un sistema de principios epistémicos sobre otro. Una vez aceptado esto, es imposible evadir el relativismo (cfr. Boghossian 2000, 244-245). No importa si el marco es expresivista o no-expresivista.

A nuestro parecer y siguiendo a Boghossian, una postura no-factualista con respecto a la lógica tiene la dificultad de justificar las normas epistémicas que se aceptan, y que son incondicionales, de manera que se apliquen a alguien, tanto si las suscribe como si no (Boghossian 2000, 244). Si cada sistema epistémico puede ser tan correcto como otro se sigue, pues, que cada proposición es tan justificable como cualquier otra, por lo que cada proposición puede tener una justificación relativa a un sistema de evidencias u otro. Y es este relativismo de la justificación, según Boghossian, lo que es además de falso, autodestructivo:

“The issue is (...) about having the resources with which to think certain thoughts coherently. By virtue of believing that there are objective facts about what justifies what, the realist can coherently think that a particular epistemic system is mistaken. The non-factualist, however, cannot.” (Boghossian 2000, 244)

III.6.2 Justificación *por defecto*

La justificación no-inferencial de la creencia que una regla de inferencia es preservadora de verdad puede ser entendida, además, como una justificación de las creencias razonables *por defecto*. Según Field, hay ciertas creencias que son razonables aún cuando no contamos con razón positiva alguna: son creencias razonables “por defecto”. Una cierta creencia es razonable *por defecto*, razonable en sí misma como única opción, por “incomparabilidad” de cualquier otra razón, sin ningún otro tipo de justificación (Field 2000). En particular, las creencias lógicas fundamentales son *a priori* por defecto (cfr. Boghossian 2000, 239).

Field defiende una teoría *no-factualista* respecto de la justificación y una teoría de la justificación *a priori* (cfr. Casullo 2003, 86). Su punto de partida es que tenemos creencias razonables y que, para cualquier justificación que demos, recurriremos a un tipo de inferencia (inductiva, deductiva, abductiva, etc.). Field sitúa la lógica deductiva clásica al mismo nivel que la inducción y la abducción. Son para él metodologías básicas y no hay más remedio que considerar que son buenas, que son razonables por defecto, si queremos evitar tanto las justificaciones circulares como el escepticismo. Se trata de metodologías o reglas ‘débilmente *a priori*’. Una proposición ‘débilmente *a priori*’, según Field (Field 1996, 359) puede ser creída razonablemente sin evidencia empírica. Las metodologías básicas, además, dice Field son *fuertemente a priori* porque, aunque podemos tener que modificarlas, siempre van a ser *a priori*, son empíricamente ‘no-derrotables’. Es decir, son débilmente *a priori* porque son razonables sin estar basadas en evidencia, pero son fuertemente *a priori* porque no son empíricamente cancelables.

Casullo (Casullo 2003, 82-111) ha planteado objeciones a los argumentos conceptuales de Field en defensa del *a priori*. Según Casullo, si los argumentos de Field son adecuados para establecer que los principios de la lógica clásica (que son fuertemente *a priori*) no pueden ser justificados ni revisados por evidencia empírica, entonces tampoco pueden ser revisados a la luz de cualquier evidencia, y por lo tanto, no pueden ser justificados *a priori*.

La estrategia de Casullo es hacer depender la distinción *a priori/a posteriori* de una noción fuerte de justificación que diferencie entre lo experiencial y lo no-experiencial. Además, cuestiona los argumentos a favor del *a priori* y defiende que ninguno oferta una condición suficiente plausible de justificación *a priori*, argumentando que hay obstáculos significativos que dificultan y desafían la distinción entre lo experiencial y no-experiencial. Si, como sostiene Casullo (Casullo 2003, 2013)¹⁹⁹, hay creencias justificadas cuya justificación no deriva de ninguna fuente evidencial, entonces queda cuestionada la noción tradicional de *a priori* y la visión tradicional de que toda creencia justificada debe ser o *a priori* o *a posteriori*. Casullo centra su ataque tanto en el empirismo radical como en el racionalismo moderado.

Ahora bien, Casullo no considera la posibilidad de una justificación más débil o *entitlement*. El tipo de justificación al que Field apela, no es evidencialista ni entra dentro de las justificaciones epistémicas fuertes, sino que es un tipo de habilitación (*entitlement*)²⁰⁰ por defecto. Como vimos, Burge (Burge 1993) también presenta la noción de habilitación (*entitlement*) como una garantía epistémica o justificación *por defecto*. No obstante, la diferencia con Field, a nuestro parecer, es que Burge aplica esta noción a agentes racionales, y sostiene que dicha garantía epistémica es *a priori* porque el entendimiento es epistémicamente básico; en otras palabras, esa garantía epistémica no deriva de la comprensión conceptual, sino que se basa en el entendimiento mismo. Para Field, en cambio, las creencias lógicas básicas son razonables *por defecto* porque no hay otro modo de justificarlas:

“The argument is that no justification for anything could be given without using some of these forms of reasoning. So if justifications are assumed to be non-circular, and if we exclude the totally skeptical possibility that no methodology for forming and revising beliefs is reasonable, then some methodologies must be reasonable without justification: they must be ‘default reasonable’.” (Field 2001, 364)

Field parte de que tenemos una limitación epistémica, la incapacidad de entender otra lógica que no sea la que estamos empleando. El argumento de Field es semejante al de BonJour en cuanto a que permite sostener que sin conocimiento *a priori* no hay posibilidad de conocimiento empírico. Se diferencian en que BonJour apuesta por una justificación en sentido ‘fuerte’, evidencial: el *insight* racional.

¹⁹⁹ “One challenges the coherence of the distinction by arguing that there are significant obstacles to articulating the experiential—nonexperiential distinction. The second maintains that if there are justified beliefs whose justification does not derive from any source then there is a tension between the traditional concept of the *a priori* and the traditional view that all justified belief is either *a priori* or *a posteriori*.” (Casullo 2013)

²⁰⁰ Según Casullo, la noción de *entitlement* no es nueva desde el punto de vista conceptual: “Is entitlement a novel epistemic concept? No. Entitlement is a species of positive epistemic support that is (only) moderately external. Moderate externalism is a familiar epistemic concept. For example, Alston (1989a) (...) endorses a version of moderate externalism that he calls internalist externalism. Hence, both Alston and Burge maintain that there is a species of positive epistemic support that is sufficient for knowledge and that is only moderately external (and only weakly internal). Moreover, both acknowledge that there are other species of positive epistemic support that are minimally sufficient for knowledge and more strongly internal. Alston elects to use the term ‘justification’ to refer to the genus of positive epistemic support and distinguishes two species of justification: one weakly internal; one strongly internal. Burge, on the other hand, wishes to reserve the term ‘justification’ to refer exclusively to a particular moderately internal species of positive epistemic support. Hence, he must introduce the new term ‘warrant’ to refer to the genus and the new term ‘entitlement’ to refer to the weakly internal species of the genus. The innovation is terminological rather than conceptual.” (Casullo 2007, 278)

Para Burge (1993, 2003), lo que hace que una razón epistémica para creer algo lo sea, es que aporte una base razonable para aceptar la creencia como verdadera. Estamos legitimados racionalmente al razonamiento deductivo o a la memoria, por ejemplo, ya que son fuentes (teleológicas) racionales y, por ello, fuentes de verdad *prima facie*. La garantía epistémica *a priori* es un bien epistémico. Los bienes, dice Burge, son relativos a fines, el fin es aportar una base razonable para aceptar la creencia como verdadera.

Para Field, en cambio, que la lógica se asuma como *a priori* es cuestión de *táctica*. Se trata de averiguar si es o no una buena táctica²⁰¹ (cfr. Field 1996, 367-368). En este sentido, se podría encontrar una cierta similitud con la noción de garantía *estratégica* (*strategic entitlement*) de Wright (Wright 2004a, 178-188), que hemos visto en el capítulo anterior. Este tipo de *garantía* permitía asumir aquellos presupuestos de una investigación cuya aceptación genera una política dominante en relación con ciertos fines:

“(...) agents can be properly said to accept a proposition only when it is rationally *available* to them; that is, is consistent with what they believe.” (Wright 2004a, 181)

La *garantía* estratégica es un tipo de razón que justifica el curso de una acción (que también podría ser justificada por la evidencia para la creencia de que P) en el caso de que no haya evidencia. La aceptación de una proposición requiere que un sujeto obre en *todos* los aspectos *como si* creyese en esa proposición y no solo en algunos casos (Wright 2004a, 181).

Así, Field asume la lógica como *a priori* por una cuestión *táctica* y considera la lógica deductiva clásica como una cierta metodología que entendemos que es razonable *por defecto*. En el capítulo II también vimos que Wright interpretaba las ‘*hinge propositions*’ como una clase de ‘*certainty of methodology*’ tal que ponerlas en duda comprometería ‘our method of doubt and enquiry.’” (Wright 2004c, 39-40), de un modo similar a la metodología *a priori* de Field, para el que nuestro punto de partida son nuestras metodologías las cuales presuponemos. En el caso de la lógica clásica, por ejemplo, podemos tener una presentación de deducción natural del sistema en la que no hay axiomas, sino que únicamente se presuponen las reglas de inferencia.

No obstante, la justificación *por defecto* no es adecuada para dar cuenta del conocimiento lógico básico, ni para Boghossian ni para Wright, ni tampoco a nuestro juicio. Veamos primero las críticas de Boghossian (Boghossian 2000). En primer lugar, si una clase de creencias es razonable *por defecto*, deberíamos tener una explicación de por qué es así, por qué la creencia en la validez de MPP, por ejemplo, debería contar como creencia razonable por defecto y de cómo esta explicación podría aplicarse a la generalización de que las inferencias deductivas preservan la verdad necesariamente. Las consecuencias de afirmar que una creencia razonable *por defecto* es una creencia que no se puede ni justificar ni refutar mediante la experiencia, según Boghossian, son las siguientes: primero, exige que aquello que sea razonable por defecto, tenga que ser relativo a cada individuo donde distintos sujetos pueden construir sus sistemas epistémicos alrededor de diversas afirmaciones.

Sin embargo, si entendemos que una justificación como la presentada por Field es análoga a la habilitación estratégica (*strategic entitlement*) de Wright (apartado II.4), es decir, que se entiende como un razonamiento que justifica el curso de una *acción* que, en el caso de que no contar con evidencia alguna (Wright 2004a, 178-188), Field podría responder a este argumento de Boghossian que no se asumiría cualquier metodología *por defecto*, sino una que

²⁰¹ “It is a matter of policy rather than fact whether logic should be treated as a priori, and the question is only whether it is a good policy.” (Field 1996, 377)

cumpla los requisitos de la garantía estratégica. Este tipo de garantía (*entitlement*) permite asumir aquellos presupuestos de una investigación cuya aceptación genera una estrategia dominante en relación con ciertos fines.

En segundo lugar, según Boghossian, algunas afirmaciones inverosímiles llegarían a ser razonables por defecto para alguien, si fuesen presupuestas por el sistema epistémico de esa persona. Por ejemplo, suponemos que alguien toma como básica la negación de la ley de la no-contradicción; desde este enfoque, tendríamos que decir que la negación de esa ley es razonable por defecto para él, porque, como se presupone, no sería ni justificable ni refutable para esa persona. Pero, sugiere Boghossian, podemos considerar que las creencias que son razonables por defecto son aquellas creencias que un sujeto encuentra auto-evidentes o ‘evidentes en sí mismas’ - es decir, generan su propia certeza y se entienden sin ninguna otra ayuda o garantía. Así, esta propuesta también encontraría las dos objeciones anteriores: es decir, es enteramente posible que dos personas encuentren proposiciones muy diversas, de hecho quizá contradictorias entre sí, auto-evidentes, y que algunos incluyan proposiciones que son intuitiva y altamente inverosímiles. Aquí el problema, según Boghossian, es que nadie parece haber demostrado cómo se explica esto; nadie ha provisto un criterio para distinguir esas proposiciones que son auto-evidentes (*evidentes en sí mismas*) de las que - como el postulado paralelo en geometría euclidiana o la proposición de que la vida no se puede reducir a algo biológico - *parecen* simplemente auto-evidentes (cfr. Boghossian 2000, 239). Una justificación *por defecto* no explica, por tanto, el conocimiento de la validez de las reglas básicas de inferencia. Sin embargo, esta objeción de Boghossian apela a un tipo de justificación fuerte, evidencial, mientras como ya hemos argumentado a lo largo de los dos primeros capítulos, cabe una justificación en sentido débil, en este caso, una justificación por defecto se podría considerar un tipo de garantía estratégica.

No obstante, el propio Wright (Wright 2001a) indica claramente la insuficiencia de esta postura. Según Wright para que la justificación *por defecto* sea satisfactoria debería explicar, en primer lugar, cómo es que una clase de creencias en virtud de ellas mismas, y sin origen epistémico alguno, están justificadas correctamente; y, en segundo lugar, cuáles son las creencias que caen bajo esta caracterización y cuáles no. Qué tipo de justificación de las creencias es la justificación *por defecto* y en qué se distingue de una ilusión o pensamiento/expresión de deseo (*wishful thinking*) (Wright 2001a, 46). Wright caracteriza la justificación *por defecto* así:

“a belief is default-justified just in case any attempt to make out that it was unjustified would have to presuppose it.” (Wright 2001a, 47)

Este tipo de justificación conduciría más bien al tipo de escepticismo que se está tratando de evitar. Además, no es una buena teoría para defender la objetividad de la lógica (cfr. Wright 2001a, 47); si entendemos que una determinada teoría lógica es objetiva si sólo hay una descripción correcta de una práctica correcta²⁰², pero no podemos explicar qué creencias lógicas básicas están justificadas correctamente, entonces cómo podemos saber qué descripción de la práctica es la correcta.

Si se defiende, en cambio, una garantía no-evidencial entendida como ‘habilitación’ como la de Wright, es posible defender la *aprioricidad* de los principios lógicos, puesto que una de las garantías racionales que asumimos son las propias reglas lógicas básicas, como vimos en el capítulo anterior.

²⁰² Cfr. Martínez Vidal, C., “The view of logic as model and the objectivity of logic”, in print



Este capítulo y el capítulo siguiente tienen como objetivo buscar una respuesta a si es posible justificar el conocimiento lógico básico y, si lo es, qué tipo de justificación se requiere para dicho conocimiento. Partimos de considerar que si no podemos justificar los principios fundamentales del razonamiento, tampoco podremos usar reglas lógicas básicas en nuestras prácticas deductivas, con lo que el escepticismo parecería ser la única salida. Pero el escepticismo no puede ser una opción, ya que al presuponer las reglas de la lógica, se autoderrota. En este capítulo hemos presentado en particular las dificultades con las que se encuentran aquellos que tratan de justificar el conocimiento lógico básico no-inferencialmente.

Las alternativas a considerar han sido, en primer lugar, la intuición entendida como *insight* o como una facultad *quasi*-perceptiva. El recurso a la intuición, considerada como un tipo de conocimiento racional *no-inferencial*, podría en principio evitar el círculo que se genera al establecer que los principios de la lógica se conocen a partir de inferencias. De tal modo que, si una inferencia proporciona conocimiento *a priori*, es debido a una evidencia racional directa. La hemos descartado porque a la hora de explicar el conocimiento intuitivo de las reglas lógicas básicas, no hay definiciones satisfactorias que hagan ver cómo actúa la intuición, por una parte, y, por otra, para el caso de los enfoques mixtos como el de Bealer, al basarse en una teoría de la posesión del concepto, no logra evitar la circularidad.

En segundo lugar, si optamos por la otra fuente alternativa de conocimiento básico (la experiencia) en el caso del conocimiento empírico o *a posteriori*, nos encontramos con teorías como la de Quine (Quine 1936, 1960) o Devitt (Devitt 2005). Según estas teorías, cualquier afirmación de conocimiento de las creencias lógicas básicas y de cualquier regla, sea lógica o no, puede ser revisada, en principio, cuando el sistema de creencias entre en conflicto con la experiencia. El conocimiento de las leyes lógicas básicas sería parte de nuestro conocimiento *empírico*. La hemos rechazado porque no se libra del problema de la circularidad que es tan rechazable como la que se presenta en el caso de las teorías *a priori* acerca del conocimiento lógico básico.

Por otra parte, una postura no-factualista con respecto a la lógica tiene, por un lado, la dificultad de justificar las normas epistémicas que se aceptan y, por otro, el inconveniente de que conduce a un relativismo de la justificación.

Así, hemos visto que lo realmente problemático es, por una parte, el carácter circular que amenaza a cualquier forma de entender la justificación en sentido ‘fuerte’, es decir, a las teorías basadas en la intuición, (y también a las basadas en la experiencia); por otra, o bien el relativismo respecto de la justificación, o bien, el escepticismo al que puede conducir la opción que debilita la noción de justificación pero entendida en sentido ‘default’. Este último enfoque, además, tiene la dificultad de que no se presenta como la mejor opción para defender la objetividad de la lógica. Si entendemos que una determinada teoría lógica es objetiva sólo si hay una descripción correcta de una práctica correcta y la justificación *por defecto* no logra explicar qué creencias lógicas básicas están justificadas correctamente, entonces ¿cómo podemos saber qué descripción de la práctica es la correcta? De ahí que, a no ser que optemos por una solución inferencialista como la propuesta por Boghossian -que veremos en el capítulo siguiente y que tampoco acaba en mejor lugar-, el camino a tomar es debilitar la noción de justificación en sentido de una ‘habilitación’ (*entitlement*).



IV. JUSTIFICACIÓN INFERENCIAL DEL CONOCIMIENTO LÓGICO BÁSICO

“Thus the unfacts, did we possess them, are too imprecisely few to warrant our certitude...” (James Joyce 1939, *Finnegans Wake*, cap 1. 3)

“But both those issues –the ontological and the epistemological- when once exposed to the light, as it were, and so long as we are mindful that an answer to either must sit comfortably alongside an answer to the other, are apt to come across as extremely perplexing.”
(Wright, C. *Rails to infinity*, 2001, 3)

- Justificación inferencial: el problema de la circularidad
- Justificación inferencial a partir del rol conceptual
- Razonamiento ciego
- Problemas del razonamiento ciego y de la justificación inferencial

Como vimos en el capítulo anterior, la justificación del conocimiento lógico básico puede ser inferencial o no-inferencial. La justificación no-inferencial basada en la intuición y la justificación *por defecto* resultan ser explicaciones poco satisfactorias, por lo que se hace necesario explorar la vía alternativa. En su defensa de una justificación inferencial, Paul Boghossian (Boghossian 2000, 2001a, 2003a, 2003b)²⁰³ ha argumentado que el único modo de justificar los principios lógicos básicos es reivindicar una justificación *regla-circular*, según la cual, el conocimiento de la validez de las reglas básicas de inferencia es resultado o producto de inferencias. Boghossian considera la *aprioridad* de las proposiciones lógicas desde un enfoque basado en el significado, es decir, desde teorías que defienden que la comprensión del significado contribuye a explicar la justificación de las creencias o la transición entre creencias de una persona. En este sentido, asume que los principios de la lógica, como principios teóricos, forman parte del significado de las expresiones del lenguaje. Las constantes lógicas²⁰⁴ se definen implícitamente mediante reglas de inferencia básicas que permiten su introducción y/o eliminación. Según su propuesta, algunos patrones de inferencia básica son constitutivos de significado, constituyen los conceptos. Algunas teorías de la justificación *a priori* basadas en el *significado*, a diferencia de teorías, por ejemplo, como la de Carnap (Carnap 1937, 1947) entre otros, se desarrollan a partir de algún tipo de *semántica del rol conceptual* (*Conceptual Role Semantics*)²⁰⁵ y surgen como respuestas alternativas a los problemas que se les presentan a las teorías basadas en la *intuición* (cfr. Dogramaci 2012). Hay que tener en cuenta que, así como hay diferentes teorías del significado, hay también una variedad de formas en las que se presenta la *semántica del rol conceptual* (SRC en adelante). En su diversidad, lo que tienen en común es que son teorías del significado-como-uso, que

²⁰³ Nos vamos a centrar en este capítulo en dichos artículos de Boghossian. Su posición ha ido variando en estos últimos años, lo cual consideraremos posteriormente.

²⁰⁴ El problema del significado de las constantes lógicas está estrechamente relacionado con el de la justificación del conocimiento lógico básico (cfr. Gómez Torrente 2007 y MacFarlane 2015).

²⁰⁵ Mientras que la teoría semántica del rol conceptual (SRC) en Filosofía del lenguaje es una teoría del significado lingüístico, en Filosofía de la mente, es una teoría del contenido mental de actitudes como las creencias o los deseos (cfr. Whiting 2009)

tienen en Wittgenstein a su principal precursor²⁰⁶, en las que el significado de una expresión (o el contenido proposicional de una actitud) viene determinada por el papel que desempeña en el lenguaje del sujeto (o en su conocimiento) (cfr. Whiting 2009).

Uno de los modos de considerar la SRC es la denominada concepción *inferencialista* (Brandom 2000), según la cual, simplificándolo, captar el concepto o comprender una palabra está determinado por la disposición a inferir de acuerdo a los esquemas de inferencia del concepto en cuestión. Así, se puede estipular, por ejemplo, que I es el concepto, “I” es el término y P el esquema de inferencia del que I es una parte constitutiva. Es decir, para cada concepto existe, según Brandom, un esquema de inferencias que es constitutivo de ese concepto; de tal modo que, quien tiene el concepto de cuadrado, debe poder usar correctamente la inferencia: si x es cuadrado, entonces x no es redondo, donde x es un objeto visible para el sujeto en cuestión.

Estar dispuesto a inferir en el modo apropiado, siguiendo P, exige satisfacer la posesión del concepto I o término “I”. Por el contrario, si alguien no está dispuesto a inferir siguiendo el esquema correcto, es que no comprende el término o no capta el concepto. La concepción inferencialista en su conjunto, incluyendo la propuesta de Boghossian, y las semánticas del rol conceptual, bajo cualquiera de sus formas, han recibido una extensa crítica por parte de Williamson (Williamson 2007) y, entre otros, también de Fodor y Lepore (Fodor-LePore 1993) como veremos.

Desde el punto de vista de la justificación, Boghossian defiende una teoría mixta según la cual, si una disposición inferencial constituye el significado, aun cuando no tengamos otro argumento de apoyo, podemos tener algún tipo de garantía (*entitlement*). Sin embargo, Wright (Wright 2001a) ha argumentado que lo que se necesita es una epistemología *no-inferencialista* del conocimiento lógico básico ya que la teoría mixta no logra su cometido. Según Wright, la teoría mixta conlleva todavía una forma de internismo simple, es decir, se exige que el sujeto tenga garantía del conocimiento de la validez de las reglas que utiliza, lo cual, en términos inferenciales no explica satisfactoriamente el conocimiento lógico básico. Así, Wright sostendrá que sólo es posible una justificación (*entitlement*) no-inferencial de la lógica.

En este capítulo analizaremos, en primer lugar, la teoría de la justificación basada en el significado de Boghossian. En la segunda parte, trataremos de dar respuesta a cómo conectar la justificación de la *práctica* deductiva con la concepción inferencialista del *significado* de las constantes lógicas. Boghossian lo explicará basándose en la noción de ‘razonamiento ciego’; una ‘inferencia ciega’ es la competencia inferencial básica que se tiene de modo previo a cualquier creencia explícita acerca de la validez lógica o los recursos conceptuales necesarios para articularlas. Sin embargo, según Wright (Wright 2004b), el problema de esta teoría, como veremos en la sección IV.5, es que deja sin explicar cómo las inferencias *ciegas* confieren conocimiento.

²⁰⁶ Diversos filósofos se han ido sumando a una u otra versión de esta corriente; algunos entre muchos otros son: Strawson, Sellars, Field, Harman, Block, C. McGinn, Peacocke, Brandom.

IV.1 JUSTIFICACIÓN INFERENCIAL

Las dificultades que presenta cualquier intento de justificar no-inferencialmente el conocimiento lógico básico, como hemos analizado en el capítulo anterior, han llevado a Boghossian a sostener que la única justificación posible de los principios lógicos básicos es la *regla-circular*. Esto es, las reglas básicas de inferencia se justifican mediante inferencias entre las que se encuentran esas mismas reglas básicas que se pretenden justificar.

Boghossian plantea el problema de la justificación del conocimiento lógico básico a partir de un caso concreto: un sistema de lógica proposicional en el que el MPP es la única regla de inferencia no derivada. Su punto de partida es que las proposiciones de la lógica son independientes de la experiencia en el sentido tradicional, es decir, en el sentido de que para establecer una verdad lógica no necesitamos ir ‘al mundo’ para ver qué es lo que hay. Consideremos el siguiente ejemplo:

Anoche tomé un vaso de agua (p),
 Si anoche tomé agua, la llave de paso estaba abierta ($p \rightarrow q$)
 Luego, la llave de paso estaba abierta (q)

En general, estamos dispuestos a razonar, dice Boghossian, de acuerdo a la regla de inferencia *modus ponens* (MPP):

p,
 si p, entonces q
 Por lo tanto, q

Como ya adelantamos, Boghossian distingue entre la *disposición* a razonar de acuerdo con una regla y la *creencia* que la regla del MPP necesariamente preserva la verdad. Son diferentes tipos de estado; el status epistémico de esa disposición, por una parte y, por otra, el status epistémico de la creencia (cfr. Boghossian 2000, 230). A partir de la distinción de Burge (Burge 1993), aunque con matices distintos, utiliza el término *justificación* entendido como el tipo de garantía que puede tener una creencia o que se necesita para conocer un enunciado, y el de *habilitación* (*entitlement*) entendido como el tipo de garantía que puede tener el uso de una regla. Para conectar la creencia y el uso de la regla utiliza el principio del vínculo (LP, *Linking Principle*)²⁰⁷. En el caso de la *disposición*²⁰⁸ a razonar, tendríamos que averiguar si dicha disposición va unida al conocimiento del significado, si la disposición surge de nuestra aceptación/compreensión de la regla.

Así, por una parte, según el *Linking Principle* (LP), podemos estar habilitados para razonar de acuerdo a una regla lógica solo si la creencia en que la regla es preservadora de verdad puede ser justificada. Por otra parte, podemos justificar la creencia de que una regla es correcta a partir del conocimiento del significado de la expresión y el significado de la expresión se constituye mediante las reglas de inferencia. La tesis de Boghossian es que el conocimiento del significado del condicional es suficiente para saber que el MPP es una regla de inferencia válida. Se dice de estas reglas que no se pueden justificar en función de ninguna otra, porque son constitutivas del significado de la constante lógica en cuestión; en este caso,

²⁰⁷ “There is a principle here, linking the epistemic status of reasoning in accord with a rule and that of a belief concerning the rule, that it will be useful to spell out:

(LP): We can be entitled to reason in accordance with a logical rule only if the belief that that rule is truth-preserving can be justified.” (Boghossian 2000, 234)

²⁰⁸ En este último caso, Corine Besson (Besson 2010) por ejemplo, presenta el enfoque disposicionalista desde la teoría de Boghossian (Boghossian 2000) frente al proposicionalista. Ella sostendrá que el enfoque adecuado es el proposicionalista.

el MPP es una regla constitutiva del significado del condicional. Los principios lógicos admiten, pues, un tipo de justificación que es *a priori* y es *regla-circular*.

Si contemplamos este enfoque desde las cinco posibles *cadena epistémicas*: infinita, circular, la que concluye en una creencia que no es conocimiento, la que finaliza en una creencia que constituye conocimiento *directo* (experiencia o intuición) y la que termina en una creencia apropiadamente básica sin una base evidencial, Boghossian opta por la cadena epistémica circular, en concreto, una justificación *regla-circular* del conocimiento lógico. Ahora bien, si el único modo de justificar los principios básicos de la lógica es reivindicando las justificaciones *regla-circulares*, hay que comenzar defendiendo este tipo de justificación de las objeciones de ‘petición de principio’ y ‘mala compañía’ (cfr. Boghossian 2001a, 23).

IV.2 EL PROBLEMA DE LA CIRCULARIDAD. ‘PETICIÓN DE PRINCIPIO’ Y ‘MALA COMPAÑÍA’

La justificación *inferencial*, en el caso del conocimiento lógico, se rechaza por su circularidad. Cualquier justificación de una regla de inferencia que haga uso de esa misma regla sin haberla justificado se considera, en principio, como circular y, por tanto, no se acepta como una auténtica justificación²⁰⁹. Por ejemplo, al considerar que el MPP es la única regla de inferencia no derivada, si queremos justificar *a priori* el MPP a partir del conocimiento del significado de la constante lógica ‘si, entonces’, en esta justificación se asume el MPP en al menos un paso, sin que previamente haya sido justificado (cfr. Boghossian 2001a, 10).

1	(i) P	Supuesto
2	(ii) Si P, entonces Q	Supuesto
1, 2	(iii) Q	(i), (ii) Modus Ponens
1	(iv) Si (si P, entonces Q), entonces Q	(ii), (iii) Intr. Condicional
	(v) Si P, entonces si (si P, entonces Q), entonces Q	(i), (iv) Intr. Condicional

Este es el argumento mediante el cual justificamos el MPP expresado, no como regla, sino como enunciado lógicamente verdadero. Obtenemos conocimiento del MPP usando sólo las reglas lógicas y ningún conocimiento no-inferencial (cfr. Wright 2001a, 68). El problema es que en la deducción de la validez del MPP utilizamos el MPP. Así pues, el problema de las justificaciones circulares²¹⁰ *ordinarias* es que nos encontramos con dos errores: en primer lugar, la ‘petición de principio’ (*‘begging the question’*): se asume lo que se está intentando probar. La conclusión está explícitamente entre las premisas o se presupone para conocer alguna de las premisas, lo cual va en contra de la idea de lo que significa probar algo o argumentarlo. En segundo lugar, ‘mala compañía’ (*‘bad company’*): si aceptamos las

²⁰⁹ Además de Devitt (Devitt 2005) que se basa en Braithwaite, como vimos, tampoco Dummett ve aquí problema alguno. Se trata de lo que denomina una circularidad pragmática (cfr. Boghossian 2008b, 199).

²¹⁰ Cfr. Bermejo, L. (Bermejo 2011).

justificaciones regla-circulares, vamos a poder demostrar la corrección de reglas que no son correctas. La regla-circularidad permite probar cualquier cosa, es decir, se puede probar todo, aunque sea injustificable (cfr. Boghossian 2001a, 11). No obstante, Boghossian considera que el MPP puede ser justificado inferencialmente mediante justificación regla-circular, lo cual requiere explicar que no toda justificación regla-circular incurre en estos dos errores.

Una cuestión problemática es el de si el conocimiento de las premisas depende del conocimiento previo de la conclusión, ya que un argumento justifica una afirmación solo si procede de premisas que estén justificadas. A este tipo de circularidad se la suele llamar “circularidad epistémica”.

Una falacia de petición de principio²¹¹ se define como un argumento en el que se presupone aquello que se quiere demostrar. La argumentación circular, aunque no tiene por qué considerarse algo inherentemente falaz, puede resultar falaz si se utiliza para encubrir, en cierta manera, que se fracasa en probar algo de modo completo. El problema surge, como hemos dicho, cuando la conclusión que se quiere probar se supone dentro de las premisas. Supongamos que se le pide a alguien que demuestre que este libro (cuya autoría es el asunto que se discute) lo ha escrito Gala, a lo que esa persona responde diciendo: “Todos los libros que se ven por aquí los ha escrito Gala”. Es claro que sin una evidencia independiente, la premisa que afirma que ‘todos los libros los ha escrito Gala’ considera garantizada la afirmación de que ‘este libro, en concreto, lo ha escrito Gala’, en vez de demostrarla satisfaciendo los requisitos de una prueba. En este caso la cuestión es la de si un argumento en el que se usa la regla MPP, proporciona una justificación de la validez de esa regla, ya que estamos utilizando la misma regla cuya validez intentamos probar (cfr. Boghossian 2000, 248).

Un argumento que parece cometer igualmente petición de principio es el planteado por G. E. Moore en ‘Proof of an External World’ publicado en 1939, y que se encuentra ya en un trabajo previo de 1925, ‘A Defence of Common Sense’: supongamos que alguien infiere la conclusión ‘existe un mundo externo’ de las premisas ‘esto es una mano’ y ‘si esto es una mano, entonces el mundo externo existe’. Inferir dicha conclusión requiere previamente creer que si asumimos la verdad de las premisas del argumento, entonces tendremos que creer la conclusión. Si así lo creemos, habría que ver si esa creencia es la que nos proporciona justificación para usar la regla. El aspecto problemático se presenta porque parece que hubiera que conocer la conclusión para usar legítimamente la premisa condicional. Es decir, en el caso de Moore, la conclusión que se quiere probar está presupuesta en una premisa; mientras que en el caso del MPP, se presupone una regla para justificarla. En cualquier caso, al asumir premisas que se podrían poner en tela de juicio, el argumento (si se plantea como una refutación al escéptico) es insuficiente y una clara petición de principio.

Boghossian defiende que el argumento en el que se usa la regla MPP para justificar dicha regla (por lo que ya está presupuesta la conclusión antes de haberla probado), no incurriría en petición de principio si el conocimiento de las premisas lo obtenemos de modo apropiado e independientemente de la conclusión. Para resolver el problema de la ‘petición de principio’, pues, hay que solucionar primero el de si la creencia justificada de forma regla-circular de que una regla preserva la verdad habilita a usar esa regla de inferencia. En segundo lugar, hay que resolver cómo un argumento regla-circular puede conferir garantía sobre su conclusión, aunque siga siendo insuficiente para convencer al escéptico (cfr. Boghossian 2001a, 12).

²¹¹ Hansen, H., 2015, “Fallacies”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/fallacies/>>.

Por otra parte, tenemos el problema de la ‘*mala compañía*’. Boghossian señala que hay una gran diferencia entre un argumento circular *ordinario*, donde la conclusión es una de las premisas, y un argumento *regla-circular*²¹², en el que durante la prueba se hace uso de las reglas cuya validez se quiere demostrar (cfr. Boghossian 2000, 245).

En cualquier caso, la situación problemática que se plantea es que una justificación regla-circular parece estar disponible para cualquier regla (cfr. Wright 2001a, 49), de ahí la objeción de la ‘*mala compañía*’, como la conectiva (*tonk*) del ejemplo de Prior (Prior 1960). En su breve artículo “The runabout inference ticket”, Prior criticó el modo de establecer el significado de las constantes lógicas que permite producir arbitrariamente reglas de inferencia. Prior toma el caso de la conjunción para presentar la teoría del significado que pretende discutir. Para dar el significado de la conjunción, según esa teoría, sería suficiente mostrar las reglas de introducción y eliminación que establecen el significado, de tal modo que cualquiera que sepa realizar inferencias con la conjunción es porque conoce el significado de esa constante. De modo semejante se podría establecer la conectiva ‘*tonk*’²¹³:

- | | |
|------------------------------------|---------------------|
| 1) (Introducción ‘ <i>tonk</i> ’): | B |
| | B ‘ <i>tonk</i> ’ C |
| 2) (Eliminación ‘ <i>tonk</i> ’): | B ‘ <i>tonk</i> ’ C |
| | C |

Según Prior (Prior 1960, 38-39), con la nueva constante ‘*tonk*’ sería posible inferir en dos pasos ‘2 y 2 igual a 5’, de ‘2 y 2 igual a 4’:

2 y 2 igual a 4

Luego, 2 y 2 igual a 4 *tonk* 2 y 2 igual a 5.

Luego, 2 y 2 igual a 5.

Basándonos en la validez analítica, objeta Prior, la definición de las constantes lógicas no queda determinada y deja abierta la posibilidad de crear otras reglas con conectivas como ‘*tonk*’. De esa manera, tendríamos sistemas que incluyen constantes que permitirían inferir cualquier fórmula arbitrariamente, ya que cualquier enunciado se puede inferir de otro, de un modo ‘*analíticamente válido*’ (Prior 1960, 39). Esta es una de las objeciones que tiene que resolver cualquier teoría inferencialista.

Boghossian (Boghossian 2000, 251, nota 19), siguiendo a Dummett (Dummett 1991, 202), considera que no todos los argumentos regla-circulares incurrir en los dos errores señalados. Propone una teoría basada en el *rol conceptual* para salir al paso de los problemas que presenta la circularidad. Según esta teoría, contar con una definición *genuina* de la constante lógica en cuestión es un requisito, de tal modo que, los argumentos basados en las reglas de inferencia básicas vinculadas a esa constante, sean válidos. Eso evitará que una justificación regla-circular esté disponible para cualquier regla y de ella se pueda derivar cualquier cosa, defendiendo de este modo, los argumentos regla-circulares del cargo de ‘*mala compañía*’. Veremos si es así.

²¹² Como señalamos en nota 124, página 70, hay autores, como Skyrms o Braithwaite, por ejemplo, que piensan que la justificación inductiva de la inducción no es circular, o por lo menos no viciosamente circular.

²¹³ “Its meaning is completely given by the rules that (i) from any statement P we can infer any statement formed by joining P to any statement Q by ‘*tonk*’ (which compound statement we hereafter describe as ‘the statement P-*tonk*-Q’), and that (ii) from any ‘*contonk-tive*’ statement P-*tonk*-Q we can infer the contained statement Q.” (Prior 1960, 39)

IV.3 JUSTIFICACIÓN INFERENCIAL A PARTIR DEL ROL CONCEPTUAL

Los dos problemas de las justificaciones circulares, ‘petición de principio’ y ‘mala compañía’, se pueden resolver, dice Boghossian, mediante la *condición de la adquisición* (C)²¹⁴:

(C) “S knows, or is justified in believing that the logical relation between p and q is as specified in (B).”

(B) “ p and q are logically related in such a way that if p is true, that is a good reason for supposing that q is at least likely to be true.” (Boghossian 2001a, 25).

Boghossian busca dilucidar bajo qué condiciones un argumento transmite justificación²¹⁵ de las premisas a la conclusión. Sin embargo, si la *condición* para adquirir conocimiento inferencial es que el sujeto *sepa* previamente que las reglas utilizadas en ese razonamiento son válidas, entonces un argumento regla-circular no va a lograr conferir dicho conocimiento (cfr. Wright 2001a, 49). Así pues, si se quiere defender una justificación regla-circular, en primer lugar se tiene que acomodar la *condición de la adquisición*, ya que (C) es un requisito muy fuerte (Boghossian 2001a, 25).

Zalabardo (Zalabardo 2011) precisamente señala que cabe entender C de forma más débil. No es preciso exigir que el sujeto sepa que p implica q ; no forma parte del requisito que p implica q , sino que a lo sumo la hace probable:

“A subject’s inclination to infer q from p should normally be taken as sufficient grounds for ascribing to him a belief in the existence of at least a probabilistic link between the truth of p and the truth of q . And if this inclination to infer is found to be unwavering, impervious to any changes in background beliefs, it would provide adequate grounds for ascribing the belief that p entails q .” (Zalabardo 2011, 126)

En realidad lo que parece estar proponiendo Zalabardo es que un saber tácito sería suficiente. No obstante, efectivamente, un niño sabría que, dado p , se infiere probablemente q en un caso particular; no tendría justificación para el caso general. La cuestión es si sería suficiente tener ese ‘conocimiento’ para el caso particular. Tanto Zalabardo (Zalabardo 2011) como anteriormente Boghossian (Boghossian 2001a) y Wright (Wright 2001a) señalan que la condición (C) tiene dos respuestas distintas, el internismo *simple* o el externismo *simple*²¹⁶ (cfr. Wright 2001a, 50). El internismo simple sostiene que para adquirir conocimiento inferencial el sujeto debe tener garantías al suponer que las reglas utilizadas son válidas. El externismo defiende que es suficiente que las reglas sean válidas; no se exige saber que son válidas. Boghossian rechaza los dos (Boghossian 2001a).

²¹⁴ “S’s belief that p confers warrant on his belief that q just in case:

(A) S is justified in believing the premises, p .

(B) p and q are logically related in such a way that if p is true, that is a good reason for supposing that q is at least likely to be true.

(C) S knows, or is justified in believing that the logical relation between p and q is as specified in (B).

(D) S infers q from p because of his belief specified in (C).

The conditions are intended to be singly necessary and jointly sufficient for the inference to warrant the conclusion.” (Boghossian 2001a, 24)

²¹⁵ “If C were a correct necessary condition on warrant transfer, then it would follow immediately that there could be no such thing as a rule-circular justification. For C requires that, in order to use an argument employing a given rule to support the claim that that rule is truth-preserving, one already has to know that that rule is truth-preserving. And that would make the rule-circular justification otiose: the knowledge arrived at would already be presupposed.” (Boghossian 2001a, 24)

²¹⁶ “The *simple internalist* proposal is: in order to acquire knowledge by inference, the thinker in question must have warrant to suppose that the rules utilised are valid. The opposed – *simple externalist* – proposal says: it’s enough for the rules to be valid – knowledge that they are so is not required.” (Wright 2001a, 51)

En primer lugar, el internismo simple no explica la capacidad de los niños para aprender a través de la inferencia; la condición (C) es demasiado sofisticada, un niño no tiene creencias acerca de la implicación lógica ni conceptos meta-lógicos²¹⁷, como ejemplifica con el caso del escondite (*Hide-and-Seek*):

“A child who reasoned:

- If he were hiding behind that tree, he wouldn't have left his bicycle leaning on it
- But it is leaning on it
- So, he must be hiding behind some other tree

would, other conditions permitting, have reasoned his way to a justified conclusion. But such a child would not have beliefs about logical entailment. He wouldn't even have the ingredient (meta-logical) concepts.”(Boghossian 2001a, 24-25)

Desde el punto de vista externista, un niño sabe que hay una cierta relación entre p y q en ese caso particular. La cuestión es si esto es suficiente. Para un internista, no lo sería ya que el niño no sabe (no tiene garantías de) que las reglas utilizadas son válidas. En segundo lugar, Boghossian apela a que una justificación, desde el punto de vista del internismo simple, produce una regresión al infinito como la señalada por Carroll (Carroll 1895). Por otra parte, si queremos justificar dicho vínculo desde una perspectiva externista, *fiabilista*, el problema es el siguiente: si decimos que p y q están relacionados de modo que la probabilidad de q , dado p , es altamente *fiable*, no está claro cómo se puede entender en términos de probabilidad subjetiva y, aun así, esto seguiría siendo una dificultad (cfr. Boghossian 2001a, 27). Ahora bien, el externista podría defender una concepción objetiva de la probabilidad y no necesitar entonces el concepto subjetivo.

No obstante, el verdadero problema es que el hecho de que una inferencia particular preserve la verdad, no hace que se active un vínculo con el sujeto, de tal modo que lo habilite a inferir en general conforme a la regla MPP. Una instancia particular habilita al sujeto para creer la conclusión concreta, pero no para creer en la validez del MPP. Aunque parece que sí lo legitimaría a hacer esa inferencia particular. La cuestión es que si exigimos conocimiento de la validez, eso implica conocimiento de que todas las aplicaciones de la regla transmiten la verdad. Es decir, según Boghossian, para que haya transmisión de justificación, se necesita que la regla sea transmisora de justificación y estar justificado en las premisas. El asunto es cómo conocemos la validez de la regla, si implícita o explícitamente, por un lado y si lo hacemos caso por caso o hay un conocimiento general. Está claro que Boghossian apunta al caso general. Obviamente, se trata, entonces, de responder a la pregunta: cómo se pasa de estas aplicaciones particulares a saber que la regla general es válida, es decir, que necesariamente para toda instancia del esquema del MPP se transmite la verdad de premisas a conclusión. Tal vez comenzamos sabiendo que si un p concreto es verdadero, entonces un q concreto tiene que serlo también²¹⁸. Por otra parte, el externismo está abierto a contraejemplos; si una regla de inferencia es válida pero es muy complicada, una persona no puede usarla para llegar a conocer una proposición infiriéndola según esa regla de otras creencias conocidas (cfr. Wright 2001a, 51).

Ante estos y otros problemas que presentan tanto la justificación internista como la externista, Boghossian ofrece una teoría mixta en donde cada opción, internista o externista, es apropiada según el caso. La externista defiende que el uso de una regla válida, es decir,

²¹⁷ “According to the propositional picture, one can only be justified in inferring a given conclusion from a given premise according to a given rule R, if one knows that R has a particular logical property, say that it is truth-preserving.” (Boghossian 2001a, 25)

²¹⁸ “One condition seems clear enough: the thinker, S, must be justified in believing the premises p.” (Boghossian 2001a, 24)

inferir de acuerdo a ella, es suficiente para estar habilitados o para conferir *garantía* a la conclusión, incluso en los casos donde el sujeto no dispone con anterioridad de creencias que garanticen la validez de esa regla. Esta teoría es correcta si se entiende como la *disposición* a inferir de acuerdo con la regla que es *constitutiva de significado*, es decir:

“(...) provided some key expression featuring in its characteristic premises or characteristic conclusion (or both) would not mean what it does were it not for the use of sentences containing it being subject to the particular inferential discipline imposed by the rule.” (Wright 2001a, 51)

La versión restringida del externismo es aceptable, según Boghossian, porque en ciertos casos relevantes, donde la práctica inferencial es constitutiva de significado, como la regla de introducción de la conjunción o la regla de introducción del condicional, por ejemplo, la creencia que esa regla es válida no puede existir si la *disposición* a inferir de acuerdo a ella no es anterior:

“What this Lewis Carroll-inspired argument shows, it seems to me, is that at some point it must be possible to use a rule in reasoning in order to arrive at a justified conclusion, without this use needing to be supported by some knowledge about the rule that one is relying on. It must be possible simply to move between thoughts in a way that generates justified belief, without this movement being grounded in the thinker’s justified belief about the rule used in the reasoning.” (Boghossian 2001a, 26-27)

El internismo defiende que el uso de una regla válida, es decir, inferir de acuerdo a ella, es suficiente para conferir *garantía* a una conclusión, sólo en los casos en los que el sujeto tiene previamente una creencia justificada relativa a la validez de esa regla. En la propuesta internista, el asunto de si la regla en cuestión está garantizada o no, debe poder obtenerse antes de cualquier disposición a la práctica o uso de acuerdo a dicha regla. El dilema con el que nos encontramos, según Boghossian, es que no podemos decir que todo lo que se requiere para justificar una inferencia deductiva sea que preserve la verdad. Tampoco podemos pedir que el sujeto sepa que su inferencia preserva la verdad para justificar la inferencia, ya que se iniciaría una regresión al infinito (cfr. Boghossian 2001a, 28). Así pues, se trata de explicar cómo una persona está habilitada a razonar de un determinado modo, sin que ello conlleve de modo incoherente que esa persona *sepa (conozca la validez de)* la regla contenida en su razonamiento. La respuesta de Boghossian es que lo que nuestras constantes significan, lo hacen en virtud de su *rol conceptual*²¹⁹: lo que ‘si..., entonces...’ significa es en virtud de participar en algunas inferencias y no en otras y esto nos hace pensar que debe haber *hechos* en virtud de los cuales se obtienen estos hechos semánticos. Para ello, formula el principio siguiente (Boghossian 2000, 250):

(L) Si M es una regla genuinamente constitutiva de significado para S, S está habilitado o intitulado a inferir según M, independientemente de tener una justificación explícita para M²²⁰.

²¹⁹ “(...) that our logical words (in the language of thought) mean what they do by virtue of their inferential role, that ‘if, then’, for example (or more precisely, its mentalese equivalent) means what it does by virtue of participating in some inferences and not in others. If this is correct, and if, as is overwhelmingly plausible, it is by virtue of its role in fundamental (i.e., underived) inference that the conditional means what it does, then we have an immediately compelling answer to the question: how could someone be entitled to reason according to MPP without having a positive belief that entitles him to it. If fundamental inferential dispositions fix what we mean by our words, then, as I shall now try to show, we are entitled to act on those dispositions prior to and independently of having supplied an explicit justification for them.” (Boghossian 2001a, 28-29) Subrayados míos.

²²⁰ “(L) If M is a genuinely meaning-constituting rule for S, then S is entitled to infer according to M, independently of having supplied an explicit justification for M.

La dificultad radica en encontrar qué genera la *habilitación* a usar una regla de inferencia que sea independiente de la justificación de esa regla, de modo que podamos utilizar tal garantía para facilitar esa justificación. Boghossian propone, pues, que para el caso de las inferencias fundamentales, la regla implicada debe ser *constitutiva* de significado (*meaning-constituting*); eso explicaría por qué la persona está habilitada a usar la regla sin exigir para ello que sepa que la regla preserva la verdad (cfr. Boghossian 2001a, 29).

Por tanto, Boghossian pretende desactivar los problemas de ‘mala compañía’ y ‘petición de principio’. Para ello argumenta que las justificaciones regla-circulares son justificaciones genuinas siempre que distingamos entre un argumento regla-circular y uno *ordinariamente* circular, ya que éste último no garantiza tener éxito trivialmente. Si se confía en un número pequeño de usos de una regla particular, sostiene Boghossian, un argumento regla-circular adecuado permite respaldar que esa regla necesariamente preserva la verdad en cualquier uso posible. Estos usos de la regla serán aplicaciones legitimadoras, que habilitan a condición de que la regla en cuestión sea constitutiva del significado (Boghossian 2000, 254). Para ello hay que establecer que el *significado* de las constantes lógicas es determinado por su *rol conceptual*. Además, si una disposición inferencial constituye el significado, entonces es *a fortiori* razonable, puede ser una *garantía* incluso si es incapaz de convencer a un escéptico, por lo que se puede usar justificadamente sin un argumento de apoyo:

“If it is true that certain of our inferential dispositions fix what we mean by our logical words (in the language of thought), then it is very plausible that we should be entitled to act on those inferential dispositions prior to, and independently of, having supplied an explicit justification for the general claim that they are truth-preserving, for without those dispositions there is nothing about whose justification we can intelligibly raise a question about: without those dispositions we could not even have the general belief whose justification is supposed to be in question.” (Boghossian 2000, 250)

Con esta explicación, que ahora veremos desarrollada, Boghossian pretende desactivar los problemas que se le planteaban a la justificación regla-circular.

IV.3.1 Definición implícita y el modelo constitutivo

Conocemos algunas verdades lógicas y sabemos que lo son porque las deducimos válidamente de otras. Ahora bien, cómo sabemos que nuestros principios lógicos básicos como el MPP son válidos. Frege asumía que la lógica era *a priori*. En el caso de Boghossian, su interés primero no era el de explicar el carácter *a priori* de la lógica, sino el de defender una explicación analítica del *a priori*. Para ello, debe poder explicar también el conocimiento de la lógica. En su caso, la explicación del carácter *a priori* de la lógica es consecuencia, por tanto, de su defensa de la analiticidad (cfr. Boghossian 2008b, 199); y, a su vez, el interés por la analiticidad surge de su teoría *semántica del rol conceptual* y de la necesidad de evitar el holismo semántico.

Uno de los problemas de la semántica del rol conceptual es que parte de un enfoque holista del significado (o del contenido) (Whiting 2009), lo cual conlleva que una expresión

Notice that (L) does not require that S know that M is meaning-constituting for S if S to be entitled to infer according to M but only that M be meaning-constituting for S.” (Boghossian 2000, 250)

no puede tener significado por sí misma, ya que, como hemos indicado arriba, una expresión es significativa en virtud de sus relaciones inferenciales. Esto representa una dificultad desde el punto de vista de la comunicación puesto que, según este tipo de semánticas, la significación inferencial de una expresión dependerá de las creencias que un sujeto tenga. Si dos individuos tienen creencias distintas respecto de una expresión, cada uno estará dispuesto a inferir según transiciones inferenciales que comprendan dicha expresión, y si las creencias del individuo cambian, las transiciones inferenciales por tanto, serán diversas. Teniendo en cuenta que una misma palabra, de acuerdo a la SRC, tendrá distintos significados y se entenderá de distintos modos, que el significado se mantenga constante sería prácticamente imposible (Whiting 2009). Para evitar estos problemas, varios autores, entre ellos Boghossian, sostienen que se necesita algún tipo de distinción analítico/sintético que permita diferenciar las transiciones inferenciales que determinan el significado (o el contenido) y las que no:

“This would provide something constant –an invariant significance- that could be grasped despite differences in belief. And, moreover, it respects compositionality, since the meaning of a complex expression is fixed only by its role in analytic inferences, and that is determined by the meaning of its parts.” (Whiting 2009)

Aunque en este aspecto están de acuerdo algunos filósofos, la divergencia surge a la hora de trazar dicha distinción. Para Fodor y LePore (Fodor-LePore 1993), apelar a la noción de analiticidad en el análisis del significado conlleva circularidad, ya que ‘analítico’ significa verdadero en virtud del significado, dificultad que Quine ya había señalado en “Two dogmas”. Para Boghossian (Boghossian 1993, 1994), no es necesario especificar las inferencias analíticas usando esa descripción, sino que se puede hacer en virtud de términos más básicos, como vamos a ver.

En “*Epistemic Analyticity: a Defense*” (Boghossian 2003b), Boghossian presenta su defensa de la analiticidad epistémica como un modo de explicar nuestro conocimiento de la validez de los principios de la inferencia básicos. En concreto, pretende explicar en qué consiste captar el significado de una constante lógica. En su punto de mira hay tres blancos a los que se dirige: en primer lugar, los argumentos de Quine en contra de la analiticidad, que, según argumenta Boghossian, no son eficaces ante la analiticidad epistémica aunque acaban con la analiticidad metafísica. En segundo lugar, la analiticidad epistémica que posibilita una explicación de la *aprioridad* de la lógica y quizás de la *aprioridad* de las verdades conceptuales. Por último, si se rechaza la analiticidad epistémica, se cae en el irrealismo semántico²²¹, como ya Grice y Strawson (Grice & Strawson 1956)²²² advirtieron en su crítica a los “Two dogmas” de Quine.

Boghossian toma la noción de analiticidad como propiedad de ítems lingüísticos, a partir de la cual se entiende que el captar el significado de una oración es suficiente para justificar la

²²¹ “An irrealist conception of a given region of discourse is the view that no real properties answer to the central predicates of the region in question. Any such conception emerges, invariably, as the result of the interaction of two forces. An account of the meaning of the central predicates, along with a conception of the sorts of property the world may contain, conspire to show that, if the predicates of the region are taken to express properties, their extensions would have to be deemed uniformly empty. The question then becomes whether the predicates are best understood as expressing properties, and hence as founded on error, or whether they ought to be understood along non-factualist lines.” (Boghossian 2008b, 58)

²²² Grice y Strawson (Grice & Strawson 1956) señalaron que si no hay hechos acerca de si una expresión significa lo mismo que otra o si las dos no significan lo mismo, tampoco los puede haber acerca de lo que significa individualmente cada expresión; de tal modo que si no hay hechos respecto de la analiticidad, tampoco los habría respecto del significado. Por su parte, Boghossian realiza una extensa crítica en “The Status of Content” en *Content and Justification*, (2008b) donde argumenta por qué las concepciones irrealistas son inaceptables y, concretamente, por qué el irrealismo acerca del contenido, formulado tradicionalmente, además de implausible, es incoherente.

creencia en la proposición que expresa. O de modo paralelo, captar una proposición p es suficiente para justificar su creencia en p :

“I will talk of grasp of the meaning of a sentence as sufficing for justified belief in the proposition it expresses; but I could equally well have talked simply about grasp of a proposition p as sufficing for justified belief in p . Thus, too, I will talk about words being synonymous with each other; but I could equally well have talked about concepts being identical to one another. Finally, I will talk of holding some sentences true, as a condition of meaning some specific proposition by them; but I could equally well have talked of believing some propositions as a condition of having some of their ingredient concepts.” (Boghossian 2008b, 212)

La analiticidad epistémica puede ser un modo de explicar cómo son posibles las proposiciones factuales conocidas *a priori*. Los modelos para la construcción de la analiticidad epistémica que Boghossian presenta son: la Frege-analiticidad, la Carnap-analiticidad y el modelo constitutivo. Se trata de ver cómo se entiende el significado en cada modelo de analiticidad epistémica y qué relación epistémica se establece entre el sujeto y el significado de una expresión. Ese significado se puede entender de tres modos distintos:

Captar el significado: “(...) *a thinker T grasps S's meaning just in case T means some determinate thing or other by his use of S.*”

Conocer el significado: “(...) *T grasps S's meaning when he can correctly and knowledgeably state what S means. In this sense, it is not enough that T mean something by S-he must also have second-order knowledge of what S means.*”

Comprender el significado: “(...) *T's grasping S's meaning implies not only that T is able to state S's meaning knowledgeably but also that he understands that meaning well enough to know whether or not it means the same as some other sentence.*” (Boghossian 2008b, 213)

El problema es explicar cómo es posible que sea suficiente para un sujeto *captar* el significado de una oración para justificar su creencia en la verdad que expresa esa proposición. Podemos responder, dice Boghossian, siguiendo un modelo de conocimiento *a priori* que nos permite dar una explicación de la justificación: el *modelo de la sinonimia*²²³ del significado (Boghossian 2008b, 214).

Se trata de una respuesta semántica, ya que para explicar cómo conocemos la verdad de un enunciado se apela al significado de una oración; Boghossian lo denomina *Frege-analiticidad*: un enunciado es epistémicamente analítico si es una verdad lógica (o se puede reducir a ella, es decir, si se transforma en verdad lógica) sustituyendo sinónimo por sinónimo. Así, si alguien está justificado en saber las premisas del argumento, entonces está habilitado (*entitled*) a creer la conclusión, según el *patrón* de la sinonimia del significado:

- “1. S means that P. (Knowledge of meaning)
2. S is synonymous with S'. (Understanding of meaning)

²²³ “1. ‘All bachelors are unmarried males’ means that All bachelors are unmarried males. (By knowledge of S’s meaning)
 2. Since ‘bachelor’ just means ‘unmarried male,’ ‘All bachelors are unmarried males’ is synonymous with ‘All unmarried males are unmarried males.’ (By understanding of meaning)
 3. ‘All unmarried males are unmarried males’ means that all unmarried males are unmarried males. (By knowledge of S’s meaning)
 4. If sentence F is synonymous with sentence G, then F is true iff G is true. (Conceptual knowledge of the link between meaning and truth)
 5. Therefore, ‘All bachelors are unmarried males’ is true iff all unmarried males are unmarried males.
 6. All unmarried males are unmarried males. (By knowledge of logic)
 7. Therefore, ‘All bachelors are unmarried males’ is true.
 8. Therefore, all bachelors are unmarried males.” (Boghossian 2008b, 214)

3. S' means that Q, where Q is some logical truth. (Knowledge of meaning)
4. If F is synonymous with G, then F is true iff G is true. (Conceptual link between meaning and truth)
5. Therefore, S is true iff Q.
6. Q (Logic)
7. Therefore, S is true. (Deductive reasoning)
8. Therefore, P. (Deductive reasoning)" (Boghossian 2008b, 214)

Boghossian señala que Quine (Quine 1951) rechazó esta noción de sinonimia porque no estaba suficientemente bien definida²²⁴. No obstante, el modelo de la sinonimia es correcto, para Boghossian, porque explica la estructura del conocimiento *a priori* de verdades conceptuales, por ejemplo, aquellas verdades que se pueden transformar en verdades lógicas a través de la sustitución sinónimo a sinónimo (las Frege-analíticas). Sin embargo, el modelo de la sinonimia no explica del todo cómo captar el significado y por ello, genera un tipo de justificación más débil (*entitlement*) porque:

"(...) it relies on a piece of *a priori* conceptual knowledge at premise connecting meaning and truth-that it cannot explain." (Boghossian 2008b, 215)

Asimismo, se basa en un conocimiento *a priori* de los principios lógicos que no puede explicar. Y esto, o bien porque hay un número considerable de proposiciones *a priori* que son expresadas por enunciados que no se pueden transformar en verdades lógicas por la sustitución sinónimo a sinónimo, o bien porque depende de que el sujeto sepa que un determinado principio es una verdad lógica y de que el sujeto sea capaz de inferir de un modo justificado de acuerdo a las reglas deductivas de la lógica; es decir, que el sujeto se dé cuenta de que está pasando de las premisas a la conclusión siguiendo el 'patrón' (Boghossian 2008b, 215). Se trata entonces de encontrar una explicación basada en el significado que explique la *aprioridad* de la lógica. Para ello, Boghossian se apoya en la noción de *definición implícita*²²⁵.

Una definición implícita para las expresiones lógicas estipula que ciertas inferencias son válidas o que ciertas oraciones son verdaderas en función del significado de las constantes lógicas que figuran en esas inferencias; ese significado se caracteriza en términos de reglas de introducción y de eliminación para cada una de las expresiones lógicas.

Quine había objetado a la tesis de la definición implícita que de ella resulta una regresión al infinito (Quine 1936 'Truth by Convention'), que la idea de una inferencia o de una oración constitutiva de significado es algo incomprensible (Quine 1963 'Carnap and Logical Truth'), y que conduce a un convencionalismo radical (Quine 1936, 1963). Según Quine, no es posible distinguir oraciones que son constitutivas de significado de otras que son simplemente obvias, pues cómo se distingue entre lo que constituye el significado y lo que no lo constituye. La objeción de Quine iba dirigida al convencionalismo de Carnap. Para Carnap (y también para Ayer), las oraciones que son verdaderas en virtud del significado de las constantes lógicas que contienen son verdades formales. Pero, tales verdades no pueden ser estipulaciones de

²²⁴ Esto lo discute Boghossian en "Analyticity Reconsidered" (Boghossian 1996, 1997).

²²⁵ En los años 30 ya Carnap (Carnap 1937, 1947) discutía la noción de 'definición implícita' a la vez que Wittgenstein desarrollaba su pensamiento en torno a las 'proposiciones gramaticales' (*Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, A. Ambrose, ed. Rowman & Littlefield, Totowa, N. J. 1979). La idea, dicho brevemente, es que 'definiciones implícitas' y 'proposiciones gramaticales' son constitutivas de significado y por ello, normativas, cfr. (Coffa 1991) y (Glock 2010). [Esta noción parece haber surgido en el contexto de la discusión entre Frege y Hilbert sobre los fundamentos de la matemática y el carácter de las definiciones. Para Hilbert, los axiomas definían implícitamente los términos descriptivos de la teoría. Los miembros del círculo de Viena, comenzando por Schlick y después Carnap, recuperaron la noción de "definición implícita" y la ligaron al convencionalismo].

significado, sino consecuencia de esas estipulaciones, dice Quine. Es decir, o son verdades por convención o son enunciados que resultan de estipulaciones primitivas. La crítica de Quine es que, si esto es así, no es posible explicar la verdad de las proposiciones de la lógica (y de la matemática). Tal y como vimos en el apartado III.6 al presentar las objeciones de Boghossian al expresivismo, partimos de convenciones (estipulaciones) primitivas y hacemos uso de la lógica para derivar consecuencias partiendo de tales estipulaciones, nos encontramos con una tesis circular: la lógica es verdadera por convención + lógica (Quine 1936). No obstante, Boghossian argumenta que la tesis de la definición implícita no acarrea convencionalismo y, por tanto, no se le aplicaría la objeción de Quine, siempre que se respete la distinción entre lo que expresa una oración y la propia oración. Hay dos variedades de definición implícita, la *explícita* y la *implícita*:

“An explicit implicit definition involves an explicit stipulation by a thinker that a given sentence S (f) is to be true if its ingredient term f is to mean what it does. In the implicit variety, it is somehow tacit in that person’s behavior with the term f that S (f) is to be true if f is to mean what it does.” (Boghossian 2008b, 217)

A partir de la definición implícita, Boghossian presenta el *patrón* (Boghossian 2008b, 217) de definición implícita y el modelo de conocimiento *a priori* que contiene el modelo de definición implícita²²⁶. Respecto de la versión implícita de la definición implícita, Boghossian observa que aunque podamos decir correctamente que sabemos que si S (oración o expresión lingüística) significa que P (proposición), entonces S es verdadera si, y sólo si, P porque hemos estipulado que es verdad, por ejemplo, porque hemos estipulado que no podemos explicar *por qué* el conocimiento a través del patrón de *definición implícita* está basado en la *estipulación*, ya que el patrón se basa en nuestro conocimiento de ese vínculo, por lo que caemos en la circularidad de la justificación. Es decir, el argumento patrón no explica en qué consiste nuestro *estar habilitados* a razonar de acuerdo a ciertas reglas deductivas puesto que presupone tal razonamiento. Esta es una de las objeciones que ha recibido Boghossian: la noción de *definición implícita* no puede explicar la garantía (*entitlement*) *a priori*. Al respecto, Boghossian en un segundo momento ha señalado que la clave está en la relación entre los hechos relativos al significado y la habilitación (*entitlement*), distinguiendo dos caminos a partir de los cuales los hechos representativos del *significado* podrían generar hechos representativos de la habilitación (*entitlement*) (cfr. Boghossian 2008b, 212). Se trata de la concepción *inferencial* y la concepción *constitutiva* de la relación entre significado-habilitación (*entitlement*).

El modelo *inferencial* es el que se desprende de una de las variedades de la definición implícita, la versión implícita o tácita. Como hemos expuesto arriba, el problema es que no podemos explicar *por qué* el conocimiento a través del patrón de *definición implícita* está basado en la *estipulación*, ya que el patrón se basa en nuestro conocimiento de ese vínculo, lo cual genera circularidad. El motivo es, argumenta Boghossian, que sigue existiendo una dependencia de la relación entre significado y verdad con respecto al conocimiento del vínculo, como se presenta en (4):

²²⁶ “1. S (f) means that P (By knowledge of meaning)

2. If S (f) means that P, S (f) is true (By knowledge of the contents of one’s stipulations)

3. Therefore, S (f) is true

4. If S (f) means that P, then S (f) is true iff P (By knowledge of the link between meaning and truth)

5. S (f) is true iff P

6. Therefore, P” (Boghossian 2008b, 217)

“4. If S (f) means that P, then S (f) is true iff P (By knowledge of the link between meaning and truth)” (Boghossian 2008, 217).

No podemos explicar en qué consiste nuestra habilitación a razonar de acuerdo a ciertas reglas deductivas, dado que se presupone ese razonamiento. Además, sigue argumentando Boghossian, desde esta versión tácita del modelo inferencial en la que la definición implícita es ella misma implícita, ¿cómo es que el que S(f) sea una definición implícita de f, conlleve que S(f) tenga que ser verdadero? Una cosa es decir que un cierto enunciado debe ser afirmado como verdadero y otra decir que *es* verdadero. Ante los problemas que se plantean desde modelo inferencial, el constitutivo ofrece una alternativa.

Según el modelo *constitutivo*, son los propios hechos semánticos, en oposición al conocimiento que de ellos puede tener un sujeto, los que proporcionan la justificación necesaria (cfr. Boghossian 2008b, 4-5). Boghossian sostiene que, por el mero hecho de que el sujeto capta el significado de la regla de inferencia de R, ello implica que dicho sujeto está habilitado a inferir de acuerdo con R. Así, cualquier transición inferencial a partir de las condiciones de posesión de un concepto es por sí misma, *prima facie*, *entitling*, es decir, confiere garantía.

El problema es cómo evitar el cargo de *mala compañía* a la que se enfrenta este modelo que parece tener contra-ejemplos del tipo de ‘tonk’, que ya presentamos anteriormente; es decir, que en virtud de lo mismo que habilitaría a un sujeto para razonar conforme al MPP, alguien podría adoptar la práctica de inferir (de modo irreflexivo) según las reglas propuestas por Prior (Prior 1960) para la conectiva ‘tonk’, (cfr. Boghossian 2001a, 13):

(Tonk)	A	A tonk B
	-----	-----
	A tonk B	B

Aunque nadie puede tener derecho a deducir cualquier B a partir de cualquier A, eso es lo que está implícito en el modelo *constitutivo* del vínculo significado-habilitación (*entitlement*). No obstante, tanto Belnap (Belnap 1962) como Dummett (Dummett 1991) han puesto en evidencia que el ejemplo ‘tonk’ muestra que ese tipo de reglas entran en conflicto con las que ya rigen para el empleo de las expresiones, y con las que, al añadirlas a las originales, entran en contradicción. Es decir, al introducir vocabulario lógico, es necesario restringir sus definiciones con la condición de que la regla no permita ninguna inferencia que conlleve el vocabulario original únicamente; es decir, que la regla no esté permitida antes de que se introduzca el vocabulario lógico. Por ejemplo, es lo que sucede con la forma incorrecta y la correcta de las reglas para *Boche* de Dummett (cfr. Dummett 1973, 454)²²⁷. Siendo ‘boche’ una expresión peyorativa que se atribuye a los alemanes, la condición para aplicar esta expresión peyorativa a un sujeto, dice Dummett, es que dicho sujeto sea de nacionalidad alemana. Aplicar el término tiene como consecuencia expresar que es bárbaro y propenso a la

²²⁷ “A simple case would be that of a pejorative term, e.g. ‘Boche’. The condition for applying the term to someone is that he is of German nationality; the consequences of its application are that he is barbarous and more prone to cruelty than other Europeans. We should envisage the connections in both directions as sufficiently tight as to be involved in the very meaning of the word: neither could be severed without altering its meaning. Someone who rejects the word does so because he does not want to permit a transition from the grounds for applying the term to the consequences of doing so. (...) In the case of a logical constant, we may regard the introduction rules governing it as giving the conditions for the assertion of a statement of which it is the main operator, and the elimination rules as giving the consequences of such a statement: the demand for a harmony between them is then expressible as the requirement that the addition of the constant to a language produces a conservative extension of that language.” (Dummett 1973, 454-455).

crueledad (más que el resto de los europeos). Así, una persona posee el concepto ‘boche’ si está dispuesto a inferir siguiendo la regla:

“(Boche) x is German x is boche x is boche x is cruel” (Boghossian 2008b, 261)

Sin embargo, dice Boghossian, no por introducir un concepto en el lenguaje con la idea de que todos los alemanes son crueles, se habilita al uso de la regla. (Boghossian 2008b, 261) Así, si no queremos respaldar la inferencia que va desde la nacionalidad alemana a la crueldad, tendríamos que negarnos a usar el concepto²²⁸.

La cuestión es que las reglas para *tonk* no son correctas, permiten pasar de premisas verdaderas a cualquier conclusión, incluidas conclusiones falsas. Así, lo que es erróneo en una justificación regla-circular de una de las reglas-*tonk*, no es la circularidad²²⁹ sino el hecho de que la práctica de acuerdo a dicha regla fracasa al constituir cualquier significado:

“(…) a practice which allowed that ‘A tonk B’ may be inferred from either A or B individually, and that both A and B individually may be inferred from it, would establish no meaning for ‘tonk’. By contrast, the practice of inference in accordance with modus ponens is part of a meaning constituting practice: a practice which constitutes the meaning of ‘if ... then...’. And that, ultimately, is why we may in principle justify the belief that modus ponens is sound by a derivation which uses modus ponens in its course.” (Wright 2001a, p. 52)

Para salvaguardar este modelo Boghossian sugiere lo siguiente: restringir el modelo a ciertos conceptos en los que se dé una garantía o habilitación (*entitlement*) o restringir aquello que vamos a considerar como un concepto genuino. Peacocke (1993a y 1993b) sugiere que las reglas constitutivas de significado lo serán de un concepto genuino si, y sólo si, el concepto preserva la verdad. Pero Boghossian (Boghossian 2003a) objeta que esto no es suficiente. Presenta en concreto el caso de *Flurg*:

Regla de introducción

x es una ecuación elíptica

x es un flurg

Regla de eliminación

x es un flurg

x puede ser correlacionada con una forma modular

Esto es, las reglas de introducción y eliminación para ese concepto (*flurg*) permiten inferir a partir de axiomas aritméticos que algunos números son *flurg* y, de ahí, inferir que son un correlato con una forma modular. No obstante, el resultado no es trivial; de hecho, se trata de un resultado que Andrew Wiles demostró como paso previo para obtener el teorema de Fermat, la conjetura Taniyama-Shimura, esto es: toda ecuación elíptica se puede correlacionar con una forma modular. Tal y como señala Boghossian, las reglas para *flurg* transmiten la verdad pero distan de ser básicas. Al no ser elementales o básicas no parece que puedan habilitarnos a concluir algo. Las inferencias inmediatas que permiten concluir el Teorema de Fermat, no transmiten justificación porque *flurg* no es un concepto genuino.

²²⁸ Williamson (Williamson 2003) ha objetado contra Dummett, que tales términos peyorativos presentan contraejemplos a la SRC. Más recientemente, Williamson (Williamson 2010) ha presentado una explicación que tiene ventajas sobre la de Dummett a partir de una semántica referencialista, y ha evidenciado las dificultades a las que se enfrentan las teorías del significado basadas en el uso, que se inspiran en Wittgenstein (*PI*), concretamente, las teorías inferencialistas contemporáneas.

²²⁹ “If, in a given fundamental rule-circular justification, there is a meaningful inference to begin with, then it is guaranteed to be truth-preserving, for a rule of inference doesn't get to determine a meaning unless it is truth-preserving. As a result, the problem of bad company does not arise: it is impossible, intelligibly, to justify a non-truth-preserving rule, such as the tonk rules or R*. (...)” (Boghossian 2001a, 33-34)

En el uso de términos, por ejemplo ‘*flurg*’, las reglas que corresponden a nuestra posesión del concepto consisten en las proposiciones que son creídas de hecho por una persona acerca de *flurg*. Según Boghossian, son versiones incondicionadas de un concepto, cuando solamente una versión condicionada del mismo sería epistémicamente aceptable. Estos conceptos defectuosos (Boghossian 2008b, 262-263) están estructurados de tal modo que excluyen preguntas razonables sobre su extensión. Es decir, se introduce un determinado concepto *x* que no tiene la estructura condicionada, que es de hecho verdadera. En la estructura condicionada, las reglas corresponden a lo que alguien estaría dispuesto a creer condicionado por la verdad de la teoría de *x*. Así, mientras que la versión condicionada es la versión epistémicamente aceptable, la versión incondicionada no lo es. Y *flurg* es una versión no condicionada de un concepto, lo que lo convierte en un concepto defectuoso. Se trata de resolver bajo qué condiciones es aceptable una versión condicionada de un concepto. Boghossian sugiere dos condiciones, una *sobria* y otra *atrevida*:

Atrevida (bold): cuando tanto la versión condicionada como la incondicionada de un concepto dado están disponibles, se debe utilizar la versión condicionada. Al estar disponibles ambas, la incondicionada será defectuosa.

Sobria (sober): en el caso de algunos conceptos, sólo estará disponible la versión incondicionada.

El argumento para el caso de la condición *atrevida (bold)* es el siguiente: por una parte, y si está en nuestra mano, no queremos que las condiciones de posesión de un concepto hagan imposible plantearse la posible falsedad de una o más afirmaciones acerca del mundo. Además, es deseable que quien posea el concepto se plantee coherentemente si hay algo que cae bajo ese concepto. Asimismo, es deseable que se pueda disentir acerca de si lo hay (cfr. Boghossian 2003a, 246-247).

Dado el tipo de condicionalización que está considerando y según el argumento para la condición más *sobria (sober)*, en principio, no todo término significativo de un lenguaje expresa un concepto que condiciona relativamente la existencia de un valor semántico apropiado para él (cfr. Boghossian 2003a, 247). Un cierto número de conceptos lógicos estará presupuesto en cualquier condición y los que están así presupuestos no tendrán ellos mismos versiones condicionadas. Ese es el modo correcto de entender el rol semántico conceptual²³⁰ (Boghossian 2001a, 33-34) y evitar el problema de ‘mala compañía’.

Boghossian propone una versión mejorada del modelo *constitutivo*: cualquier regla que establezca las condiciones de posesión para un concepto no defectuoso (un defecto que se formula en versión condicionalizada cuando es posible y en los casos especiales en los que no cabe la versión condicionalizada, en versión no condicionalizada), es *a fortiori, habilitante*, es decir, proporciona garantía. Así, un sujeto tiene derecho a razonar según el MPP en virtud de captar el significado de esa regla, porque MPP es una condición de posesión para el condicional y el condicional es uno de esos conceptos cuya versión no condicionalizada es no defectuosa.

En síntesis, Boghossian intenta esbozar las líneas generales de una explicación que tiene por objeto reactivar y explotar dos pensamientos: en primer lugar, que seguir ciertas reglas de inferencia es constitutivo de nuestra comprensión de las constantes lógicas primitivas; y, en

²³⁰ “A conceptual role semantics, by virtue of its ties to the notion of justification, transforms this constraint on meaning into a constraint on justification that simultaneously vindicates the possibility of rule-circular justifications while staving off the threat of an unpalatable relativism.” (Boghossian 2001a, 33-34)

segundo lugar, que si ciertas reglas de inferencia son constitutivas de nuestra comprensión de ciertos conceptos, entonces tenemos, por ello mismo, derecho a ellas, incluso en ausencia de cualquier apoyo reflexivamente apreciable. Para salir al paso del problema de ‘mala compañía’, Boghossian presenta una solución a partir de un enfoque de la semántica del rol conceptual. Ahora bien, desde el punto de vista de un fundamento puramente teórico del significado²³¹, no basta con decir que cualquier rol conceptual posible determina un significado u otro, como acabamos de ver. Afirmar que cualquier rol conceptual posible determina un significado no pasa el test de Prior y el caso ‘*tonk*’.

En cuanto a la ‘petición de principio’, Boghossian cuestiona bajo qué condiciones un argumento deductivo garantiza la transferencia de justificación. Como hemos indicado arriba, según Boghossian, un argumento regla-circular no es similar a un argumento *ordinariamente* circular (por ejemplo, una *petitio principii*). El argumento regla-circular para MPP permite el uso del MPP (uso al que estamos habilitados si el MPP es una regla que constituye el significado) para poder concluir que MPP preserva la verdad necesariamente en cualquier uso posible (cfr. Boghossian 2000, 252). Si las reglas implicadas en la justificación regla-circular son reglas constitutivas de significado, estamos legitimados a usar esas reglas de inferencia, independientemente de si estamos justificados en creer que esa regla es válida. De este modo, Boghossian defiende que el conocimiento lógico básico se justifica inferencialmente y que las justificaciones regla-circulares son justificaciones genuinas. Para explicar cómo una persona está habilitada a inferir, sin que ello conlleve que esa persona *sabe* algo acerca de la regla utilizada en su inferencia, responde que esta *habilitación* fluye naturalmente del considerar las reglas como *constitutivas de significado*, y esto nos hace pensar que debe haber *hechos* en virtud de los cuales se obtienen estos hechos semánticos (cfr. Boghossian 2001a, 29).

IV.4 RAZONAMIENTO CIEGO

Boghossian defiende, pues, que hay *hechos* acerca del significado a partir de una explicación ‘analítica’ del *a priori*, una teoría de la *constitución del concepto*. Según el modelo *constitutivo*, son los propios hechos semánticos, en oposición al conocimiento que de ellos puede tener un sujeto, los que proporcionan la justificación necesaria (Boghossian 2003a, 240-241 y 2008b, 4-5). No obstante, el modelo constitutivo tiene ventajas y tiene puntos débiles.

La ventaja del modelo constitutivo es que proporciona una explicación del vínculo significado-habilitación (*entitlement*), esto es, explica cómo un sujeto capta el significado de una regla de inferencia R. El sujeto está habilitado a inferir de acuerdo con R, ya que R es una regla constitutiva del significado de una expresión lógica. Así, ante la cuestión de si es posible explicar cómo alguien puede estar habilitado a inferir:

- i) sin que esa persona tenga conocimiento de la regla que aplica en su razonamiento;
- ii) sin que esa justificación conlleve incoherencia alguna;
- iii) si es la validez de la inferencia una condición necesaria para transferir garantía

²³¹ “For purely meaning-theoretic reasons, then, we should deny that every conceptual role determines a meaning. We should insist that a conceptual role determines a meaning for an expression only if it manages to contribute in some determinate way to determining how the world would have to be if sentences involving the expression are to be true.” (Boghossian 2001a, 33)

Boghossian ha explicado las dos primeras: cómo un sujeto puede estar legitimado a inferir sin que ese sujeto tenga conocimiento de la regla que aplica en su razonamiento y sin que esa justificación conlleve incoherencia alguna. Queda por responder *si la validez de la inferencia es una condición necesaria para transferir garantía*. Es decir, bajo qué condiciones, y en virtud de qué *hechos* una inferencia deductiva transmite o transfiere algún tipo de garantía. No todas las explicaciones ‘analíticas’ del *a priori*, dice Boghossian, han sabido distinguir adecuadamente entre nuestras garantías (*entitlements*) para ostentar ciertas creencias lógicas y nuestras garantías para aplicar ciertos métodos de formación de creencias como resultado de inferencias. Tampoco han explicado adecuadamente, dado que se quiere usar para fundamentar una epistemología de la inferencia, cómo se constituye el concepto de una expresión lógica.

En “Blind Reasoning”, Boghossian analiza bajo qué condiciones el razonamiento deductivo transmite justificación de las premisas a la conclusión y argumenta que tanto el internismo como el externismo simple fracasan, como hemos expuesto arriba, al responder en virtud de qué hechos una inferencia deductiva transmite algún tipo de garantía.

La respuesta del *externismo simple*, como vimos, es que una inferencia deductiva realizada por S transfiere cierto tipo de garantía en caso de que (a) S esté justificado en creer sus premisas, (b) la justificación de S para creer las premisas sea adecuadamente independiente de su justificación para creer la conclusión, y (c) el modelo de inferencia implicado sea válido— “necessarily such as to move S from truth to truths” (Boghossian 2003a, 226). La objeción de Boghossian al externismo simple es que un buen número de inferencias satisfacen las condiciones estipuladas aunque intuitivamente esas inferencias no están justificadas, como hemos visto que sucede con el concepto *flurg* o como ilustra BonJour con el caso de Norman²³². Norman es un vidente o clarividente con un cierto poder cognitivo que le permite tener creencias ciertas en condiciones fiables pero para las que no tiene evidencias o pruebas. No obstante, el que alguien sostenga una creencia determinada cuando está siendo epistémicamente irresponsable de dicha creencia nos resulta difícil de aceptar. Según Boghossian (Boghossian 2003a, 228), estar justificados es cuestión de estar libre de culpa, excluye el ser epistémicamente censurable, y el fiabilismo no garantiza esto. Prácticamente, los contraejemplos al externismo inferencial simple son un eco de la clase más amplia de objeciones a las teorías fiabilistas de la justificación (Boghossian 2003a, 227): la inferencia es fiable, sin embargo no por ello está justificada

También para Wright, el externismo está abierto a contraejemplos; si una regla de inferencia es válida pero es muy poco obvia, una persona no puede usarla para llegar a conocer una proposición infiriéndola según esa regla de otras creencias conocidas (cfr. Wright 2001a, 51). Tal es el caso que se presenta con el argumento del teorema de Fermat:

$x, y, z, y n$ son números enteros y n es más grande que 2

Alguien infiere de esa proposición que: $x^n + y^n$ no es igual a z^n

Ser válido, dice Boghossian, no es suficiente para garantizar que haya transferencia de justificación, incluso si la conclusión se sigue necesariamente de las premisas. Ahora bien, esto depende de qué se considera ‘transferencia de la justificación’. Según Boghossian:

²³² “Norman, under certain conditions which usually obtain, is a completely reliable clairvoyant with respect to certain kinds of subject matter. He possesses no evidence or reasons of any kind for or against the general possibility of such a cognitive power or for or against the thesis that he possesses it. One day Norman comes to believe that the President is in New York City, though he has no evidence either for or against this belief. In fact the belief is true and results from his clairvoyant power under circumstances in which it is completely reliable.” (BonJour 1985, 41)

“A deductive pattern of inference P may be blamelessly employed, without any reflective appreciation of its epistemic status, just in case inferring according to P is a precondition for having one of the concepts ingredients in it.” (Boghossian 2003a, 239)

Para que haya transferencia de la justificación, Boghossian pone como precondition haber inferido previamente ‘de acuerdo al modelo deductivo de inferencia P’: “inferring according to P is a precondition for having one of the concepts ingredients in it”: No obstante, el hecho de que una inferencia particular preserve la verdad no hace que se active un vínculo con el sujeto que lo habilite (a nivel interno) a realizarla (Boghossian 2001a, 27). Se trata de esclarecer en qué consiste la habilitación para aplicar ciertos métodos de formación de creencias como resultado de inferencias y cómo ha de entenderse la constitución del concepto si ha de servir de base a una epistemología de la *inferencia ciega*. Boghossian centra la idea de estar justificados en la exculpación:

“Fundamental inferences that are meaning-constituting are not epistemically culpable, even if they are not supported by reflectively appreciable warrants. To demand more of a thinker is to demand the provably impossible.” (Boghossian 2001a, 31)

El modo de garantizar esa exculpación, según Boghossian, es establecer que es condición necesaria para que una persona esté justificada en creer que p , el que esa persona esté en posición de saber por la sola reflexión que tiene una garantía para creer que p . Esto lleva del fiabilismo a un tipo de internismo, que Boghossian caracteriza a partir de una condición de transparencia, el *internismo de acceso* acerca de la justificación:

“S is justified in having the belief that p only if S is in a position to know, by reflection alone, that he has a warrant for the belief that p . If S is to have genuine justification, it must be a reflectively *transparent* justification.” (Boghossian 2003a, 228)

De las dos posibles versiones del internismo, el internismo de acceso es la más débil, dice Boghossian, ya que, para que la persona esté justificada, solo requiere que el hecho epistémico sea reflexivamente accesible, no que la persona tenga realmente conocimiento del mismo. Por otra parte, la respuesta del *internismo inferencial simple* es que una inferencia deductiva realizada por S transfiere un cierto tipo de garantía en caso de que (a) S esté justificado en creer esas premisas, (b) la justificación de S para creer las premisas sea adecuadamente independientemente de su justificación para creer la conclusión, y (c) S sea capaz de saber a través de reflexión únicamente, que sus premisas le proporcionan una buena razón para creer la conclusión (Boghossian 2003a, 229).

Boghossian quiere distanciarse de un racionalismo como el de Nagel (Nagel 1986), según el cual, hay razones válidas objetivamente que uno debería manejar en cualquier circunstancia²³³ de modo tal, que quienquiera que las propusiese debería ser capaz de *reconocerlas* en cuanto razones desde el punto de vista epistémico. Este ‘principio de la accesibilidad universal de las razones’, dice Boghossian, es falso (cfr. Boghossian 2001a, 36). Para que la persona esté justificada no es necesario que tenga conocimiento o sea capaz de reconocer razones en el sentido de Nagel. Es suficiente con que el hecho epistémico sea reflexivamente accesible. Esto es el tipo de internismo que persigue Boghossian. El internismo de acceso se reduce, pues, a la tercera condición (c).

Por una parte, el inferencialismo externista simple se ha demostrado falso (recuérdese el ejemplo del teorema de Fermat planteado y que se recoge arriba). Por otra, el inferencialismo

²³³ “There is a principle behind this thought, one that we may call the ‘principle of the universal accessibility of reasons’. If something is a genuine reason for believing that p , then, subject to the provisos just made, its rationalizing force ought to be accessible from any epistemic standpoint.” (Boghossian 2000, 253)

internista simple exige alguna forma de garantía accesible reflexivamente y esto no se puede llegar a satisfacer en este caso:

“(…), the failure of Simple Inferential Internalism teaches us that it must be possible for certain modes of reasoning to be entitling without our knowing, or being able to know, anything about them. I’ll put this by saying that it must be possible for certain inferences to be *blind* but justifying.” (Boghossian 2003a, 237)

La solución de Boghossian a partir de una teoría *mixta* de la justificación es que las formas básicas de razonamiento deductivo se justifican por ser ejemplos de razonamiento “ciego, pero no-culpabilizable”. Su punto de partida es:

“In a deductive inference, the thinker takes his premises to justify his conclusion in part because he takes them to necessitate it.” (Boghossian 2003a, 226)²³⁴

Boghossian se basa sobre todo en dos pasajes de Wittgenstein para sostener que debe ser posible una forma de razonamiento ‘no-culpabilizable’, que no dependa de otro estado cognitivo del sujeto, en concreto, que no dependa de algo que se “vea”. Para Wittgenstein, lo que justifica no es ningún tipo de ver o captar sino la *acción* que subyace en los juegos del lenguaje:

“Giving grounds, however, justifying the evidence, comes to an end;—but the end is not certain propositions’ striking us immediately as true, i.e. it is not a kind of *seeing* on our part; it is our *acting*, which lies at the bottom of the language-game.” (OC § 204)

‘All the steps are really already taken’ means: I no longer have any choice. The rule, once stamped with a particular meaning, traces the lines along which it is to be followed through the whole of space.—But if something of this sort really were the case, how would it help?

No; my description only made sense if it was to be understood symbolically.—I should have said: *This is how it strikes me*. When I obey a rule, I do not choose. I obey the rule *blindly*.” (PI §219)

La comprensión de los conceptos no puede ser anterior a la habilidad de expresarlos lingüísticamente, según Wittgenstein, sino que al contrario, es constituida por esa misma habilidad. En este sentido, se puede admitir una forma de comportamiento “ciega” que se basa en el seguir una regla y que no depende de la consideración de lo que esa regla establece como desencadenante para su aplicación. También en *On Certainty* principalmente, parece sostener que es la actuación o la práctica lo que confiere significado a las palabras, y en ese sentido es básica. Nuestro conocimiento y nuestras actividades lingüísticas en ese caso, se apoyan en proposiciones²³⁵ de las que no hay motivo para dudar. No se trata ni de una certeza psicológica ni de proposiciones *a priori*. Su certeza²³⁶ reside en el papel que desenvuelven en nuestras actividades, como vimos en el capítulo II. Este es el sentido que, a mi parecer, también le asigna Boghossian:

“(…) Wittgenstein seems to be saying that, in such basic cases, our justification comes to an end not in any propositional knowledge on our part (…)” (Boghossian 2001b, 634)

²³⁴ Y en la nota 2 a pie de página indica: “It’s a tricky question how this ‘taking’ is to be understood, but I can’t pause to consider the matter here. In this paper, I shall use the terms ‘justification,’ ‘warrant’ and ‘entitlement’ interchangeably.” Ambas indicaciones son importantes. En primer lugar, “how this ‘taking’ is to be understood” es lo que desarrolla en “What’s an inference?” (Boghossian 2014), como veremos en el siguiente capítulo. En segundo lugar, no es indiferente que use *justification*, *warrant* y *entitlement* de modo intercambiable.

²³⁵ Según Kripke, la noción de proposición es definida por Wittgenstein de modo muy escueto: “We call something a proposition, and hence true or false, when in our language we apply the calculus of truth functions to it”. (Kripke 1981, 86)

²³⁶ “If you are not certain of any fact, you cannot be certain of the meaning of your words either.” (OC §114)

De tal modo que se podría entender que la *actividad/actuación* (conocimiento práctico²³⁷) es lo *básico*, es no-inferencial y no-proposicional. En ese sentido entiendo que Boghossian diga que la práctica o el uso de una regla, es decir, el hecho de que sepamos *cómo* seguir esa regla, sea más fundamental que la creencia de que esa regla es válida (Boghossian 2001b, 633). De modo semejante a Boghossian, Kripke sostiene que llegamos a un punto en el que, al final, actuamos sin razones que justifiquen nuestra acción: “This then is an important case of what Wittgenstein (*PI* §219) calls speaking without ‘justification’ (*Rechtfertigung*), but not ‘wrongfully’ (*zu Unrecht*).” (Kripke 1981, 87)

Hasta aquí, como hemos visto, Boghossian ha analizado si es posible estar habilitados a la *disposición a razonar* de acuerdo al MPP. Para ello, ha tenido que averiguar si dicha disposición va unida al conocimiento del significado, si la disposición surge de nuestra aceptación/compreensión de la regla. Ha defendido que el conocimiento de las reglas que son constitutivas de significado²³⁸ (las básicas), y sólo nuestro conocimiento de esas reglas es disposicional: estar dispuestos a razonar de acuerdo al MPP es condición necesaria para tener un concepto lógico. Si las disposiciones inferenciales fijan en el lenguaje del pensamiento lo que queremos decir mediante conceptos lógicos, entonces estamos habilitados a actuar conforme a esas disposiciones inferenciales, independientemente de si tenemos una justificación explícita de que preservan la verdad. Sin esas disposiciones ni siquiera tendríamos la creencia general cuya justificación cuestionamos (cfr. Boghossian 2000, 250). Boghossian parecería estar respaldando, entonces, que la justificación del conocimiento lógico está basada en un cierto conocimiento práctico, disposicional, y, por tanto, *no-inferencial*, y no regla-circular o *inferencial*, como señalábamos al principio. Dicha disposición a razonar conforme el MPP no es irresponsable (*irresponsible*) porque esas reglas tienen la propiedad de ser constitutivas de significado:

“(...) there can be no intuitive sense in which their disposition to reason according to modus ponens can be said to be epistemically irresponsible, even if they possess no reflectively appreciable warrant that justifies their reasoning.” (Boghossian 2001b, 640).

En ese sentido, Boghossian ha subrayado que el punto central de la distinción entre internismo y externismo en teoría de la justificación es la noción de *responsabilidad* epistémica. La propuesta de Boghossian en esta explicación, depende por tanto, de la idea de que la ausencia de irresponsabilidad epistémica constituya una condición suficiente para la responsabilidad epistémica. En ese sentido, habría que clarificar si de la competencia lingüística o conceptual se pueden derivar valores epistémicos como el conocimiento, la justificación o la verdad. Este es uno de los problemas que tiene su teoría como sostiene Williamson (Williamson 2007) y veremos en el apartado siguiente.

La estrategia que ha seguido Boghossian ha sido argumentar que el inferencialismo internista simple exige alguna forma de garantía accesible reflexivamente pero considera que tal requisito no se puede llegar a satisfacer. Para defender un internismo de acceso se necesitaría aceptar que lo que *hace* a una creencia epistémicamente nula o la invalida es la *ausencia* de una garantía constituida reflexivamente para ello. No obstante, los ejemplos no

²³⁷ El conocimiento práctico se presenta como un conocimiento que no se puede reducir a otros tipos de conocimiento, sino que más bien es la base de ellos. De lo que se podría seguir que todo conocimiento es conocimiento práctico porque consiste en seguir reglas que son adquiridas a través de nuestra socialización al tomar parte de prácticas epistémicas. Y la normatividad de estas prácticas se adquiere al participar en determinadas ‘formas de vida’ (*PI* §§19, 23, 241, 409, 517).

²³⁸ En este sentido, la postura de Boghossian ha cambiado con respecto a lo que defendía en (Boghossian 1989 “The Rule-Following Considerations” en Boghossian 2008b). Posteriormente, (Boghossian 2005, “Is Meaning Normative?” en Boghossian 2008b) ha defendido que el contenido mental es normativo mientras que el significado lingüístico no lo es.

excluyen que haya una alternativa, algún otro modo en el que una creencia se pueda sostener de modo *no culpabilizable* (cfr. Boghossian 2003a, 238). A partir de los contraejemplos al fiabilismo, Boghossian ha demostrado que el inferencialismo externista simple ni es viable, ni proporciona argumentos para defender el internismo de acceso, como parecía. Por tanto, dado que no es posible estar justificados y a la vez ser epistémicamente reprobables, dice Boghossian, debe ser posible estar habilitados a ciertos razonamientos sin que seamos capaces de explicarlos; es decir, moverse entre pensamientos de modo que justifiquen, incluso en ausencia de cualquier apoyo reflexivo para ello; deben ser posibles, pues, las *inferencias que aun siendo ciegas*, son una cierta garantía epistémica. Pero ¿cómo?

Boghossian rechaza algunas opciones deflacionarias de la concepción de la *inferencia ciega* no-culpable:

1) Para algunos autores, como Harman (Harman 1986), toda creencia es ‘no-culpabilizable’, al menos inicialmente. Según Harman, estamos justificados al usar el MPP porque es uno de los métodos con los que comenzamos y no encontramos incoherencias que nos lleven a rechazarlo o modificarlo. Según Boghossian, lo que propone Harman es una justificación epistémica “inocente hasta que se demuestre culpable” (o inocente hasta que se demuestre lo contrario). No importa con qué creencias o métodos se comience, *prima facie* están justificados²³⁹. Lo que importa es cómo uno *cambia su postura* (change in view) como respuesta a una incoherencia que pueda darse. Sin embargo, para Boghossian todo esto es equívoco puesto que la noción de “coherencia” está vacía a menos que se fije una concepción específica de consecuencia lógica y consistencia lógica. Esto implica, dice Boghossian, que hablar de coherencia presupone una solución a nuestra pregunta más que aportar una. Hay que comprender primero qué reglas deductivas están justificadas de modo que tengamos una teoría de la coherencia en vez de al contrario.

2) Una segunda respuesta “deflacionaria” es suministrar una ‘lista’. Los modelos de inferencia que son ciegos son: MPP, el principio de no-contradicción y pocos más. No hay un por qué, sólo la lista. Son los ‘primeros principios’. Pero esto no responde a la pregunta de cuál podría ser la propiedad en virtud de la cual esos principios transfieren un tal garantía.

La solución de Boghossian es que si hemos de dar sentido al empleo justificado de nuestros métodos lógicos básicos de inferencia, debemos dar sentido a un *razonamiento ciego*, pero no ‘culpabilizable’ dentro de un modelo constitutivo²⁴⁰:

“(…) the thought would be that we would have an explanation for the blameless blindness of MPP if it’s constitutive of having the concept *conditional* that one take p and ‘ $p \rightarrow q$ ’ as a reason for believing q .” (Boghossian 2003a, 240-241)

La explicación a partir de su teoría de la *constitución del* concepto, tiene por objeto reactivar y explotar dos pensamientos tradicionalmente influyentes: en primer lugar, que seguir ciertas reglas de inferencia es constitutivo de nuestra comprensión de las constantes lógicas primitivas; y, en segundo lugar, que si ciertas reglas de inferencia son constitutivas de nuestra comprensión de ciertos conceptos, entonces tenemos, por ello mismo, derecho a ellas, incluso en ausencia de cualquier apoyo reflexivamente apreciable.

²³⁹ La justificación por defecto de Field va en esta línea.

²⁴⁰ “Now, of course, the idea that, in general, we come to grasp the logical constants by being disposed to engage in some inferences involving them and not in others is an independently compelling idea. And the thought that, in particular, we grasp the conditional just in case we are disposed to infer according to MPP is an independently compelling thought. So, if the meaning entitlement connection that I’ve gestured at is correct, it looks as though we are in a position to mount an explanation of the blameless blindness of MPP that we were after.” (Boghossian 2003a, 240-241)

IV.5 OBJECIONES A BOGHOSSIAN

Boghossian ha argumentado a favor de un tipo de *inferencias que aun siendo ciegas* suponen una garantía o habilitación, la cual se genera por la competencia lingüística o conceptual a partir de la aceptación de la regla de inferencia que sea el caso. La noción de ‘razonamiento ciego’ explica cómo una persona está legitimada o habilitada a razonar de un determinado modo, sin que ello conlleve de modo incoherente que esa persona *sepa* la regla contenida en su razonamiento, como en cambio, defienden los enfoques *proposicionales*:

“According to the propositional picture, one can only be justified in inferring a given conclusion from a given premise according to a given rule R, if one knows that R has a particular logical property, say that it is truth-preserving.” (Boghossian 2001a, 25)

Como vimos en el capítulo I, Williamson sostiene que todo conocimiento es proposicional. Así, mientras Boghossian parte de que la práctica lingüística o conceptual es precondition para comprender los vínculos entender-asentir, Williamson (Williamson 2007) objeta a Boghossian que de la competencia lingüística o conceptual no se puede derivar la justificación o el conocimiento. Entre otras razones, porque mientras conocer implica asentir o aceptar, de la aserción o aceptación no se sigue sin más conocimiento (Williamson 2007, 76 y ss.). Además, hemos visto casos como ‘tonk’, en los que $p \text{ tonk } q$ como regla de inferencia se entiende, pero no preserva la verdad. También hay otros casos similares al de ‘Boche’. Por ejemplo, podríamos considerar que en física, pese a que las aserciones sobre la teoría del *hiper-espacio* sean falsas, en ellas se encuentran involucrados términos teóricos como ‘hiper-espacio’, que se entienden, pero no están justificados. Williamson critica a Boghossian que, si aceptamos los vínculos entender-asentir y si contamos con que se dan malas prácticas, entonces podemos asentir o hablar de la aceptación de la regla de inferencia, aunque el sujeto no sepa, el enunciado sea falso y no esté justificado:

“If our linguistic or conceptual practices can make assent to inference rules a precondition of understanding, nothing seems to stop bad practices from requiring assent to rules, like those for “tonk,” that generate consequences not involving the original word or concept at issue. Such consequences may include arbitrary pernicious dogmas (such as racist ones) for which no justification is provided. (...) So this alternative way of maintaining a general entailment from understanding-assent links to understanding-justification links, let alone understanding-knowledge links, is unpromising.” (Williamson 2007, 83)

Williamson, además, subraya un aspecto que a nuestro parecer es importante. Para Boghossian, la competencia respecto de un término lógico consiste en asentir al tipo de vínculo entender-asentir requerido (Williamson 2011, 503). Williamson, por su parte, sostiene que no son necesarios dichos vínculos. Desde el momento en que una palabra o término pertenece a un lenguaje público, ser competente respecto de ese término involucra constitutivamente relaciones causales con otros hablantes, otros sujetos. El núcleo del asunto, dice Williamson, es que tales relaciones causales no supervienen sobre patrones de asentir y disentir. Un sujeto que no responda o no se base en el vínculo entender-asentir sigue siendo competente mientras mantenga un nivel adecuado de participación en la práctica social al usar un determinado término (ibídem). La cuestión es qué explicación de la competencia lingüística se persigue. Williamson rechaza la explicación inferencialista y se basa, en cambio, en las interrelaciones causales entre hablantes; son dichas relaciones las que constituyen la competencia. A la hora de explicar cómo las sociedades determinan los significados sociales, Williamson sostiene que se trata de explicar cómo las propiedades referenciales de expresiones del lenguaje supervienen sobre hechos de bajo nivel como las

conexiones causales entre usos de esas expresiones y objetos en el ambiente. La enorme tarea que se presenta aquí para la filosofía del lenguaje, como señala Williamson, es resolver si el lenguaje es público o privado, tarea en la que aquí no podemos entrar. No obstante, convenimos con Williamson en que la competencia respecto del lenguaje público depende de la participación en la práctica lingüística²⁴¹. No basta con que diversos sujetos compartan propiedades monádicas, sino que lo que unifica una práctica conceptual o lingüística consiste (en parte) en las interrelaciones causales de hablantes, y los vínculos entender-asentir no capturan tales interrelaciones. Este es la razón por la que Williamson rechaza el inferencialismo y la explicación inferencialista de la competencia (Williamson 2011, 504). Por nuestra parte, consideramos que esta observación de Williamson pone de relieve el núcleo de las dificultades que se le presentan a Boghossian y que ahora veremos en detalle a partir de las críticas de Wright.

La justificación inferencial con contenido proposicional, que hemos analizado en este capítulo, genera dos problemas: en primer lugar, es demasiado sofisticada. Tanto en el caso de los niños como de los animales inteligentes, damos crédito a su habilidad de aprender mediante el razonamiento y, sin embargo ninguno de ellos tiene ni creencias acerca de la implicación lógica ni conceptos meta-lógicos. En segundo lugar, origina una regresión al infinito como señalaba Carroll (Carroll 1895): el conocimiento inferencial presupone conocimiento de las inferencias particulares o de las reglas generales que están comprendidas en la inferencia en cuestión (cfr. Wright 2004b, 158). El dilema es que, por una parte, no podemos decir que todo lo que se requiere para justificar una inferencia deductiva es que preserve la verdad. Por otra, tampoco podemos pedir que el sujeto sepa que su inferencia preserva la verdad para justificar la inferencia (cfr. Boghossian 2001a, 28). Pero si asumimos que no hay tal presuposición de conocimiento, argumenta Wright, entonces nos encontramos con lo que Boghossian denomina *razonamiento ciego*, un movimiento entre pensamientos que genera creencia justificada sin que este movimiento esté basado en la creencia justificada por parte del sujeto, en la regla usada en dicho razonamiento (cfr. Boghossian 2001a, 26-27). El problema –como ve Wright– es que, en este caso, lo que se necesita es una explicación de cómo las *inferencias ciegas* confieren conocimiento, pero Boghossian sólo hace una consideración general:

“(…) under what conditions can a valid inferential movement of thought generate knowledge even though uninformed by knowledge of its logical credentials? Boghossian thinks it is possible to give a purely general answer, in the tradition of conceptual role semantics: blind inference can be knowledge-conferring provided it is in accordance with *concept-constituting* rules – rules such that it is a condition for possession of one of the concepts in the premises and conclusion of the inference that a thinker be disposed to accept inferences of the kind in question.” (Wright 2004b, 158)

Para Boghossian²⁴², cuando el razonamiento procede de acuerdo con las reglas básicas que confieren significado, dice Wright, no es necesario que exista conocimiento previo de la

²⁴¹ Aunque desde una perspectiva diametralmente distinta, también Frege recoge la idea de que hay un mundo exterior común en el que se producen cambios debidos a las acciones de los seres humanos; el ser humano no sólo tiene un mundo ‘interno’ sino un medio ambiente: “If man could not think and could not take as the object of his thinking something of which he was not the owner, he would have an inner world but no environment.” (Frege 1918-19, §73) Se podría entonces afirmar que es el mundo externo común el que hace posible un lenguaje-pensamiento público, comunicable.

²⁴² “Boghossian construes the traditional internalist insistence that knowledge or justification should be (partially) reflectively appreciable as driven by an underlying requirement of epistemic responsibility, and so is able to regard any belief-producing process as still accredited, so to speak, from an internalist point of view, even if it involves no element of reflective self-policing, provided it opens the believer to no accusation of epistemic irresponsibility. That is the situation, in his view, of inference in accordance with a concept-constituting pattern.” (Wright 2004b, 172, nota 10)

validez de las reglas involucradas para que el sujeto esté justificado en creer la conclusión de un argumento dado. Una derivación regla-circular puede estar, en principio, al servicio de la adquisición del conocimiento de que la regla es válida, a pesar de que esa regla se use en el mismo. Sin embargo, continúa Wright, si la cuestión se centra no en cómo podemos obtener ese conocimiento, sino en estar habilitados a afirmarlo, la propuesta de Boghossian no sirve de mucho. Son dos problemas diferentes. Si la inferencia en cuestión es regla-circular, tenemos que estar justificados al afirmar que sabemos, o al menos creemos justificadamente, que la regla es válida antes de que podamos acreditar a alguien (o a nosotros mismos) que ha adquirido ese mismo conocimiento a través de la inferencia ciega siguiendo esa regla. Es decir, la afirmación de conocimiento debe apoyarse en la afirmación previa de que la derivación regla-circular es válida, incluso en el caso de reglas-circulares. En este sentido, los enfoques que basan el conocimiento lógico en el razonamiento *ciego*, según Wright, tienen una limitación:

“The notable point is that the claim that has to be vindicated is *second-order*: it is not the claim that *modus ponens* is valid but the claim that *we know* that it is valid that has to be made good.” (Wright 2004b, 158)

Wright distingue, en el análisis del conocimiento de la validez de las leyes lógicas básicas, una dimensión de primer orden y una dimensión de segundo orden. El problema de primer orden es la justificación de la validez de una regla: si no tenemos el conocimiento de la validez de las leyes lógicas básicas que creemos que tenemos, ¿cómo puede lograrse este conocimiento? En cambio, es de *segundo orden* justificar nuestras afirmaciones de conocimiento lógico (cfr. Wright 2004b, 158-159). Wright argumenta que el problema pendiente del enfoque de Boghossian no es con respecto a la adquisición de conocimiento, sino con respecto a la justificación del mismo. La inferencia *ciega* como explicación de lo segundo no es suficiente. No obstante, si distinguimos entre, por una parte, justificar el conocimiento o juicio en términos del conocimiento que necesita tener un sujeto para estar habilitado a dicha justificación y, por otra, justificarlo en términos de lo que un sujeto tiene que hacer para adquirir el conocimiento (de modo que esté habilitado a dicho juicio o conocimiento), entonces el recurso a un razonamiento ciego parece mejor opción para evitar la regresión al infinito que la opción primera proposicional.

La idea de un cierto tipo de *conocimiento ciego* ya había sido usada por Bolzano (cfr. Sundholm 2012); también por Leibniz (Leibniz 1684)²⁴³, pero en un sentido bastante distinto,

²⁴³ “Sin embargo, la mayoría de las veces, especialmente en el análisis detallado, no intuimos a la vez toda la naturaleza de la cosa, sino que en lugar de las cosas nos servimos de signos, cuya explicación, en aras de la concisión, solemos dejar de lado mientras tenemos presente un conocimiento, pues sabemos o creemos que tenemos esa explicación en potencia: así, cuando pienso en un quiliágono, o polígono de mil lados iguales, no siempre considero la naturaleza del lado, de la igualdad y del mil (o sea, del cubo de diez), sino que me sirvo en mi pensamiento de esas palabras (cuyo significado se presenta a la mente de manera oscura o, por lo menos, imperfecta) en lugar de las ideas que tengo de aquellas cosas, porque recuerdo que poseo la significación de esas palabras, mientras que la explicación no la juzgo necesaria en este momento; y el conocimiento de ese tipo suelo llamarlo *ciego* o también *simbólico*, conocimiento del que nos servimos en el álgebra y en la aritmética, más aun, en casi todo. Ciertamente, cuando la noción es muy compuesta, no podemos pensar a la vez todas las nociones ulteriores que entran en ella: en cambio, cuando ello es factible, o al menos en la medida en que lo es, llamo al conocimiento *intuitivo*. De una noción distinta primitiva no hay otro conocimiento que el intuitivo, así como de las nociones compuestas no hay, la mayoría de las veces, sino conocimiento simbólico.” G.W. Leibniz (1684) “Meditaciones sobre el Conocimiento, la Verdad y las Ideas”. Publicado por primera vez en *Acta Eruditorum*, Leipzig, (noviembre 1684). G. W. Leibniz, 1684, “Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas”, trad., Jonathan Bennett, 2004: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1684.pdf>. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Versión hipertexto en: <http://www.ub.es/telemac>. Véase también: Look, Brandon C., 2014, “Gottfried Wilhelm Leibniz”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/leibniz/>>.

puesto que lo que Leibniz denominaba conocimiento ciego, estaba muy cercano a un conocimiento pleno. Es un tipo de conocimiento del significado que “se presenta a la mente de manera oscura o, por lo menos, imperfecta”; el sujeto recuerda que posee la significación de las palabras de las que se sirve en el pensamiento, en lugar de ideas: “el conocimiento de ese tipo suelo llamarlo *ciego* o también *simbólico*”. Así, Leibniz afirma que dado que un sujeto no puede contemplar al mismo tiempo, y de modo que se distingan, todas las características que componen el pensamiento de una noción compleja, entonces no le será posible considerar el significado de cada término; por ese motivo, sustituye las ideas/nociones complejas por signos. Los significados de cada signo son abreviaciones de los pensamientos. Leibniz pretende usar dichos signos para favorecer el razonamiento sin tener que detenerse a considerar la definición de cada concepto del pensamiento. El problema que esto genera es que, como Leibniz señala, pueda producirse una confusión al nivel de los significados de los signos, que resulten ser contradictorios uno con otro o resulten vacíos; con lo que una inferencia ciega, realizada de este modo, podría dar lugar a conclusiones falsas.

Por otra parte, la explicación de Bolzano de nociones que se obtienen *blindly*, se acerca a la de Boghossian. Como explica Sundholm, Bolzano reduce, por un lado, la corrección del juicio a la verdad del contenido proposicional y, por otro, la validez de una inferencia entre juicios, a la consecuencia lógica correspondiente entre proposiciones. Dichas reducciones se pueden obtener epistemológicamente de un modo ciego, es decir, cuando es el caso de que una aserción no fundamentada concuerda con un juicio evidencial. De modo que tenemos una afirmación que no está basada en evidencias pero que es *lo sabido*, es conocimiento, a pesar de carecer de garantía alguna:

“In the same way, an act of inference between judgements whose contents happened to be true and happened to stand in the relation of logical consequence would be valid, even though no epistemic warrant had been offered.” (Sundholm 2012, 945)

Podría parecer que la explicación de Bolzano contradice el argumento de Boghossian contra casos como el de *flurg* de Peacocke. No obstante, como Boghossian indica, las inferencias inmediatas que permitirían concluir el Teorema de Fermat, no transmiten justificación porque *flurg* no es un concepto genuino. Las reglas para *flurg* transmiten la verdad pero, al no ser básicas, no parece que puedan habilitarnos a concluir algo. Desde nuestro punto de vista, no lo contradice porque Boghossian sostiene además, que estos conceptos defectuosos están estructurados de tal modo que excluyen preguntas razonables sobre su extensión, y esto más que contradecir, seguramente también sería aceptado por Bolzano.

Sin embargo, Wright cuestiona el concepto de *blind inference* como noción de justificación aceptable. En primer lugar, Wright objeta a Boghossian que su teoría mixta de la justificación no logra el propósito de deshacerse del internismo simple y el externismo simple. Es más, en ella persiste un tipo de internismo simple. Pero, el único modo en el que un internista simple podría ofrecer una explicación coherente de cómo adquiere su justificación, según Wright, sería rechazando la hipótesis central de Boghossian, es decir, que el conocimiento lógico básico sea explicado en términos *inferenciales*. Como veremos al final de este apartado, Wright propone una versión de internismo simple alternativa, capaz de superar los problemas de Boghossian, y que proporciona una ‘justificación’ (warrant) *no-inferencial* del conocimiento lógico básico.

El problema que tiene la explicación de la *condición de la adquisición* mixta de Boghossian es, según Wright, el siguiente: por una parte, desde el externismo no se exige para la justificación que uno sepa necesariamente que posee una garantía o que está justificado en

su creencia. La propuesta de Boghossian es que la práctica, o la *disposición* a inferir nos habilita a la creencia de la validez, ya que inferir de acuerdo a reglas constitutivas de significado es suficiente (asumiendo previamente que las premisas están justificadas de modo independiente) para estar justificados en la conclusión. No obstante, Wright objeta que el ejercicio de las disposiciones sobre las premisas justificadas, no es suficiente para afirmar la justificación de la conclusión, objeción que secundamos. Cuando afirmamos que estamos habilitados, se supone que estamos en posición de afirmar que estamos autorizados a una cierta creencia (cfr. Wright 2001a, 53); el ejercicio de esas disposiciones es insuficiente para generar garantías. La razón es que se supone, dice Wright²⁴⁴, que desde el enfoque de constitución del significado, a no ser que la práctica o las disposiciones inferenciales se procuren previamente, la garantía para la creencia en la validez podría no darse. Sin embargo, no está claro cómo el ejercicio de dichas disposiciones previas sobre las premisas garantizadas conlleva estar justificado (*warrant*) para afirmar la conclusión (Wright 2001a, 54). Por nuestra parte, entendemos, al contrario que Wright, que la disposición a inferir puede ser necesaria para habilitarnos a inferir. Pero estamos de acuerdo con Wright en que, desde luego, no es suficiente. Desarrollaremos este aspecto disposicional en el siguiente capítulo.

Así pues, Wright pone en entredicho el concepto de *blind but blameless inference* en tanto que noción de justificación aceptable. Además, hace ver que la reacción de Boghossian al externismo simple delata un interés en la justificación reflexiva. Según Boghossian, una versión del internismo mejorada defiende que la persona puede *saber* que la inferencia en cuestión es correcta pero de modo general y sin necesidad de hacer referencia a los estados de conciencia del sujeto; basta con que no esté abierto al cargo de irresponsabilidad al hacer la inferencia. Pero el que Boghossian haya propuesto una versión del internismo mejorada no salva las dificultades del internismo simple. El internismo defiende que una justificación tiene que ver, no con la *fiabilidad* de los métodos con los que se forma una creencia, sino con si una persona es adecuadamente responsable de la formación de esas creencias (Wright 2001a, 55). Ahora bien, la *ausencia de irresponsabilidad* no es suficiente para la adquisición de justificación inferencial excepto en los casos en los que se adquiere por conocimiento explícito de la corrección de la inferencia. Esta objeción va en la línea de una crítica más general que tanto Wright (Wright 2001a, 56) como Williamson, entre otros, le han hecho a Boghossian. Además, en otros casos, dice Wright, es necesario estipular que la inferencia de hecho es correcta:

“Boghossian wants it to be the case that beliefs formed unreflectively – by meaning-constituting principles of inference – may share a virtue with fully reflectively justified beliefs: the virtue of responsible formation. And as such, they may be fully warranted. However, it is one thing to grant, in accordance with the overarching idea, that unreflectively formed belief may have a type of merit – specifically, merit of responsibility (or anyway, as Boghossian sometimes says, lack of irresponsibility) – contrasted with those on which externalism places emphasis; but it is a further thesis that inference via meaning-constituting principles suffices for (lack of ir)responsibility; and yet another that (lack of ir)responsibility suffices for warrant.” (Wright 2001a, 56)

²⁴⁴ “Boghossian’s proposal was supposed to be motivated by the reflection that in the meaning-constituting case, the question of warrant for the belief in validity could not so much as intelligibly be raised unless the practice – or at least the inferential dispositions which give rise to it – were already in place. But how does that help exactly? That just means that to understand the issue being raised, we must already have certain inferential dispositions. But that fact, as far as I can see, has no tendency to support – indeed seems to have no connection with – the idea that exercise of those dispositions on warranted premises puts one in position to claim warrant for the conclusion.” (Wright 2001a, 54)

Así, si la aceptación de un principio lógico o de una regla de inferencia básica, constituye una condición necesaria para la comprensión de las constantes que están en juego, adoptar tal principio – careciendo de razones a su favor – parece ser al mismo tiempo no-irresponsable (el sujeto no puede valorar las razones por las que sustentan tal principio o regla: en la medida en que lo comprende no puede no aceptarlo) y no-responsable (ya que la aceptación no se ha basado en la consideración de razones a su favor o en contra). Wright sostiene que la garantía generada por el carácter constitutivo del significado de ciertos principios asegura la corrección pero no la ausencia de irresponsabilidad, y ambos requisitos son necesarios²⁴⁵. Plantea el caso de las reglas de cursos de valores de Frege, según el cual el sujeto o la comunidad cree que son constitutivas, pero no constituyen ningún significado porque son incorrectas; por esto, Wright pone en duda que el ser constitutiva de significado garantice la corrección. La propuesta de Boghossian no garantiza, pues, esas dos condiciones. La cuestión es que el ser constitutivas de significado no desempeña ningún papel a la hora de garantizar que ambas se cumplan.

Por otra parte, la constitución de significado es una condición demasiado estrecha para que se cumpla el requisito de la corrección. Un niño que no tenga repertorio conceptual meta-lógico puede inferir correctamente a partir de una inteligencia lógica normal natural²⁴⁶ (cfr. Wright 2001a, 62). En cuanto a la crítica de Boghossian al internismo simple, Wright argumenta que no es convincente por dos razones: en primer lugar, el problema del análisis de Boghossian es que si una regla está a veces al servicio de una transmisión de *garantía ciega*, como en el caso del escondite (*Hide-and-Seek*)²⁴⁷, entonces siguen presentes los contextos donde los usuarios tienen recursos conceptuales adicionales de los que hay que dar cuenta (cfr. Wright 2001a 69-70). El segundo argumento de Boghossian para rechazar la teoría internista simple de la condición de la adquisición se debía a su interpretación de Carroll. Wright critica al respecto, el internismo simple inferencial. Si el argumento de Boghossian contra el internismo simple funciona:

“(...) we should conclude that simple internalism can offer no coherent account of the acquisition of warrant by inference. In insisting that before a thinker can achieve warrant for a conclusion, she must – whatever other conditions have to be met – acquire warrant to believe that the specific inference is valid, simple internalism transforms the acquisition of warrant by inference into an inferential “supertask”: a task whose accomplishment requires the anterior completion of an infinity of discrete cognitive feats.” (Wright 2001a, 72)

Pero, el asunto no es cómo el internista simple puede explicar la adquisición del conocimiento de la validez de las inferencias particulares como opuestas a las reglas generales, dice Wright, sino cómo la acción de ‘inferir’ justifica el conocimiento, es decir, *cómo se justifica ese conocimiento al realizar una inferencia*:

²⁴⁵ “(...) a satisfactory account of the acquisition-condition needs clauses of both kinds: it needs a clause to ensure the soundness of the rules of inference being followed – just as the externalist emphasises – and it needs a clause to ensure that practice in accordance with those rules is open to no complaint of irresponsibility, just as Boghossian proposes.” (Wright 2001a, 59)

²⁴⁶ “Perhaps the best account of what it is for a set of rules to be meaning-constituting would have the result that *modus tollens* – the main rule involved – is not even a meaning-constituting rule in the first place. I don’t know. But that the child is manifesting an ability to learn by inference – and hence that her reasoning meets the acquisition-condition – seems in no way hostage to that issue. Rather it seems to suffice for so regarding her that her inference is indeed sound, and of a kind which comes quite naturally and early to an intelligent child, and which – unlike certain fallacies which can snare even the intelligent – we can conjure no reason to doubt.” (Wright 2001a, 60)

²⁴⁷ “What seems to be solid is first, that increased conceptual sophistication or knowledgeability *sometimes* makes the acquisition of warrant for a particular proposition a more demanding exercise than it would otherwise be; and second that one who is to receive a rule-circular justification *must* have meta-logical conceptual resources in excess of those of the kind of unreflective reasoner typified by the child in the Hide-and- Seek example.” (Wright 2001a, 71)

“This is a new problem. Boghossian is asking how, even granted knowledge that P, that if P then Q, and the collateral knowledge that those two premises indeed entail Q, a thinker can proceed warrantably to conclude Q once we realise – as Boghossian takes it – that such collateral knowledge can bear on the relevant issue only as a premise for a further inference, whose justification will then require.” (Wright 2001a, 75)

El problema que plantea Carroll es semejante al de la justificación de una inferencia: hay que distinguir entre la información que asegura que la conclusión es verdadera y la información que se necesita para estar habilitados a extraer dicha conclusión, es decir, que la conclusión se sigue de las premisas. Según Wright (Wright 2001a, 78), ambos tipos de información son indispensables²⁴⁸. El único modo en el que el internismo simple puede desactivar este problema es negando la hipótesis central de Boghossian, como hemos indicado arriba. El internismo simple tiene que permitir un rango de garantías adquiridas a partir de ciertos principios epistémicos, cuya adquisición no contenga conocimiento inferencial. No se realiza inferencia alguna desde esos principios, sino que procede directamente del *acceso cognitivo* del sujeto (Wright 2001a, 79). Es claro, entonces según Wright, cómo, habría que responder a Boghossian para evitar la regresión a partir del internismo simple; como ya se avanzó antes y en el capítulo II, lo que se necesita es una *garantía no-inferencial*²⁴⁹:

“(…) recognition of the validity of a specific inference whose premises are known provides a warrant to accept its conclusion not by providing additional information from which the truth, or warrantableness of the conclusion may be inferred, but in a direct manner – which she is in any case committed to postulating and explaining by the need to give a coherent account of non-inferential warrant in general. In effect, and perhaps paradoxically, her view must be that warrants acquired by inference are, in a way, a sub-species of non-inferential warrant: that an appreciation that a conclusion follows from warranted premises confers, when it does, a warrant for an acceptance of that conclusion in no less direct a fashion than that in which an appreciation of the colour of the sky confers a warrant for the belief that it is blue.” (Wright 2001a, 80)

Wright cuestiona, pues, que la teoría de la justificación *mixta* de Boghossian haya dejado fuera al internismo simple como pretendía hacer, por lo que una justificación *inferencial* del conocimiento lógico básico sigue siendo inviable y la amenaza de *escepticismo* se sigue haciendo presente. También Katz (Katz 2004)²⁵⁰ cuestiona que Boghossian haya refutado el escepticismo. El problema para Katz es que Boghossian asume los principios de la lógica

²⁴⁸ “But if – like Boghossian, or Carroll’s Tortoise – one assimilates the second kind to the first, it will seem as if one has none of the second – with inferential paralysis the result. (...)”

What any argument to his purpose must assume is that, in order for the additional information – that a given inference is valid – to contribute towards the justification of making that inference, it will have to be deployed among the premises for an inference. What Boghossian does – following the Tortoise’s example – is to deploy it among the premises for an inference to the *same* – the original – conclusion. Yet his challenge would have had no less force if it had been merely that, in order to do anything with the collateral information that simple internalism claims to be necessary to justify any inference, Hero will have made *some inference or other* from that information as a premise.” (Wright 2001a, 77)

²⁴⁹ “(...) warrant, that is, conferred just by a thinker’s appreciation that circumstances obtain sufficient to justify her holding a particular belief.” (Wright 2001a, 78)

²⁵⁰ Katz también le criticará a Boghossian que el intento de refutar el escepticismo semántico falla porque “it wrongly assumes a language/ theory distinction on which natural languages have principles of theories—in this case, logic—built into them.”:

“But Boghossian’s attempt does not work outside it because his argument, which is a purported linguistic justification for *a priori* knowledge, assumes that certain matters of theory, in particular, principles of logic, are part of the meaning of expressions in the language. This is the Frege/Carnap view of the language/theory distinction. Against it, I have argued that the principles of logic are extralinguistic matters of theory. If this is right, the assumption about meaning in natural language that drives Boghossian’s argument is wrong. (...) Hence, Boghossian’s attempt to refute semantic skepticism fails because it wrongly assumes a language/ theory distinction on which natural languages have principles of theories—in this case, logic—built into them.” (Katz 2004, 166-168)

como parte del significado de las expresiones en el lenguaje; mientras que los principios de la lógica, según entiende Katz –lo cual secundamos–, son “extralinguistic matters of theory”. Las críticas de Williamson, como hemos visto arriba, van en esta misma línea. Tanto las objeciones al enfoque inferencialista de Boghossian de Wright como la de Williamson, en líneas generales, y Katz, nos parecen acertadas.

Para Wright (Wright 2001a), un mérito de la teoría de Boghossian es que enfatiza el vínculo entre el problema epistemológico y el metafísico; Boghossian distingue la pregunta metafísica de si es posible que las creencias lógicas tengan la *propiedad* de ser justificadas, del otro problema, de orden epistemológico: el de si es posible estar justificados al suponer que el MPP es una regla válida de inferencia que preserva necesariamente la verdad en todas sus aplicaciones (cfr. Boghossian 2000, 229). No obstante, para Wright, la tesis es epistémica, aunque subyace el problema metafísico²⁵¹. En ese sentido, Wright pone en cuestión que Boghossian logre realmente conectar su respuesta con el aspecto metafísico y duda de que un enfoque regla-circular consiga, de hecho, hacerlo. La clave del problema es si el tipo de justificación que es posible para las reglas básicas de inferencia, justifica también el que las creencias lógicas tengan la propiedad de estar justificadas (cfr. Wright 2001a, 44). Este aspecto latente, así como el ‘problema de la inferencia’ que veremos en el capítulo V, pueden ser presentados como una instancia del *Desafío de la Integración* (Peacocke 1999)²⁵², es decir, el de armonizar una explicación de lo que está comprendido en la verdad de los enunciados de un determinado tipo, con una explicación de cómo podemos conocer esos enunciados (cfr. Wright 2007, 482, nota 4).

Por otra parte y como hemos visto, Wright sostiene que el problema del conocimiento de la validez de las leyes lógicas básicas tiene una dimensión de *primer orden*, referido a la adquisición de conocimiento (Wright 2004b, 173). Sin embargo, según ha argumentado, el problema pendiente del enfoque de Boghossian²⁵³ es un problema de *segundo orden*, el de justificación de ese conocimiento (Wright 2004a, 208). A no ser que la respuesta regla-circular al problema de primer orden sea viable, entonces el problema de segundo orden no podrá ser abordado a partir de la noción de habilitación (*entitlement*). Si, por el contrario, una explicación regla-circular no logra demostrar en qué se basa, Wright propone que debemos tener en cuenta que lo que existe a nivel básico es solo una habilitación o garantía (*entitlement*). En el nivel de las leyes más básicas de la lógica, no tenemos conocimiento, propiamente considerado, sino algo por debajo del alcance de la investigación cognitiva: una confianza racional, que no es susceptible ni de corroboración ni de refutación por cualquier

²⁵¹ Boghossian distingue la pregunta de si es posible que las creencias lógicas tengan la *propiedad* de ser justificadas del otro problema que nos ocupa: el de si es posible estar justificados al suponer que el MPP es una regla válida de inferencia que preserva necesariamente la verdad en todas sus aplicaciones (cfr. Boghossian 2000, 229).

²⁵² “The problem of reconciliation may take various forms. We may have a clear conception of the means by which we ordinarily come to know the statements in question. Yet at the same time we may be unable to provide any plausible account of truth conditions knowledge of whose fulfilment could be obtained by these means. Alternatively we may have a clear conception of what is involved in the statements’ truth, but be unable to see how our actual methods of forming beliefs about their subject matter can be sufficient for knowing their truth. In some cases we may be unclear on both counts. I call the general task of providing, for a given area, a simultaneously acceptable metaphysics and epistemology, and showing them to be so, the *Integration Challenge* for that area.” (Peacocke 1999, 1)

²⁵³ “The central plank in Boghossian’s proposal is that blind reasoning may be warrant-conferring – that an inference may endow a thinker with warrant for its conclusion who has no knowledge, indeed perhaps no concept of the validity of the rules involved. The question, though, is when – for which kinds of inference – this can happen. Boghossian gives a generic answer: inference is warrant-conferring when acceptance of its conclusion opens the thinker to no charge of epistemic irresponsibility, and fills it out with the suggestion that such is the situation just when the rules of inference deployed constitute non-defective concepts. But the generic answer could be filled out differently. It is as plausible that a thinker is likewise open to no charge of epistemic irresponsibility in inference if the rules followed are entitlements, beyond doubt but beneath justification.” (Wright 2004b, 174)

logro cognitivo (cfr. Wright 2004b, 174); dicha garantía nos habilita al conocimiento de los productos de razonamiento obtenidos mediante aplicación de inferencias básicas. Sin embargo, Wright no llega a explicar cuál es el estatus de las reglas fundamentales de inferencia, cuestión a la que dedicaremos el capítulo V.



En este capítulo hemos presentado los argumentos que Boghossian sostiene en defensa del conocimiento lógico básico inferencial. El único modo, para Boghossian, de justificar los principios básicos de la lógica es reivindicando las justificaciones regla-circulares, defendiéndolas de las objeciones de “beg the question” y “bad company” (cfr. Boghossian 2001a, 23). Hemos analizado cómo pretende desactivar los problemas que se le plantean a toda justificación regla-circular a partir de su teoría del rol conceptual, según la cual las reglas son constitutivas de significado. Para ello se basa en una teoría mixta de la justificación que sostiene que si una disposición inferencial constituye el significado, aun cuando no tengamos otro argumento de apoyo, podemos tener algún tipo de garantía (o justificación).

No obstante hemos visto que, por una parte, Williamson rechaza el inferencialismo y la explicación inferencialista de la competencia, porque la estructura de los vínculos entender-sentir es errónea, no captura las interrelaciones causales entre hablantes (Williamson 2011, 504). Por otra parte, Wright ha argumentado que la teoría mixta no logra su cometido porque conlleva todavía una forma de internismo simple que, en términos inferenciales, no puede explicar satisfactoriamente el conocimiento lógico básico. La cuestión es cómo conectar la justificación de la práctica deductiva con la concepción inferencialista del significado de las constantes lógicas, y cómo explicar el fenómeno de la ‘inferencia ciega’, entendiendo por ésta la competencia inferencial básica que se tiene de modo previo a cualquier creencia explícita acerca de la validez lógica o los recursos conceptuales necesarios para articularlas. Es decir, mientras para Boghossian, una disposición inferencial constituye el significado y esto nos habilita, para Wright queda sin responder cómo la disposición a inferir a partir de determinadas premisas puede habilitar para afirmar la conclusión.

La propuesta de Wright, como adelantamos en el capítulo II, es una concepción del estatus epistemológico de los principios lógicos *a priori*, opuesta al enfoque quineano, y alternativa al conocimiento intuitivo e inferencialista que podría complementar la postura de Boghossian (cfr. Wright 2004b, 160). Wright ha argumentado que el problema pendiente del enfoque de Boghossian no es respecto de la adquisición de conocimiento, sino que es un problema de *segundo orden*, de justificación de ese conocimiento (Wright 2004a, 208). Dado que la concepción inferencialista de Boghossian no resulta del todo viable, la propuesta que sostenemos es la de Wright; esto es, a nivel básico sólo contamos con una garantía (*entitlement*): la confianza racional que es fuente de habilitación para el conocimiento básico. No obstante, tanto el fenómeno de la ‘inferencia ciega’ como la garantía racional, requieren un ulterior análisis de la propia naturaleza de la inferencia. Las propuestas de Boghossian (Boghossian 2014) y de Wright (Wright 2014), como veremos en el último capítulo, pretenden contribuir con un abordaje correcto de dicho asunto.

V. CONOCIMIENTO LÓGICO Y EL PROBLEMA DE LA INFERENCIA

“¡Seguid las reglas! ¡Imitad a los modelos, que las reglas son las que los forman! Pero es menester distinguir entre dos clases de modelos; los que se han escrito siguiendo las reglas, o los modelos de los que se han sacado las reglas.” (Victor Hugo, *Cromwell*, Prefacio)

“But the most important thing is: The rule is not needed. Nothing is lacking.” (Wittgenstein *OC* §49)

- Qué es una inferencia: interpretación doxástica e interpretación contrafáctica
- El enfoque de la inferencia como seguimiento de reglas: qué es seguir una regla
- La inferencia como acción racional
- El análisis disposicional de la inferencia

Este último capítulo tiene como objetivo general realizar un análisis de la naturaleza de la inferencia. La pregunta de la que partimos es la de si es posible, y si lo es, entonces cómo, conocer las reglas lógicas básicas (Boghossian 2000); como hemos visto, para responder, es preciso resolver el problema de cómo es posible seguir una regla lógica básica como el MPP, sin que seguir esa regla presuponga aplicar el MPP. En los capítulos anteriores hemos analizado el problema de la justificación de las reglas lógicas básicas apostando por un tipo de justificación no-inferencial entendida en sentido débil (*entitlement*). Dos de las teorías analizadas han sido la explicación basada en conceptos de Boghossian y el enfoque basado en la garantía racional de Wright. Boghossian ha fundamentado su teoría en el fenómeno de la inferencia *ciega*: una inferencia ciega puede conferir conocimiento a partir, y de acuerdo, a las reglas que constituyen los conceptos; la condición para la posesión del concepto es que el sujeto esté dispuesto a aceptar inferencias de acuerdo a esas reglas. Pero no queda claro qué es una inferencia ciega, es decir, qué casos caen bajo la noción de inferencia ciega y qué casos no. Por otro lado, Wright ha sostenido que estamos habilitados (*entitled*) a *confiar* en la *validez* de las inferencias *básicas* y esto, en última instancia, nos habilita a afirmar o enunciar conocimiento de los productos de razonamiento obtenidos mediante aplicación de esa lógica básica (Wright 2004a, 208); sin embargo, Wright no llega a explicar cuál es el estatus de las reglas fundamentales de inferencia (“*basic inferential apparatus*”).

Preguntarnos cómo se forma una creencia como resultado de una inferencia, puede ayudar a clarificar y especificar aspectos nuevos de la naturaleza de la habilitación (*entitlement*). El objetivo de este capítulo es, pues, dilucidar cuál es la naturaleza de la inferencia y en qué modo su caracterización puede arrojar luz ulterior sobre la justificación del conocimiento lógico básico. Para ello presentaremos las concepciones de la inferencia que han establecido, en un debate más reciente, Boghossian (Boghossian 2014), Wright (Wright 2014) y Broome (Broome 2014) y analizaremos los problemas que debe sortear cada una de ellas. Los tres coinciden en señalar que la inferencia es una acción mental. El carácter ‘activo’ del razonamiento es el aspecto que permite explicar la inferencia como *acción mental*. Sin embargo, para Boghossian *inferir* es una *acción mental* que consiste en *seguir una regla* y seguir una regla es un primitivo inanalizable. Para Wright, no es necesariamente seguir una regla (cfr. Wright 2014, 33). La inferencia es una acción mental *básica*. Argumentaremos por

qué la solución de Boghossian no resulta del todo satisfactoria. En la sección final, mostraremos cómo el análisis disposicional de Broome puede ayudar a solucionar alguno de los problemas que plantea el enfoque de la inferencia de Wright.

V.1 EPISTEMOLOGÍA DE LA INFERENCIA

Uno de los modos de conocer, o de ampliar el conocimiento, es el razonamiento o inferencia. La caracterización de la naturaleza de la inferencia se puede llevar a cabo desde la epistemología de la lógica pero también, y de modo más específico, desde la epistemología de la inferencia. Algunas de las cuestiones, entre otras, que la epistemología de la inferencia busca responder son: cómo podemos explicar el conocimiento de la validez de los principios básicos de inferencia, qué explicación posible hay de una concepción de la inferencia que no requiera creencias explícitas acerca de la validez, y más directamente, qué es una inferencia, qué es inferir una conclusión particular a partir de unas premisas.

El problema de cómo podemos explicar el conocimiento de la validez de los principios de inferencia básicos está relacionado, a su vez, con el de si el tipo de explicación que demos debe de ser compatible con la cuestión ontológica de la validez de la inferencia. Esto es, se trata de armonizar la justificación del conocimiento de la validez -explicando el conocimiento de las condiciones de verdad y lo que está comprendido en los enunciados de verdad- con los métodos de formación de creencias de modo que puedan ser suficientes para conocer su verdad. Como adelantamos en la sección IV.5, Peacocke (Peacocke 1999) plantea lo que él llama el “desafío de la integración”; se trata, pues, de integrar ambas explicaciones: la epistemológica y la ontológica, referidas al área del conocimiento lógico.

Asimismo, en una epistemología del razonamiento se entrelazan epistemología y filosofía de la mente. Estas relaciones entre diversas áreas de estudio están confirmadas por la historia de la filosofía desde Aristóteles. En su lógica, Aristóteles establece las reglas para el uso correcto de los tres tipos de conocimiento intelectual que él distingue: la aprehensión, el juicio y el razonamiento (cfr. *Analíticos Posteriores* I, 1, 71 y ss.; *Ética a Nicómaco*. VI, 1139b; 1143a; *Acerca del alma*, III). También Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, estudia y analiza las condiciones trascendentales que hacen posible el uso de tres operaciones cognitivas diferentes: la sensación, el juicio y el razonamiento (cfr. *KrV* A330/B387; A299/B356; A294/B350). A su vez, el ámbito de estudio de la inferencia o razonamiento se puede abordar subrayando el aspecto *lógico* o el *epistémico*. Desde el aspecto lógico se fijan las reglas de uso correcto de la inferencia y las condiciones que se requieren para que se constituya como conocimiento lógico. Desde el aspecto epistémico, se estudia cómo venimos a saber una inferencia y justificamos ese conocimiento, cuál es el valor del conocimiento inferencial. El razonamiento deductivo ha sido y es objeto de estudio, además, tanto en las ciencias cognitivas como en psicología.

El motivo de este planteamiento al inicio de este capítulo acerca de las distinciones anteriores, es buscar una respuesta a la cuestión: dónde se ubica el problema de la justificación de las leyes lógicas básicas. Desde una perspectiva fregeana, dicho problema se tiende a emplazar en la epistemología de la lógica; mientras que autores como Harman (Harman 1986) y G. Russell (Russell 2015) lo sitúan en la epistemología de la inferencia.

Schechter (“Deductive Reasoning”)²⁵⁴ analiza tres aspectos: la relación entre razonamiento deductivo y lógica, los modelos psicológicos de razonamiento deductivo y la epistemología de la inferencia deductiva. Schechter presenta la inferencia deductiva como un proceso psicológico. La lógica, en cambio, es la teoría de la relación de consecuencia lógica.Cuál es la relación entre lógica y razonamiento. Para Harman, por ejemplo, no hay un vínculo entre ambos. Harman sostiene que la lógica no tiene como objetivo proporcionar una teoría del razonamiento; la lógica es una teoría de la implicación y no una teoría del razonamiento o inferencia. En esa misma línea, Gillian Russell defiende que sólo es posible entender la justificación de las leyes lógicas básicas si la ubicamos en una epistemología del razonamiento. Para Russell (Russell 2015), hay principios -como los de la teoría de elección (*theory choice*)²⁵⁵ - que están justificados y que pueden servir para justificar las creencias lógicas básicas.

Por su parte, Harman (Harman 1986) define el razonamiento (o la inferencia) como un ‘cambio de postura’ razonado²⁵⁶. El razonamiento afecta a creencias (razonamiento teórico) y también a intenciones y objetivos o metas (razonamiento práctico) (Harman 1986, 1). Tanto los principios de la *teoría de elección* como los principios de cambio de creencias de Harman, se entienden para Russell y Harman como algo opuesto a la lógica o implicación. En teoría de la inferencia se plantea, por ello, la pregunta acerca de cómo la implicación es relevante al razonamiento (Harman 1986, 3). Harman responde valiéndose de algunas distinciones. Los principios que tienen que ver con los cambios a lo largo de una revisión razonada son denominados: *principios de revisión* (Harman 1986, 2). Pero ni todos los cambios son instancias de razonamiento -puede haber, por ejemplo, cambios de deseos-, ni todos los principios de cambio psicológico son principios de revisión; se puede razonar sin conocer lo que son los principios de revisión. En ese sentido, Harman considera que el razonamiento puede ser un proceso relativamente automático (Harman 1986, 2). Por otra parte, ‘razonamiento’, además de como ‘cambio de postura’, se puede entender como *argumento*, *prueba* o conclusión a partir de premisas; aunque no son del todo equivalentes para Harman, ya que diferencia por un lado, entre ‘razonamiento’ o ‘inferencia’, y por otro²⁵⁷, ‘prueba de’ o ‘argumento a favor (de)’ una conclusión a partir de premisas vía una serie de pasos intermedios²⁵⁸. ‘Argumento’ o ‘prueba’ no son equiparables a ‘razonamiento’, tal y como Harman lo entiende en la expresión ‘*reasoned change in view*’; son distintas categorías. Del mismo modo, distingue lo que denomina reglas de inferencia o revisión, por una parte y las reglas de implicación, por otra:

“Rules of argument are principles of implication, saying that propositions (or statements) of such and such a sort imply propositions (or statements) of such and such other sort. (...)

²⁵⁴ Schechter, J. “Deductive Reasoning”, in *The Encyclopedia of the Mind*, edited by Hal Pashler, SAGE Publishing, forthcoming.

²⁵⁵ “Inference is a matter of choosing among alternative theories, and we choose according to which one provides the best explanation. (...) theory choice is historically relative only in the benign sense that the application of objective criteria such as consilience presupposes a given scientific-historical context.” (Thagard 1978, 91-92) Thagard, P. (1978). “The Best Explanation: Criteria for Theory Choice”, *Journal of Philosophy* 75: 76-92

²⁵⁶ Aunque un razonamiento no conlleva necesariamente un cambio de postura, Boghossian tomará esta acepción, como veremos, entendiendo ‘inferir’ como un movimiento del pensamiento semejante a lo que Harman llama “*reasoned change in view*” (Boghossian 2014, 2).

²⁵⁷ Existe mucha literatura respecto de estos términos que desborda los fines de este trabajo. Los teóricos de la argumentación suelen distinguir entre ‘razonamiento’, ‘inferencia’ y ‘argumento’. Por otra parte, ‘prueba’ tiene un matiz que no tienen ni ‘argumento’ ni ‘razonamiento’. La postura de Harman sería cuestionable desde otros puntos de vista.

²⁵⁸ Traducción literal de (Harman 1986, 3)

This difference in category between rules of implication and, as we might say, rules of inference (rules of revision) lies behind other differences between proof or argument and reasoning. For example, implication is cumulative in a way that inference may not be. In argument one accumulates conclusions; things are always added, never subtracted. Reasoned revision, however, can subtract from one's view as well as add to it." (Harman 1986, 3-4)

Según Harman, las reglas de deducción (las que denomina de implicación) establecen que ciertas proposiciones implican otras, como el MPP. Son reglas que no dicen nada acerca de la revisión de creencias:

"(...) inference is not implication. Logic is the theory of implication, not directly the theory of reasoning." (Harman 1986, 10)

Asimismo, Russell (Russell 2015, secc. 3) argumenta que los principios más básicos del razonamiento no derivan de los principios más básicos de la lógica formal. Los principios más básicos del razonamiento los podemos justificar con el principio de la teoría de la elección -o de cambio de creencias (Harman 1986)-, por ejemplo, y dada esa información, la lógica establece las reglas para el uso correcto del razonamiento. Así, una vez que los principios de inferencia están justificados, dice Russell, podemos usarlos para llegar a justificar las creencias relativas a las verdades básicas en lógica. Sugiere, pues, que la lógica *no es básica*; es el *razonamiento* lo que es básico.

El inconveniente de este tipo de enfoques es que no explican qué es el razonamiento (*reasoning*), tampoco Harman lo explica, según Broome (Broome 2013a), sino que desplazan el problema de la lógica básica a la *epistemología del razonamiento* y la cuestión de cómo se justifican los principios más básicos del razonamiento queda sin resolver. Como veremos a continuación, Boghossian va a caracterizar la noción de inferencia interesándose por el proceso (acción mental). Del mismo modo, Broome y Wright. Estas concepciones, pues, parecerían acomodarse bien a una epistemología del razonamiento. Sin embargo, en el caso del enfoque de Boghossian, no necesariamente, ya que si consideramos el seguir una regla como un primitivo inanalizable, como hace Boghossian, dado que partimos de reglas lógicas básicas, se podría encuadrar en una teoría del conocimiento lógico. Aunque la propuesta de Wright de la justificación de las leyes lógicas básicas difiere de la de Boghossian, consideramos que también se podría ubicar en una teoría del conocimiento lógico. En cualquier caso, la primera tarea es clarificar la naturaleza de la inferencia.

V.2 QUÉ ES UNA INFERENCIA

Cómo se forma una creencia como resultado de una inferencia, qué es una inferencia. Responder a estas preguntas es problemático dado que el término 'inferencia' se usa de distintos modos. En algunas ocasiones, el término 'inferencia' se usa como la transición entre creencias que se realiza en un razonamiento, o como un proceso epistémico. En otras, como transición aplicando reglas en un sistema formal. Aquí entendemos que la inferencia es una noción epistémica.

A grandes rasgos, se pueden distinguir dos grandes enfoques que iremos matizando: la inferencia se define, por una parte, como 'razonar con creencias' o 'enjuiciar en base a conocimiento de otras verdades', o por otra, como un tipo de acción racional. Es decir, de un lado los componentes que se subrayan son las creencias y el juicio (o actitudes

proposicionales), y de otro el componente principal es la propia acción mental (o movimiento entre contenidos del pensamiento). Si se entiende ‘juicio’ como una actitud proposicional, inferir podría definirse como una relación entre contenidos proposicionales. La definición de la inferencia en cualquier caso resulta problemática. Como veremos, dependiendo de dónde se ponga el acento, habrá que sortear diversas dificultades.

Se trata de averiguar qué hacemos cuando inferimos, de explicar el hecho de que los seres humanos inferimos; pero además, se trata de hacerlo en términos de algo más básico que nos permita formular una explicación acerca de cómo sabemos que una inferencia es correcta. El objetivo es formular una teoría acerca de en virtud de qué podemos justificar inferencias elementales sin hacer uso de otras inferencias.

En primer lugar, ¿podemos equiparar sin más las reglas lógicas fundamentales a los principios más básicos del razonamiento (“*basic inferential apparatus*” como lo denomina Wright)? En principio, según Frege, parece que no:

“The laws in accordance with which we actually draw inferences are not to be identified with laws of valid inference; otherwise we could never draw a wrong inference.” (Frege 1979, 4)

Para caracterizar apropiadamente la naturaleza de la inferencia, Sundholm (Sundholm 2012) sostiene que es importante distinguir entre inferencia válida y consecuencia lógica. El enfoque, ya considerado por Bolzano (Bolzano 1837), según el cual la validez de la inferencia es reducible a consecuencia lógica, lo sustentaron Tarski (Tarski 1936), Wittgenstein en el *Tractatus* y Quine (Quine 1951) (Sundholm 2012, 944). Pero nuestro interés primero en este apartado no es la *validez* de la inferencia, sino la *naturaleza* de la inferencia.

Además de Bolzano, Frege parece que es el único lógico moderno que se refiere a la noción de inferencia (deductiva) aunque en pocos lugares. Según Frege, una inferencia es un *acto mediato* de un juicio –“mediate act of judgement” (Sundholm 2012, 948)-, es una justificación de un juicio a partir de proposiciones verdaderas. Precisamente, dice Frege, cuando justificamos un juicio a partir de verdades sabidas como verdaderas se puede decir que se trata de una inferencia lógica (cfr. Frege 1979, 175)²⁵⁹. Pero hay otros modos de entender esta noción.

Para Boghossian (Boghossian 2014) y Broome (Broome 2014) una inferencia se caracteriza por ser una forma de seguir una regla y por ser un ‘cambio de postura razonado’. Ambos coinciden en señalar además, que la inferencia es una acción mental. El carácter ‘activo’ del razonamiento es el aspecto que permite explicar la inferencia como *acción mental* (y en esto coinciden también con Wright (Wright 2014)). Sin embargo, para Boghossian *inferir es una acción mental que consiste en seguir una regla* y seguir una regla es un primitivo inanalizable, como veremos en detalle. Para Wright, en cambio, inferir no es necesariamente seguir una regla (cfr. Wright 2014, 33), es una acción racional *básica*. La corrección de una inferencia entendida como acción mental se justifica de modo contrafáctico. También para Broome (Broome 2014) la inferencia se justifica de modo contrafáctico como sostiene Wright, pero desde el enfoque de seguir una regla, como defiende Boghossian; sin embargo, a diferencia de los dos, para Broome, la acción mental en que consiste la inferencia es una disposición guía. Analizaremos los enfoques de Boghossian, Wright y Broome a continuación.

²⁵⁹ Frege se refiere a la noción de inferencia en “Logic” en *Posthumous Writings* (Frege 1979), entre otros lugares: “We justify a judgement either by going back to truths that have been recognized already or without having recourse to other judgments. Only the first case, inference, is the concern of Logic.” (Frege 1979, 175); “Logic is concerned only with those grounds of judgment which are truths.” (Frege 1979, 3)

V.3 EL ENFOQUE DE LA INFERENCIA COMO SEGUIMIENTO DE REGLAS

En “What is inference?” (Boghossian 2014)²⁶⁰, Boghossian adopta una postura crítica respecto de su enfoque inferencialista anterior y, en general, respecto de las teorías de la semántica del rol conceptual. El cambio consiste en la constatación de que el contenido de las constantes lógicas no se explica a partir de su rol inferencial, sino que, al contrario, el rol de las constantes lógicas en la inferencia se debe explicar a partir de su contenido. Desde esta nueva perspectiva, propone una teoría de la inferencia con el objeto de acercarnos a una comprensión correcta de la naturaleza de la inferencia y de lo que caracteriza al conocimiento lógico. Precisamente, nuestro modo de entender la inferencia, dice Boghossian, repercutirá y podrá llegar a poner en cuestión según qué noción de justificación (*entitlement*).

En una primera caracterización de la inferencia, Boghossian considera dos elementos, por una parte el proceso de razonar y por otra, las creencias como contenido del razonamiento:

“By ‘inference’ I mean reasoning with beliefs.” (Boghossian 2014, 2).

Y añade, inferir es un ‘cambio de postura razonado’, un movimiento del pensamiento semejante a lo que Harman llama “*reasoned change in view*” (Harman 1986, 2 y ss.); se trata ahora de caracterizar en qué consiste este ‘cambio de postura’, este movimiento del pensar. Boghossian describe este proceso situándolo en un espacio intermedio: no es ni involuntario, ni sub-personal, ni un proceso realizado con esfuerzo de concentración, consciente, sino un razonamiento que sitúa entre los sistemas 1 y 2 de Kahneman²⁶¹ (Boghossian 2014, 2). Este razonamiento (en el sistema que Boghossian ‘postula’ y denomina 1.5) se caracteriza por ser una *acción mental* voluntaria, personal, consciente, pero también rápida, relativamente automática, que no requiere especial atención; Boghossian especifica que centra principalmente su discusión en la esfera del conocimiento *teórico* (no pretende entrar en el ámbito del conocimiento práctico). Parte de una definición de Frege para presentar, y diferenciar posteriormente, su propia definición:

“To make a judgment because we are cognisant of other truths as providing a justification for it is known as *inferring*” (Frege 1979, 3)

Inferir, según Frege, es *enjuiciar* basándonos en el conocimiento de otras verdades que confieren justificación para ello “(...) for *only a thought recognized as true can be made the premise of an inference.*” (Frege “Logical Generality” 1979, 261 -cursiva en el original-)

Según esta caracterización, se supone que llegamos a conclusiones siempre de modo justificado²⁶². Para Frege no cabe hacer inferencias incorrectas, ya que una inferencia es un juicio justificado por pensamientos reconocidos como verdaderos; inferir incorrectamente no

²⁶⁰ Boghossian, P., 2014, “What is inference?”, *Philos Stud*, 169:1–18

²⁶¹ Dentro del espacio del razonamiento teórico, Boghossian toma la distinción de Kahneman entre Sistema 1 y Sistema 2: “System 1 operates automatically and quickly, with little or no effort and no sense of voluntary control. System 2 allocates attention to the effortful mental activities that demand it, including complex computations. The operations of System 2 are often associated with the subjective experience of agency, choice, and concentration.” (Kahneman 2011, 20-21, citado en Boghossian 2014, 2). Ejemplos del Sistema 1: “detectar que un objeto está más lejos que otro” o “responder a un experimento mental con un veredicto intuitivo.” Ejemplos del Sistema 2 “comprobar la validez de un complejo argumento lógico”.

²⁶² Boghossian distinguirá la inferencia deductiva de la inductiva a partir de la *Taking Condition*. Algo semejante a la caracterización de Frege es lo que Ch. S. Peirce denominaba deducción: “Deduction proves that something *must be.*” Peirce, C.S. (1958, vol. 5: 171). [Peirce, C.S. (1958). *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. 1-6, 1931-1935, Ed. C. Hartshorne & P. Weiss; Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1974]. Es decir, podemos considerar diversos tipos de razonamiento, pero de todos, la inferencia deductiva es la única que garantiza la conclusión en todos los casos. Wittgenstein, en vez de subrayar el *debe (must)* subraya el *puede (can)*: “We call it a “conclusion” when the inferred proposition *can* in fact be derived from the premise.” (RFM I, §6)

es inferir; es decir, no se trata de que no cometamos errores al razonar, sino que, si hay errores no se considera que se esté razonando. Hay que tener en cuenta que según Frege sólo podemos inferir a partir de premisas *conocidas*, ya sabidas (el cálculo presentado por Frege es axiomático²⁶³, partimos pues de las verdades lógicas), por lo que deja fuera la posibilidad de inferir una conclusión partiendo de premisas falsas o inferir una conclusión de premisas que no la justifiquen. Mientras que Gentzen, en cambio, introdujo otro tipo de formalismo, los cálculos de deducción natural, que incorporan supuestos (Sundholm 2009, 292)²⁶⁴. No obstante, según Sundholm (Sundholm 2012, 946), la definición de Frege no contradice el enfoque de Gentzen (entendido adecuadamente). Aunque es claro que la posición de Frege es demasiado fuerte; por una parte, porque se puede inferir incorrectamente: hay inferencias correctas y otras incorrectas (falacias). Por otra, porque excluye las pruebas condicionales.

Boghossian, en cambio, admite (en la nota 1 pg. 3, 2014) que se puede inferir *a partir de una suposición o a partir de una proposición que se asume como falsa*, aunque no se detiene en estos casos, como destaca Wright (Wright 2014, 28); lo que le interesa a Boghossian es el problema mismo de la naturaleza de la inferencia. Propondrá entonces, una versión modificada de la caracterización de Frege:

“(Inferring) S’s inferring from p to q is for S to judge q *because S takes* the (presumed) truth of p to provide support for q.” (Boghossian 2014, 4)

Es decir, inferir es juzgar que *q* a partir de lo que se acepta o se *toma* como presunta verdad y se considera apoya ese juicio. Así, que la conclusión se siga de forma correcta de las premisas va a depender de lo que denomina ‘*Taking Condition*’:

“(Taking Condition): Inferring necessarily involves the thinker *taking* his premises to support his conclusion and drawing his conclusion *because* of that fact.” (Boghossian 2014, 5).

Al inferir se llega a la creencia de una determinada conclusión porque se asumen, se ‘toman’, las premisas como soporte para esa conclusión y se extrae esa conclusión precisamente porque las premisas la sostienen. Para Boghossian, lo que está en juego es la concepción de la justificación que subyace a esta explicación. Si justificar es dar razones, entonces la TC implica ser consciente/semiconsciente de en virtud de qué llegamos a la conclusión. A partir de aquí, lo que se trata de dilucidar es: i) cómo formular “*Inferring*” de manera que demos cuenta de los diferentes tipos de inferencias, y ii) si la *Taking Condition* puede explicar adecuadamente la naturaleza de la inferencia (y aquello que la hace semejante o la diferencia de *seguir una regla y actuar por razones*²⁶⁵). Nos centraremos, principalmente, en si la *Taking Condition* puede explicar adecuadamente la naturaleza de la inferencia. Pero antes haremos algunas observaciones.

Boghossian se propone caracterizar la naturaleza de la inferencia como razonamiento a nivel-personal, como acción mental que una persona realiza, tal que es consciente -o puede llegar a serlo- de porqué se mueve o pasa de unas creencias a otras. El planteamiento inicial de Boghossian presenta, pues, un acercamiento a la cuestión interesándose por el proceso (acción mental, movimiento del pensamiento) a partir del paradigma dual (*two-system model*)

²⁶³ Esta forma de pensar se remonta a Aristóteles (*Primeros y Segundos Analíticos*).

²⁶⁴ “Bolzano gave us a coherent theory of (logical) consequence between propositions. Frege was more right about inference from judgments made to judgment than he is given credit for. However, only in Gentzen’s sequential natural deduction do we have a theory that treats of both consequence as well as inference” (Sundholm 2009, 298).

²⁶⁵ Para Hlobil (Hlobil 2014) son tres casos distintos: inferir, seguir una regla y actuar por razones.

(Kahneman 2011)²⁶⁶ que ofrece dos niveles de explicación psicológica: personal/sub-personal. Además, que inferir suponga satisfacer la *Taking Condition* (TC) conlleva, dice Boghossian (Boghossian 2014, nota 2, pag. 5), que el inferir da lugar a la conclusión ‘de forma correcta’. Se distancia así de una explicación *causal* ya que la conclusión tiene que ser inferida ‘*in the right way*’. No obstante, la definición dada de la *Taking Condition* sólo dice que el sujeto toma a las premisas aceptadas como prestando apoyo a la conclusión. Otra cosa es si lo hace correctamente o no. La cuestión es si inferir ‘de forma correcta’ apunta a la naturaleza de la relación de consecuencia lógica o apunta a las premisas sabidas como verdaderas; es decir, si depende de la presunta verdad de las premisas, o ambas cosas. Analizaremos primero si la *Taking Condition* (TC) es adecuada para explicar la naturaleza de la inferencia. Para ello, seguiremos parte del recorrido que Boghossian realiza al explorar los distintos modos en los que se podría entender TC al tiempo que analizamos cuál de ellos resulta el mejor modelo explicativo.

V.3.1 La interpretación doxástica normativa ‘ad hoc’ de la (TC)

Vamos a partir de un ejemplo: Es domingo por la mañana y María tiene que jugar con su equipo un partido de fútbol. Ella se había comprometido a llevar el balón para el partido pero esa mañana aparece el balón pinchado y sus padres no le van a comprar otro. Piensa que si le pide prestado a su vecina Sofía el balón (p), entonces podrá llevarlo al partido (q). Efectivamente, Sofía le presta el balón, luego María lo lleva al partido.

Desde la interpretación doxástica normativa, para que haya inferencia es preciso que el sujeto que infiere, María, juzgue que las premisas apoyan la conclusión. Satisfacer la (TC) supone la existencia de una meta-creencia (que María crea que lógicamente las premisas entrañan la conclusión) acerca de la relación entre su juzgar las premisas y la conclusión. Sin embargo, esta forma de entender la *Taking Condition* resulta problemática según Boghossian (Boghossian 2014, 6), por dos motivos al menos:

a) En primer lugar, porque una razón para concluir q (‘llevo el balón al partido’), no puede ser meramente el hecho de *juzgar* p (‘que Sofía me presta el balón’). Es decir, no es suficiente que María juzgue que Sofía le va a prestar el balón, ni la creencia de que su inferencia es correcta. La razón por la que el sujeto concluye que q , dado p , debe ser que, la presunta *verdad* de p (Sofía se lo presta) sustenta la verdad de q (María lleva el balón) (Boghossian 2014, 6-8). Que la premisa sustente la conclusión significa que el paso de la premisa a la conclusión es legítimo, que la inferencia es válida.

b) En segundo lugar, porque resulta demasiado sofisticado pensar que la gente normal y corriente y los niños, por ejemplo, tengan los conceptos de premisa y de conclusión, o el concepto normativo de una creencia justificando a otra. Lo más probable es que María sencillamente infiera: “Sofía me prestará el balón, así que puedo llevarlo al partido”²⁶⁷.

²⁶⁶ Kahneman señala que entre los pioneros de este campo están K. Stanovich, R. West y Jonathan St. B. T. Evans entre otros. Una revisión reciente se encuentra en Jonathan St. B. T. Evans y Keith Frankish, eds., *In Two Minds: Dual Processes and Beyond*, Oxford University Press, New York, 2009.

²⁶⁷ De modo semejante, también encontramos en Wittgenstein el siguiente ejemplo: “‘The stove is smoking, so the chimney is out of order again’. (And *that* is how this conclusion is drawn! Not like this: ‘The stove is smoking, and whenever the stove smokes the chimney is out of order; and so...’).” (RFM I §8)

Coincidimos con Boghossian en que no parece sensato exigir que estos sujetos tengan meta-creencias acerca de las relaciones entre los juicios de las premisas y los de sus conclusiones.

Estos mismos problemas son los que detecta Broome (Broome 2013a, cap. 12): asumir que las creencias *normativas*, es decir, aquellas que tienen un contenido referido a razones o deberes, están involucradas en el razonamiento *activo*, supone admitir un modelo de razonamiento de orden superior, de segundo orden. Según este modelo, para razonar tenemos que tener la meta-creencia de que deberíamos creer la conclusión, lo que serviría como premisa en alguna etapa del razonamiento. De modo semejante a Boghossian, Broome (Broome 2013b) observa que las creencias normativas son demasiado sofisticadas para ser esenciales en el razonamiento. Sin embargo, lo más problemático de cualquier interpretación doxástica normativa para ambos autores es que genera una *regresión al infinito*. Si lo que se necesita es que un sujeto tenga, apropiadamente, la creencia de que el MPP es válido, dice Boghossian (Boghossian 2014, 8), esta creencia de primer orden no puede formar parte de las premisas a partir de las que se extrae la conclusión, ya que eso es lo que origina la regresión.

Por otra parte, la definición de la TC sólo dice, siguiendo con el ejemplo anterior, que María toma las premisas aceptadas como respaldando la conclusión; habrá que ver si el que su razonamiento sea correcto depende de si sigue correctamente las reglas o depende de su aceptación de las premisas como sustentado la conclusión. Veámoslo con otro posible ejemplo:

Una persona W se encuentra con otra Z en un mercado de trueque. Ambas van dispuestas a hacer un trueque de objetos hechos a mano y se han puesto de acuerdo para realizar el intercambio y llevarlo a cabo. W lleva una bufanda de lana y Z unos guantes de lana. W cree:

[W-TR] que si (1) intercambio la bufanda, y que (2) si intercambio la bufanda, entonces, recibo unos guantes, entonces (3) recibo unos guantes.

Tenemos así la inferencia (W-Trueque):

- 1) Intercambio una bufanda
- 2) Si intercambio una bufanda, entonces recibo unos guantes
- 3) Luego, recibo unos guantes

Según la explicación *doxástica* de la naturaleza de la inferencia, las condiciones que debe tener la creencia [W-TR] para que la inferencia (W-Trueque) esté justificada conlleva la propia creencia de que [W-TR] es verdadera. Pero una creencia verdadera no basta, es necesario que esté justificada. Cualquier justificación que se dé involucra alguna inferencia lógica que, a su vez, depende de una regla básica, en este caso, el MPP. Pero, las condiciones para la transmisión de la justificación no deben involucrar inferencias lógicas cuya justificación dependa de una regla básica porque se genera circularidad, como vimos en IV.3.

Así, nos encontramos con que para ofrecer una teoría adecuada de la naturaleza de la inferencia, hay que explicar qué condiciones debe satisfacer una inferencia para transmitir la justificación que un individuo tiene de las premisas a la conclusión. La cuestión ahora es si es posible explicar la naturaleza de la inferencia sin recurrir a creencias normativas. Boghossian ofrece para ello, dos interpretaciones alternativas de la *Taking Condition*: la interpretación *contrafáctica* y la de *seguir una regla*.

V.3.2 La interpretación contrafáctica

Siguiendo con el último ejemplo y en el mismo escenario, un sujeto W cree que: (1) intercambia una bufanda, y que (2) si intercambia una bufanda, recibe unos guantes. Por lo que, (3) recibe unos guantes.

Según entiende la *interpretación contrafáctica* Boghossian, la creencia de un sujeto W en (1) y (2), las premisas, causa su creencia en (3), la conclusión:

“What is it for S to infer (3) from (1) and (2)? According to the Counterfactual Proposal, the answer is: His beliefs in (1) and (2) cause S to believe (3).” (Boghossian 2014, 10).

El hecho de que W ofrezca las premisas (1) y (2) como razones para creer la conclusión (3) [T], hace que las premisas (1) y (2) sean [R] *razones para creer*.

Es decir, S no creería (3) si no creyera (1) y (2) y si no las viera conjuntamente como razones para creer (3). El contrafáctico correspondiente es: “si yo le diera mi bufanda, él me daría sus guantes”. Así, la diferencia entre una mera transición y una inferencia radica en que si se le pregunta a W, W responde en términos del contrafáctico señalado (Boghossian 2014, 10).

Una de las objeciones de Boghossian es que, este tipo de explicación exige un razonamiento demasiado sofisticado por parte de las personas. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, no tiene por qué ser necesariamente demasiado sofisticado; desde luego es menos sofisticado que el que subyace a la interpretación doxástico-normativa. W tiene razones para creer que recibirá unos guantes. Las razones que W dará son que cree que si intercambia una bufanda, recibe unos guantes y W intercambia la bufanda. Si pensamos en el ejemplo de María, vemos que tiene razones para creer que llevará el balón al partido. Si le preguntamos por qué, responderá seguramente que cree que si Sofía le presta el balón, lo podrá llevar al partido y Sofía se lo presta. Para María son razones para creer la conclusión, es decir, que va a llevar el balón al partido. Además de no ser demasiado sofisticado, es explicativo.

En segundo lugar, Boghossian argumenta que se está asumiendo que la propiedad de “ser una inferencia” es una propiedad dependiente de la respuesta (*response-dependent property*). Es decir, que nuestra disposición a manifestar que algo se asuma como razón implica que lo sea (Boghossian 2014, 10-11). Se podría objetar, en cambio, que se pueden tener disposiciones a creer cosas equivocadamente o se pueden aplicar reglas incorrectas de modo sistemático. Así, el que un sujeto esté dispuesto a *decir* que (R) son sus razones para pensar que (T), no tiene por qué hacer que sea *el caso* que lo que el sujeto ha tomado como apoyo (R) tenga un impacto causal. Por ejemplo, el que W esté dispuesto a *decir* que (R) (‘si le diera mi bufanda, entonces él me daría sus guantes’ y ‘le doy la bufanda’) son sus razones para pensar que (T) (‘él me va a dar sus guantes’), no tiene por qué hacer que sea *el caso* de que causen (T) la recepción de los guantes (el sujeto W puede intercambiar la bufanda, pero el sujeto Z puede decidir quedarse con la bufanda y con sus guantes). Lo que diga el sujeto sería una buena evidencia de que (R) era su razón, pero decir que (R) era su razón no puede ser *constitutivo* de que (R) sea su razón, concluye Boghossian, ni tampoco de que sea una razón genuina. La *causación* es parte de la idea de que (R) sea su razón, continua Boghossian, pero la causación no puede ser una propiedad dependiente de la respuesta (Boghossian 2014, 11). Boghossian está asumiendo que la noción de causación está involucrada en la interpretación

contrafáctica, pero veremos en la crítica de Wright a Boghossian, otro modo de entender la interpretación contrafáctica que Wright llama ‘*Simple Proposal*’.

Una vez desechadas las interpretaciones doxástico-normativa y su versión de la contrafáctica, Boghossian analiza la posibilidad de entender la inferencia como *seguir una regla*.

V.4 INFERIR ES SEGUIR UNA REGLA: BOGHOSSIAN

Aunque el debate sobre seguir una regla se desarrolló vivamente durante los años 80 a partir de la publicación de Kripke (Kripke 1982) *Wittgenstein: On rules and private language*, recientemente autores como Boghossian, Wright y Broome, entre otros, lo han revitalizado aplicándolo principalmente a una teoría del conocimiento lógico. La relevancia del problema de seguir una regla está en que las reglas representan un aspecto central en cualquier actividad humana en la que se quiera distinguir entre un juicio o práctica correcta e incorrecta (Wright 2007, 481). Una regla es algo que determina que ciertas acciones sean las que se exigen en ciertas condiciones. Una regla como el MPP, por ejemplo, establece que si quiero concluir correctamente una conclusión (q) a partir de unas premisas (p y si p , entonces q), entonces es necesario inferir: “si p , entonces q , y p ; luego, q ” y no de otro modo; así, podemos distinguir que sigamos o no correctamente la regla MPP.

La propuesta de Boghossian (Boghossian 2008a) parte del supuesto según el cual al razonar seguimos reglas. Ahora bien, si admitimos que nuestro razonamiento está gobernado por reglas y queremos establecer cuáles son las reglas correctas, es preciso explicar cómo es que nuestro razonamiento obedece reglas y si obedece a reglas hay que establecer qué reglas son esas. Precisamente este es el principal problema que tiene la interpretación de la inferencia como seguimiento de reglas, según Wright (Wright 2001b, 1): si inferir consiste en seguir una regla, entonces hay que explicar ese aspecto normativo que se asocia a toda actividad y pensamiento humanos. Algunos de los argumentos disponibles más influyentes han sido los presentados por Wittgenstein (Wittgenstein 1958, 1981) y Kripke (Kripke 1982); según estos, el seguimiento de reglas no puede ser analizado en términos de darse uno mismo instrucciones explícitas, ni tampoco en términos de estar dispuestos a actuar de cierto modo. Tales objeciones a este enfoque, que veremos en los apartados siguientes, son difíciles de desmontar. Boghossian, sin embargo, piensa que se puede ofrecer una nueva interpretación que evite explicaciones de la inferencia basadas en estados intencionales y que salga al paso de dichas objeciones.

V.4.1 Qué es seguir una regla

Boghossian propone entender la inferencia: “by thinking of our thought transitions as *guided by inference rules*.” (Boghossian 2014, 11) Pero cómo se explica este ser guiados por reglas, qué es seguir una regla (Boghossian 2008a, 474)²⁶⁸.

Según Boghossian, contamos con un conjunto de reglas (deductivas, inductivas y otras) que forman parte de nuestro *sistema epistémico*. Dicho conjunto de *reglas epistémicas* representa nuestra concepción de lo que sería más racional creer en distintas circunstancias. A partir de la evidencia de la que disponemos y de esas creencias racionales, nos hacemos una idea de lo que es verdad (Boghossian 2008a, 472). Así pues, según esta imagen -que Boghossian denomina ‘imagen de la creencia racional desde la perspectiva de seguir una regla’ (*rule-following picture of rational belief*), o imagen *Rulish* de la creencia-, formamos creencias racionales a partir de reglas. Sin embargo, otros sujetos pueden suscribir reglas diferentes a las que nosotros usamos e incluso incompatibles. Cómo sabemos, entonces, que las nuestras son las correctas. En primer lugar, qué es una regla epistémica correcta y en qué nos basamos para aplicar las reglas que usamos (Boghossian 2008a, 473).

Boghossian va a sostener que seguir una regla no es actuar *en conformidad* a esa regla²⁶⁹, ni tampoco *evaluar* una actividad como correcta conlleva seguir una regla. Para rechazar que seguir una regla sea actuar en *conformidad* a esa regla, parte de la distinción entre la noción de seguir una regla a nivel *personal* y a nivel *subpersonal*. En la imagen de ‘creencia racional desde la perspectiva de seguir una regla’ la noción en juego es la noción a nivel *personal*. En ese sentido, no es lo mismo que una persona siga una regla, que un cerebro siga una regla o que un ordenador calcule una función. Es la persona la que razona sobre lo que cree y no una parte de su cerebro (Boghossian 2008a, 479). Pero seguir una regla a nivel personal no significa ‘actuar conforme²⁷⁰ a la regla’, es decir, ajustarse a lo que la regla establece aunque no se esté pretendiendo hacerlo, ya que *conformarse* a una regla no es ni necesario ni suficiente para seguir esa regla. Un sujeto S puede usar ciertos signos de acuerdo a determinado número de reglas, lo cual es distinto a *ser guiado* por una regla particular que es la que está implicada en el ejercicio correspondiente que esté llevando a cabo. Conformarse a una regla no es necesario para seguir esa regla, ya que S puede no darse cuenta de que está en las circunstancias en las que se aplica la regla o S puede darse cuenta de que está en las circunstancias en las que se aplica la regla pero cometer un error; y no es suficiente ya que hay infinitas reglas respecto de las que el comportamiento de S es conforme (Boghossian 2008a, 480).

Por otra parte, Boghossian considera que *evaluar* una actividad como correcta no conlleva necesariamente que la actividad evaluada consista en seguir una regla. Es decir, que un sujeto S no esté siguiendo una regla R u otra, no comporta que R no pueda ser usada para

²⁶⁸ A los efectos del análisis, Boghossian (2008a) indica que la cuestión de si el contenido de las reglas es imperativo o proposicional no es relevante.

²⁶⁹ La distinción entre ser guiado y obrar simplemente en conformidad a una regla (o actuar de acuerdo con una regla) ya la encontramos en Wittgenstein (PG §57, §61, entre otros pasajes).

²⁷⁰ Estableciendo un paralelismo con la distinción que Kant establece en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, entre obrar *por deber*, *conforme* al deber y *contrario* al deber. El obrar *por deber* es incondicional. El obrar *conforme* al deber, se ajusta pero por inclinación o tendencia. El ejemplo que pone Kant es el del que conserva la vida por inclinación inmediata, conforme al deber: “En cambio, conservar cada cual su vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interior, y la máxima que rige ese cuidado carece de un contenido moral. Conservan su vida *conformemente al deber*, sí; pero no *por deber*.” (Kant, *Fundamentación* 4:398)

evaluar el comportamiento de S (Boghossian 2008a, 480). Para Boghossian, no es necesario que S siga una regla para que el comportamiento de S esté sujeto a una evaluación normativa. Se puede establecer la corrección o incorrección de una actuación de un sujeto a partir de una evidencia disponible para justificar una creencia. Por ejemplo, Nora está jugando a la ruleta y tiene una corazonada de que el número que saldrá será el '36' por lo que se juega todo su dinero a ese número. Parece que podemos juzgar su creencia como *irracional* desde el punto de vista normativo, dice Boghossian, pero no la evaluamos en función de que esté siguiendo o no una regla, sino en función de evidencias, su creencia a partir de una corazonada no parece que sea una buena evidencia. Concluye pues, que dado que hay actividades que están sujetas a evaluación en términos de reglas, aunque no se estén siguiendo reglas por parte del sujeto que realiza la acción, es obvio que seguir una regla no puede ser reducido a una restricción normativa (Boghossian 2008a, 480). Hasta aquí Boghossian descarta que seguir una regla sea meramente actuar en conformidad a/de acuerdo con esa regla, y que seguir una regla sea reducible a una restricción normativa.

El enfoque que defiende Boghossian establece que inferir es *seguir una regla*, y se acomoda a la *Taking Condition* (TC) sin grandes dificultades. Para ejemplificarlo presenta el caso de la regla *Email*. Recibo un email y lo contesto inmediatamente (Boghossian 2008a, 481):

(*Regla Email*) Responda al email que pide respuesta inmediata apenas lo reciba.

Seguir la regla email, será un caso de seguir una regla si respondo inmediatamente al email porque sostengo una relación apropiada a dicha regla, una relación de *aceptación* (o *internalización* como dice Kripke) (Boghossian 2008a, 481). Actúo conforme a la regla y he internalizado esa regla previamente a mi actuación. La adecuación a la regla es intencional. Esa relación además, no es una relación *causal*, sino la de una *explicación* de la acción racional: la internalización de la regla sirve como *razón* para responder al email (Boghossian 2008a, 482). Así, la noción de seguir una regla incorpora la idea de "*taking a circumstance to be a reason for believing something*" (Boghossian 2014, 12, cursiva en el original). Si se considera la decisión de aceptar la regla, haberla aceptado explica y da cuenta de la acción, pero se ha aceptado sin duda por una buena razón. Hay algo previo que la fundamenta. Pero, no todas las reglas que seguimos son así.

Las características de seguir una regla a nivel personal²⁷¹ se podrían enumerar, pues, de este modo:

(*Aceptación*) Si S está siguiendo la regla R ('Si C, haz A'), entonces S, de algún modo, ha aceptado/internalizado R.

(*Corrección*) Si S está siguiendo la regla R, entonces S actúa correctamente de un modo relativo a su aceptación si es el caso de que C y entonces hace A; de otro modo, será incorrecto.

(*Explicación*) Si S está siguiendo la regla R haciendo A, entonces la aceptación de S de R explica que S está haciendo A.

(*Racionalización*) Si S está siguiendo la regla R haciendo A, entonces la aceptación de S de R racionaliza que S está haciendo A (Boghossian 2008a, 482-483).

Esto es lo que Wright (Wright 2012a, 383) llamará el *modelo ACRE* de la creencia racional desde la perspectiva de seguir una regla. Al aplicar este análisis a la imagen de la 'creencia racional desde la perspectiva de seguir una regla' (*rule-following picture of rational belief*), el modelo *productivo* que se presenta tendrá que ver con la internalización de la regla epistémica *general* que explica y racionaliza por qué formamos la creencia que formamos

²⁷¹ Si se caracteriza el seguir una regla a nivel *subpersonal*, dice Boghossian, se cumplirían las tres primeras pero no la cuarta característica.

(Boghossian 2008a, 483). Según Boghossian, puesto que hay infinitas nuevas circunstancias a las que nos enfrentamos desde nuestra capacidad finita de aprendizaje, la única explicación de nuestra habilidad para formar creencias racionales es que hemos internalizado una regla que nos indica lo que es racional creer en las distintas circunstancias epistémicas (Boghossian 2008a, 483). Así, la propuesta de seguir una regla nos permite darnos cuenta de que las habilidades inferenciales son *generales* y *productivas* (Boghossian 2014, 12). Es decir, sigo la regla, por ejemplo, secuencias ALU, entonces estoy también dispuesta a seguir otras de forma lógica similar:

(secuencias-ALU): Si en el análisis celular de los restos biológicos hay secuencias ALU, entonces estos restos biológicos son restos humanos.
 En el análisis celular, se detectan secuencias ALU en los restos biológicos.
 Luego, estos restos biológicos son restos humanos.

Aunque el sujeto en cuestión no sepa nada de secuencias ALU, si las premisas son verdaderas, la conclusión lo será; pero esto, sostiene Boghossian, sólo es posible si hemos aceptado una regla general (el MPP) que guíe mi pensamiento (Boghossian 2014, 12).

La dificultad en cuanto al aspecto *general* de las habilidades inferenciales es, por una parte: “how inference *in particular* could consist in guidance by rules” (Boghossian 2014, 12); y por otra, cómo una regla podría guiar las inferencias de una persona, es decir, de qué modo mi pensamiento *aplica activamente* una regla. Es la dificultad que se encuentra, según Boghossian (Boghossian 2008a), en el núcleo de la discusión de seguir una regla (Wittgenstein, *RFM* Parte I y Parte VI; *PI* §§198-202).

Kripke había analizado dos posibles soluciones: el estado de aceptación de la regla (*rule acceptance*) puede consistir en un *estado intencional* del sujeto o en su *disposición* entendida en sentido amplio. Para Kripke, ninguna de las dos es viable. El escepticismo de Kripke acerca del seguir una regla surge, precisamente, de problematizar la noción de ‘aceptación’ (Boghossian 2008a, 484): si los modelos que *aceptamos* son modelos posiblemente infinitos, cómo puede alguien aceptar patrones potencialmente infinitos. Y cómo se constituye ese estado de aceptación de la regla. Boghossian, como Kripke (Kripke 1981), también encuentra problemáticas tanto la opción *intencional* como la *disposicional*. En primer lugar, Boghossian analiza la noción *intencional* a partir de la teoría de Pettit (Pettit 2002)²⁷² y Wright en *Rails to Infinity* (Wright 2001b). Aquí vamos a considerar sólo la de Wright.

V.4.2 La perspectiva de la intención (*Intention View*) de seguir una regla

Seguir una regla se puede tomar como un tipo de formación de *creencias* -o darse cuenta de lo que implican las propias creencias-. A la hora de explicar lo que es seguir una regla desde esta perspectiva y lo que es el estado mental y el proceso que representa o codifica la regla, nos encontramos con la necesidad de postular la existencia de un estado *intencional* que

²⁷² Para Pettit: “To follow a rule is to conform to it intentionally: to conform as a result of trying to conform.” (Pettit 2002, 3) Esta conformidad, según sostiene, debe ser intencional, algo que se pueda explicar a partir de los deseos y las creencias del sujeto (Pettit 2002, 27). El enfoque de Pettit requiere salir al paso a los problemas de esta interpretación: “The challenge to rule-following that is considered (...) –it appears among other challenges in Kripke’s interpretation of Wittgenstein- is to explain how something can meet the objective condition of being normative over an indefinite range of instances and the subjective condition of being such that a finite subject like one of us can identify it independently of any particular application and can read its requirements –say, its requirements for the use of a sign- directly but fallibly.” (Pettit 2002, 3)

represente la regla (Boghossian 2014, 13) y que guíe la conducta del sujeto (Boghossian 2012a, 28 y ss.). Boghossian la llama *Intention View* de la aceptación de la regla (Boghossian 2008a, 484-485). El problema de este enfoque es resolver cómo es posible que un estado intencional, aunque no se identifique con una *intención* específicamente (el argumento se aplica tanto a intenciones como estados intencionales), constituya el seguimiento de una regla.

Una solución es decir que *capto* la regla, por ejemplo, la regla *email*, y me doy cuenta de lo que requiere el llevarla a cabo. Sé que hay que responder rápidamente cada email que pida respuesta inmediata y por lo tanto, así lo haré. Desde el enfoque de la intención de seguir una regla, dice Boghossian, el aplicar activamente una regla depende, pues, de haberla captado previamente, darme cuenta de las condiciones que requiere aplicarla, y concluir según lo que pide el consecuente. Adoptar la regla *email*, por tanto, comprende una intención explícita para conformarse a dicha instrucción:

“Intention: For all X, if X is an email and you have just received X, answer it immediately!”
(Boghossian 2008a, 492)

Captar la regla *email* consiste en ser consciente de lo que se necesita para seguirla; de modo que la aceptación de la regla conlleva un estado mental que la represente. Obrar según la intención requiere, además, que el sujeto tenga la creencia de que el antecedente²⁷³ es el caso (Boghossian 2008a, 492). Habrá que ver qué acción hay que aplicar en cada circunstancia a partir de la regla. Cuando tengamos que determinar la acción a la que hay que aplicar el *contenido general* de la regla, se requerirá entonces una inferencia: “on the Intentional view of rule-following, rule-following requires inference” (Boghossian 2014, 13).

Así pues, según esta perspectiva de seguir una regla estamos asumiendo que toda regla tiene un *contenido general* y que la aceptación de la regla comprende una inferencia. Esto genera principalmente dos problemas: en primer lugar, este enfoque es insuficientemente *fundamental*, porque desde el punto de vista naturalista, los estados intencionales deberían ser reductibles antes de aplicarlos a la resolución del problema. En segundo lugar, no parece abarcar todos los casos posibles de seguir una regla, desde el punto de vista *general*, porque para ello, seguir una regla tendría que ser siempre una acción con intención (Boghossian 2008a, 485). En cambio, hay reglas operacionales muy sencillas que realizamos casi involuntariamente como $2 - 1 = 1$. Cuando recurrimos a conocimiento almacenado en la memoria al que accedemos sin intención ni esfuerzo, como por ejemplo, cuando pensamos en Roma si se está hablando de la capital de Italia, se trata más bien de actividades que desarrollamos de manera automática; es decir, se trata de aquellas acciones mentales que realizamos en el Sistema 1 (cfr. Kahneman 2012, 35 y ss.).

Boghossian presenta dos problemas a este enfoque: el primero es que si partimos de considerar que los sujetos tenemos un acceso privilegiado a las propias intenciones, entonces ya sabríamos lo que son sin investigación empírica alguna (Boghossian 2008a, 486). El problema se presenta a la hora de precisar lo que son las *reglas epistémicas*. Si las reglas epistémicas son contenidos de nuestras intenciones, deberíamos ser capaces de mayor precisión y claridad en su formulación y no parece ese el caso. En segundo lugar, como Kripke puso en evidencia, asumimos que lo que determina el hecho de seguir una regla es una *intención general* que se forma para usar la regla correspondiente a un símbolo en vez de otra (considérese el famoso ejemplo de Kripke de la suma, ‘+’). Pero esto genera una regresión, ya que para seguir reglas tenemos que tener previamente intenciones, pero tener intenciones

²⁷³ “The rule itself has a conditional content. (...) And it is very hard to see how such a conditional intention could guide my action without my coming to have the belief that its antecedent is satisfied.” (Boghossian 2008a, 492)

requiere que las expresiones del lenguaje del pensamiento tengan significado y para determinar el significado usamos reglas; a su vez, para seguir reglas, tenemos que tener intenciones... (Boghossian 2008a, 487). La combinación de la perspectiva de la *Intención* por una parte y la presuposición del *significado*, por otra, son metafísicamente incompatibles ya que generan una regresión al infinito. Para evitar esta regresión, Kripke (Kripke 1982, 16) rechaza la perspectiva de la *intención*, es decir, rechaza la explicación según la cual lo que determina que sigamos una regla es una *intención general* que se forma para usar la regla correspondiente y asume la presuposición del *significado* (lo que Boghossian llama *Meaning Assumption*):

“(...) thoughts themselves involve the tokenings of expressions (of mentalese) and those expressions, too, get their meaning by our following rules in respect of them.” (Boghossian 2008a, 487)

Por su parte, para Boghossian el auténtico problema de la *Intention View* no tiene tanto que ver con el aspecto de la aceptación²⁷⁴ de seguir una regla sino, más bien, con los aspectos de la *explicación y racionalización* (Boghossian 2008a, 490), según los cuales, si S está siguiendo la regla R haciendo A, entonces la aceptación de S de R explica y racionaliza que S está haciendo A (Boghossian 2008a, 482-483). Es la combinación de la perspectiva de la *Intención* (aplicable al enfoque *intencional*) y la imagen de seguir una regla (*rule-following picture of rational belief*), lo que genera una regresión al infinito (Boghossian 2008a, 492-493). Boghossian lo llama el *Problema de la Inferencia* en el enfoque intencional de seguir una regla: la teoría intencional de seguir una regla, por una parte, según la cual aplicar una regla involucra la inferencia y el concebir la inferencia como una forma de seguir una regla, por otra, es lo que genera el problema (cfr. Boghossian 2008a, 493). Boghossian lo resume en cinco proposiciones:

- “(1) Rule-following is possible;
- (2) Following a rule consists in acting on one’s acceptance (or internalization) of a rule.
- (3) Accepting a rule consists in an intentional state with general (prescriptive) content.
- (4) Acting under particular circumstances on an intentional state with general content involves some sort of deductive inference to what the content calls for under circumstances.
- (5) Inference involves following a rule.” (Boghossian 2008a, 494).

De las cinco afirmaciones anteriores que forman un conjunto inconsistente, la tercera es la visión *intencional*, y es la que hay que descartar si se quiere evitar el escepticismo. Mientras que la aceptación de una regla consista en algún tipo de estado intencional con un contenido general y se exija como resultado esa inferencia que opere sobre ese estado intencional, nos encontraremos con el problema de la inferencia, es decir, un regreso al infinito vicioso. Así, si queremos mantener la interpretación de inferir como seguir una regla, hay que encontrar el modo de aceptar una regla que no se base en tener un estado intencional; la aceptación no puede consistir en la formación de una actitud *proposicional* en la que los requisitos de la regla sean representados explícitamente. Con este argumento, Boghossian pretende concluir que los casos fundamentales de seguimiento de reglas deben de ser *ciegos* (Boghossian 2008a, 495); pero, ¿cómo es posible seguir una regla ciegamente? La única opción de seguir una regla sin intencionalidad sería a partir de una explicación disposicionalista.

²⁷⁴ Según Wright (Wright 2001b, 125-126), habitualmente asignamos las características constitutivas de la aceptación de la regla a la noción ordinaria de *intención*: “(...) intentions may be general, and so may possess, in the intuitively relevant sense, potentially infinite content.” (Wright 2001b, 126)

V.4.3 El enfoque disposicional de seguir una regla

Cuando nos comprometemos a seguir una regla, como sugiere Wittgenstein (*PI* §219), esa regla determina cómo vamos a obrar indefinidamente en futuros casos, pero esto parece inconciliable con el enfoque intencional, como acabamos de ver. Boghossian presenta dos posibles alternativas: (i) deshacerse de la explicación de seguimiento de reglas a partir de estados intencionales, o bien (ii) asumir el seguir una regla admitiendo un estado intencional *no-inferencial*.

Si adoptamos un enfoque *disposicional*, la explicación de cómo nuestros pensamientos son guiados por reglas apelará a nuestras disposiciones. Así, *un sujeto S sigue una regla R si S está dispuesto a adecuarse a R en condiciones ideales apropiadas* (Boghossian 2008a, 495). Un ejemplo típico de disposición (o propiedad disposicional) es la fragilidad, por ejemplo, de un objeto de cristal. Una copa de cristal manifiesta su fragilidad, es decir, tiene la disposición a romperse si se dan las condiciones ideales apropiadas para ello, como caerse al suelo desde una cierta altura. Lo verificamos con un condicional contrafáctico: si la copa se resbalase de la mesa al suelo, se rompería. En el caso de los sujetos se trata de disposiciones a la conducta por lo que la manifestación de la disposición es una acción. Veámoslo con un par de ejemplos, a partir de la regla Email que vimos arriba y la regla Trueque:

(Regla Trueque) Intercambie mediante un acuerdo objetos de valor similar.

Según la regla Email: S sigue la regla email si S está dispuesto a *responder* al email que pide respuesta inmediata apenas lo reciba. Según la regla Trueque: W sigue la regla trueque si W está dispuesto a *intercambiar* un objeto de valor similar al objeto de Z mediante un acuerdo. La verificación con el condicional contrafáctico correspondiente: si llegase un email que pide respuesta inmediata, S lo respondería apenas llegase. Si W llegase a un acuerdo para intercambiar objetos de valor similar, W intercambiaría ese objeto. Es la disposición, la actitud posible del sujeto, lo que sustenta el seguir una regla. Si no hay disposición a seguir una regla, no hay seguimiento de esa regla (según el enfoque disposicionalista).

En el caso de la disposición a seguir una regla de inferencia es el significado de la expresión, por ejemplo, del condicional en el caso del MPP, lo que se identifica con una disposición a usar esa expresión (condicional), es decir, a seguir la regla del MPP. Eso explicaría cómo es posible realizar una acción como seguir una regla sin una inferencia porque la relación entre una disposición y su ejercicio, dice Boghossian, es *no-inferencial*. El problema de la inferencia no afecta por eso a las teorías disposicionales. Aceptar una regla como el MPP es estar dispuestos, para p y q , a concluir q , a partir de la creencia de p y de si p , entonces q (Boghossian 2008a, 495-496).

Sin embargo, como ya Kripke argumentó, la interpretación disposicional no resulta una explicación adecuada de seguir una regla; más bien, al contrario, conduce a tener que abandonar toda posible explicación por dos razones: en primer lugar, nuestras disposiciones son *finitas* y las reglas infinitas. Una regla se define sobre infinitos números de pares de proposiciones (si consideramos por ejemplo el MPP), y, sin embargo, las disposiciones de una persona son *finitas* (Boghossian 2008a, 496); es decir, contamos con límites cognitivos para poder atribuirnos la disposición a realizar todas las infinitas posibilidades de inferir según el MPP. En segundo lugar, se supone que *las reglas guían nuestro comportamiento* y esto no aparece en este enfoque disposicional, ya que, al aplicar una regla, las disposiciones de una persona pueden contener *errores* en dicha aplicación, con lo que no es suficiente apelarse a las disposiciones. Además, tener la disposición a determinada conducta ante circunstancias

específicas significa que el sujeto realizará determinada acción ante dichas circunstancias, pero no que *deba* realizarla. Es decir, no explica la normatividad que asociamos a las reglas (lógicas). Por ejemplo, si llegase un email que pide respuesta inmediata, S lo respondería pero podría no hacerlo. Una cosa es que lo responda apenas lo reciba y otra que deba responderlo, pues si no, hará algo incorrecto. Tener la disposición a seguir una regla como el MPP es estar dispuestos para p y q , a concluir q , a partir de la creencia de p y de si p , entonces q . Pero podría haber un error, la falacia del condicional, o simplemente, no concluir q . Una cosa es que infiera q según el MPP y otra que *deba* inferir *así* porque de otro modo sería incorrecto.

Para solucionar estos problemas, el disposicionalista tiene que ofrecer las condiciones bajo las que un sujeto no comete errores y está dispuesto a inferir q de *cualesquiera* dos proposiciones de la forma p y si p , entonces q (Boghossian 2008a, 496). En el primer caso, es muy difícil formular qué condiciones garantizarían que no se cometiesen errores. En el segundo, dado que esa disposición podría darse entre dos proposiciones cualesquiera, hay que contemplar los casos en los que, si hubiese que comprobar que es una instancia de un patrón dado, se podría no llegar nunca a la conclusión de una inferencia (considerando la vida finita de una persona).

Sumado a esas dificultades, hay además que resolver otro problema que tiene este enfoque disposicionalista: si el seguir una regla (por ejemplo el MPP) explica y racionaliza mi concluir q , a partir de p y, de si p , entonces q , entonces no es solo mi inferencia actual, presente, de q explicada y racionalizada por mi aceptación de la regla; también mi *estar dispuesto* a inferir q se explica porque estoy siguiendo la regla MPP. Si en algún momento me equivoco, mi disposición a extraer la conclusión sería explicada y racionalizada en sí misma por mi aceptación de la regla, es decir, la disposición.

No obstante, y de acuerdo con Boghossian, no es posible, que una disposición pueda ser explicada o racionalizada por sí misma. Esto es, una disposición no explica a una disposición como una experiencia no explica a una experiencia. Una regla básica puede explicar una regla de inferencia derivada. Una disposición explicaría las reglas básicas, pero si lo básico es la disposición, una disposición no explica otra disposición. Por ejemplo, ¿qué explica la disposición de S a responder al email que pide respuesta inmediata apenas lo reciba? O ¿qué explica la disposición de W a intercambiar un objeto de valor similar al objeto de Z mediante un acuerdo? Lo explican consideraciones que nada tienen que ver con la regla: en el caso del e-mail por ejemplo que es síntoma de educación y dedicación responder a los e-mails en un tiempo razonable, y el trueque que es beneficioso para obtener mercancías de las que no se dispone. Al contrario que en el caso del cristal, la fundamentación de la disposición no es causal. Mientras que la fragilidad de una copa de cristal se puede explicar entendiendo la disposición como causación, en los ejemplos anteriores, no se aplicaría. Asimismo, en ambos casos se podría decir que S y W están dispuestos a actuar según las reglas Email y Trueque respectivamente. Pero ya vimos arriba que seguir una regla no es actuar en conformidad con la regla. Podemos concluir pues, siguiendo a Boghossian (y a Wittgenstein), que seguir una regla y estar dispuesto a *actuar conforme a ella* no es lo mismo (Boghossian 2008a, 498). Además, dado que lo que le preocupa a Boghossian es desde qué interpretación es posible acomodar y explicar la (TC), el enfoque disposicional le sitúa en un callejón sin salida ya que desaparece el elemento normativo. La interpretación de ‘*taking*’ que se da desde este enfoque es que el sujeto, al aplicar una regla, *está dispuesto* a formar la conclusión a partir de la consideración de los contenidos de las premisas, y esto, según Boghossian, solo parece una mera *causación* regular de unos pensamientos sobre otros, “without the element of taking that Frege rightly saw to be essential to inference” (Boghossian 2014, 15). Es decir, se descarta la (TC) y esto supone abandonar la noción de seguir una regla.

V.4.4 La noción de seguir una regla como primitivo

El tipo de razonamiento del que Boghossian quiere dar cuenta:

“...is about person-level reasoning, reasoning as a mental action that a person *performs*, in which he is either *aware*, or can become aware, of why he is moving from some beliefs to others.” (Boghossian 2014, 16).

Si somos agentes racionales y una racionalidad ‘completa’ requiere que uno se pregunte a sí mismo si *respalda* o apoya la conclusión correspondiente, es necesario que se desvele el proceso de razonamiento a través del cual las premisas conducen a la conclusión (Boghossian 2014, 16). Este proceso o acción mental exige la *Taking Condition*²⁷⁵ y el modelo de seguir una regla, como hemos visto, la cumple. Inferir es llegar a una conclusión a partir de las premisas que la apuntalan. No obstante, Boghossian se encuentra finalmente en una situación en la que, si queremos explicar qué tipo de acción mental es el que cumple la *Taking Condition* evitando el problema de la Inferencia, habrá que elegir entre una explicación alternativa a la noción tradicional de razonamiento a nivel personal, o tomar la noción de seguir una regla como primitivo inanalizable.

El nivel *subpersonal* no ofrecerá, según Boghossian, una solución viable a los problemas aparecidos hasta ahora, ya que se encontraría con los mismos problemas de la *Intention View* (Boghossian 2008a, 499). Por una parte, en el proceso de razonamiento o *acción* mental entendido a nivel automático o sub-personal, el sujeto no es consciente ni de que pasa de unas creencias a otras ni de que las modifica. Es lo que Broome (Broome 2013a, 226) denomina: “*jogging model of reasoning*” o “*jogging account*”. Pero, el razonamiento no puede ser caracterizado completamente a nivel sub-personal, automático; inferir no es un mero ejercicio mental. El razonamiento es algo que uno hace, en eso coinciden Boghossian y Broome.

Además, tanto si el nivel en el que el proceso de seguir la regla tiene lugar es el personal como el subpersonal, es decir, aunque el sujeto no sea consciente de ello, no se evita la circularidad. Si se considera el razonamiento como un seguimiento de reglas con respecto a los contenidos de nuestras actitudes, y a la vez se considera que el seguir una regla respecto a los contenidos de nuestras actitudes es cuestión de un proceso automático, sub-personal que va de ciertas premisas a cierta conclusión, dice Boghossian, ningún proceso de razonamiento podría ser explicado adecuadamente.

Seguir una regla no puede implicar tener una intención donde la regla misma sea el contenido (ya sea a nivel personal o subpersonal), porque implicaría inferencia al tiempo que estaríamos entendiendo la inferencia como un asunto de seguir una regla (Boghossian 2014, 16). Dado que no puede explicar el razonamiento desde el nivel personal y el nivel *subpersonal* no ofrece tampoco solución viable, Boghossian se decanta por la opción de seguir una regla como primitivo: *inferir es una acción mental que consiste en seguir una regla*. De este modo Boghossian ha llegado a las siguientes conclusiones: nuestro razonamiento está gobernado por reglas. Queremos establecer cuáles son las correctas, pero para ello hay que resolver:

- 1) Qué es una regla cuyo seguimiento es necesario para la creencia racional
- 2) Cómo es posible seguir una regla (incluso prescindiendo del problema de querer dar una explicación reductiva naturalista) (Boghossian 2008a, 499).

²⁷⁵ “Inference requires Taking” (Boghossian 2014, 16).

Una opción es el *escepticismo* respecto del seguir una regla, negar que nuestro razonamiento esté bajo la influencia de reglas generales, pero esto no tiene sentido en el ámbito de la inferencia deductiva. Boghossian había partido de que contamos con un conjunto de reglas (deductivas, inductivas y abductivas entre otras -aunque nos hemos centrado en las reglas deductivas, como señalamos en I.1.1-) que forman parte de nuestro *sistema epistémico*, y este conjunto de *reglas epistémicas* representa nuestra concepción de lo que es más racional creer en distintas circunstancias.

En primer lugar, Boghossian sostiene que formamos creencias racionales a partir de reglas y equipara así, el seguir una regla con la acción de inferir; por lo que, rechazar el enfoque del seguimiento de reglas, desde su perspectiva, sería descartar la inferencia deductiva misma. Además, Boghossian indica y es consciente de que no responde a la pregunta primera (qué es una regla), meramente asume que seguir una regla es inferir. Por otro lado, frente a la segunda cuestión, desde el enfoque de la *intención* se sostiene que la acción intencional tiene un contenido general que involucra algún tipo de inferencia deductiva, lo cual genera regresión. Para evitarla, Boghossian rechaza el carácter intencional de las reglas; asimismo, puesto que el enfoque disposicional²⁷⁶ conduce a desechar la *Taking Condition*, no es tampoco una opción viable. Finalmente, dado que no encuentra modo de explicar el razonamiento desde el nivel personal, la respuesta de Boghossian a cómo es posible seguir una regla es tomar la noción de seguir una regla como *primitiva* (rechazando la proposición (4) del modelo ACRE de arriba). Es decir, aplicamos la regla en virtud del contenido general de la regla. Lo que es primitivo es ese contenido general (a menudo en forma condicional)²⁷⁷ (Boghossian 2008a, 500). En conclusión, según este enfoque, una inferencia es esencialmente seguir una regla de inferencia.

A nuestro parecer, un punto fuerte de Boghossian es precisamente haber apreciado el carácter activo del razonamiento. El razonamiento activo es algo que uno hace²⁷⁸; es, precisamente, la actividad de operar sobre los contenidos de nuestras actitudes (Broome 2013). En la medida en que Boghossian ha resaltado el *blind reasoning*, esto es, la influencia del entender seguir una regla de modo análogo a como se obedece una orden (*PI* §206) *ciegamente* (*PI* §219), ha ido subrayando un tipo de *acción* que no es como una regla precedida de una intención, ni deliberación. Esto le ha permitido superar la brecha que hay entre una regla y su aplicación. Al caracterizar la noción de inferencia interesándose por el proceso (acción mental) teniendo en cuenta teorías del razonamiento como la de Harman, (inferencia como ‘cambio de postura razonado’), la propuesta de Boghossian se acomoda bien en una epistemología del razonamiento en la línea de lo que señalábamos al comienzo de este capítulo. Sin embargo, a diferencia de la tesis de Russell (Russell 2015), según la cual sólo es posible entender la justificación de las leyes lógicas básicas si las situamos en la epistemología del razonamiento, desde el enfoque de Boghossian se podría decir que no necesariamente, ya que para Boghossian partimos de seguir una regla como un primitivo inanalizable, con lo que también tendría cabida en una teoría del conocimiento lógico.

²⁷⁶ Además, la explicación disposicional de seguir una regla no salva a las teorías del rol inferencial del cargo de circularidad (Fodor 2008).

²⁷⁷ “It would involve a primitivism about rule-following or rule-application itself: we would have to take as primitive a *general (often conditional) content serving as the reason for which one believes something*, without this being mediated by inference of any kind.” (Boghossian 2008a, 500).

²⁷⁸ Esta idea de la inferencia como acción mental está en varios autores, además de los tres en los que nos hemos centrado: Boghossian, Broome y Wright. Por ejemplo, Kenny, A., 1973, *Action, Emotion, and Will*, London: Routledge & Kegan Paul. O Tuomela, R., 1977, *Human Action and its Explanation*, Dordrecht: D. Reidel.

Para explicar el carácter activo, Broome recurrirá, en cambio, a un enfoque disposicional que Boghossian rechaza porque entiende la noción de disposición como causación o mera tendencia no modificable. Esta caracterización de la disposición nos parece reductiva; veremos más adelante que Broome la entiende en un sentido diverso. Nos apoyaremos en ese otro sentido que posibilita apuntar hacia una vía de salida al problema. Esto es, el problema es que al entender la disposición como causación habría que justificar que la disposición es ciertamente causa, lo cual requiere entender o interpretar dicha causa; esto, además de producir una regresión de las interpretaciones, provoca que se abra una brecha entre la disposición a seguir una regla y la aplicación de la regla. Ahora bien, aunque la disposición se predique respecto de los objetos como mera tendencia no modificable, se puede entender también de otro modo²⁷⁹, en su sentido clásico, pero también desde las teorías actuales del nuevo disposicionalismo. Las disposiciones pertenecen a la misma categoría que las habilidades, no son una mera tendencia, son modificables en una persona. Pensemos en la fragilidad de un vaso (de cristal), la tendencia natural a romperse ante un impacto, por ejemplo. Mientras que en una persona esa fragilidad como tendencia natural puede volverse resiliencia, un vaso seguirá siempre siendo frágil. Aún así, esto no soluciona que tengamos un número finito de disposiciones mientras las aplicaciones de la regla son infinitas. Tampoco soluciona el problema del error y la normatividad. Volveremos sobre estos aspectos en el apartado V.6., cuando veamos el análisis disposicional de Broome.

La propuesta de Boghossian se sitúa, así, más allá del *anti-reduccionismo* acerca del contenido mental según el cual los hechos de significado no pueden ser reducidos a hechos puramente naturalísticos (cfr. Boghossian 1989 y 1991)²⁸⁰. Las consecuencias que extrae del *anti-reduccionismo* son las siguientes (Boghossian 2014, 17-18): en primer lugar, Boghossian hace depender de la *Taking Condition* su concepción de la inferencia. Esto significa un cambio de perspectiva respecto de la postura inferencialista que venía manteniendo. Como vimos en el capítulo anterior, Boghossian sostenía que llegamos a adquirir, por ejemplo, el concepto del condicional (*si*) en virtud de inferir con el MPP, de modo tal que, la aceptación de la regla que constituye el concepto *si* es condición para poseer el concepto. Esta estrategia de explicar la posesión de conceptos para el caso de las constantes lógicas en términos del papel inferencial que desempeñan va acompañada de una explicación de la

²⁷⁹ Aunque se usan muchos términos para describir lo que se entiende por disposición “‘power’ (Locke’s term), ‘dunamis’ (Aristotle’s term), ‘ability’, ‘potency’, ‘capability’, ‘tendency’, ‘potentiality’, ‘proclivity’, ‘capacity’ (...)” (Choi-Fara, 2014), remito sobre todo a la definición, -que tiene en parte sus raíces en Ryle (Ryle 1949, 31)- que se da desde el ‘nuevo disposicionalismo’: “Dispositions are, at first pass, those properties picked out by predicates like ‘is fragile’ or ‘is soluble’, or perhaps more accurately by sentences of the form ‘x’ is disposed to break when struck’ or ‘x’ is disposed to dissolve when placed in water.’ (...) They are like abilities in many significant respects, in particular in the fact that they can exist even when not manifested. Indeed, it is an open question whether abilities simply are, or at least are realized by, certain dispositions” (...) “In recent years several authors have revisited the thought that compatibilism may be defended by a broadly hypothetical theory of ability, but their approach differs in important ways from more traditional approaches. (...), we may label this view the “new dispositionalism.” Thinking through the new dispositionalism will shed further light on how a theory of ability may figure in a defense of compatibilism. What unifies the new dispositionalists is that they return to the conditional analysis of ability in light of two thoughts. The first thought is one already noted: that dispositions and abilities are, despite their differences, naturally thought of as members of the same broad ontological category (...). The second thought is that there are well-known problems of giving a conditional analysis of dispositions, in light of which many authors have been inclined to reject the long-assumed link between dispositions and conditionals. Taken together, these thoughts yield a promising new line on abilities: that though we ought to reject the conditional analysis of abilities, we may yet defend a ‘dispositional’ account of abilities.” (Maier 2014)

²⁸⁰ Este anti-reduccionismo lo defiende antes en varios artículos sobre filosofía de la mente: “The Rule-Following Considerations”, *Mind* 1989, volume 98, pp. 507-49; “The Status of Content”, *The Philosophical Review* 1990, volume 99, pp. 157-84; “Naturalizing Content”, *Meaning in Mind: Essays on the Work of Jerry Fodor*, Barry Loewer (ed.), 1991, pp. 65-86. Oxford: Basil Blackwell. “(...) on my view what emerges (...) is a conception of meaning that is anything but: realist, anti-reductionist and in no obvious way hostile to the idea of a private language.” (Boghossian 2008b, 13)

justificación/legitimación (*entitlement*) *a priori* en términos de posesión de conceptos. El virage de Boghossian respecto de las teorías de las semánticas del rol inferencial es que, explica el contenido de las constantes lógicas no a partir de su rol inferencial, sino al contrario; considera que el rol de las constantes lógicas en la inferencia se debe explicar a partir de su contenido: “reasoning is an operation on thought *contents* and not on symbols (that have content).” (Boghossian 2014, 17).

No obstante, aunque con ello pone de manifiesto los problemas que tenía su tesis anterior, este nuevo enfoque tampoco está exento de problemas. Por nuestra parte, consideramos que no está claro que toda inferencia comprenda o involucre seguir una regla. Boghossian se ha basado, como hemos visto, en dos argumentos. En primer lugar, Boghossian sostiene que: de la idea de inferencia deductiva se desprende que una inferencia es un modo de seguir una regla; de ahí que adopte la *Taking Condition*. El otro argumento, vinculado al primero, es, en palabras de Boghossian:

“It is of the essence of deductive inference that the reasons I have for moving from certain premises to certain conclusions are general ones.” (Boghossian 2008b, 132)

Boghossian, a continuación, sostiene que desprenderse de la imagen de seguir una regla de la inferencia deductiva es hacerlo de la inferencia deductiva misma, lo cual no es del todo claro o al menos requeriría algún argumento ulterior. Únicamente en el caso en que consideremos que tener una razón general es lo mismo que aceptar una regla entonces, deshacerse de la imagen de seguir una regla supondría hacerlo de la inferencia deductiva misma. No obstante, esto habría que argumentarlo. Desarrollaremos este aspecto en los siguientes apartados. Así, aunque Boghossian hace una revisión de su enfoque inicial según el cual, entender un enunciado o proposición es suficiente por sí mismo para estar justificados en aceptar ese enunciado o proposición (Boghossian 2008b, 14), en su propuesta queda todavía algún componente ‘mental’ en la *Taking Condition* que pretendía haber abandonado, como Wright argumenta y veremos en V.5.

Por otra parte, la solución según la cual una inferencia es esencialmente seguir una regla de inferencia nos parece insatisfactoria al margen de las críticas de Wright que veremos –y que nos parecen en su conjunto acertadas. Si inferir no es otra cosa que seguir una regla, entonces la racionalidad queda circunscrita al seguimiento de reglas. En cambio, la propuesta de Wright, si bien coincide con Boghossian y Broome en que seguir una regla implica inferencia, entiende la inferencia como una acción mental básica que no siempre implica seguir una regla. De este modo, se puede afirmar que el ámbito de la acción racional abarca y es más amplio que el del seguimiento de reglas; desarrollaremos este punto en la siguiente sección, una vez hayamos presentado el enfoque de Wright.

V.5 LA INFERENCIA COMO ACCIÓN RACIONAL: WRIGHT

Hemos visto que la opción de Boghossian (y veremos que de modo semejante Broome) es considerar que lo que las personas hacemos cuando inferimos es *seguir una regla*. Para Boghossian, no parece aceptable asumir que el razonamiento no implique nunca seguir una regla general, pues eso nos llevaría al escepticismo. Wright tampoco acepta el escepticismo como salida. Partimos de asumir que la lógica es objetiva y que la lógica sea objetiva requiere

un análisis de las posibilidades de justificar nuestras creencias lógicas básicas (Wright 2001a, 44). No obstante, como veremos, para Wright, estipular que inferir es seguir una regla no es una buena opción.

El problema de seguir una regla ha sido afrontado en un primer momento por Wright (Wright 1980, 2001b) siguiendo a Kripke (Kripke 1982) en el rechazo a las teorías *disposicionales* acerca de seguir una regla, y con la adopción de una teoría *intencional*. Pero uno de los aspectos problemáticos del enfoque intencional, a la hora de resolver qué tipo de justificación tenemos para nuestras reglas lógicas básicas, es el de explicar cómo es posible tener acceso inmediato a las propias intenciones (Coliva 2012, 2). Por lo que Boghossian (Boghossian 2012a, 2014) ha argumentado que el enfoque intencional de Wright, según el cual seguir una regla en concreto implica tener una intención cuyo contenido es dicha regla, no es la mejor solución. Seguir una regla no puede implicar tener una intención donde la regla misma sea el contenido (ya sea a nivel personal o subpersonal), porque implicaría inferencia al tiempo que estaríamos entendiendo la inferencia como un asunto de seguir una regla, como ya hemos visto. Es lo que Boghossian ha llamado el *Problema de la Inferencia* en el enfoque intencional de seguir una regla.

También hemos visto que la solución por la que opta Boghossian consiste en tomar ese contenido como primitivo. No obstante, aunque Boghossian acierta en señalar la dificultad - esto es, que parece que solo hay un único *modelo* viable de seguir una regla, el del *modus ponens*, y este genera una regresión al infinito-, la solución que propone no termina de resolver el problema, lo deja más bien en un *primitivismo*. Por su parte, Wright (Wright 2014, 32) argumenta contra la propuesta de Boghossian, ya que sostiene que este tipo de enfoque no logra salvar la circularidad que genera el problema de la inferencia²⁸¹.

Aquí nos centraremos en la revisión que el propio Wright ha hecho más recientemente de su teoría intencional (Wright, 2007, 2012a, 2012b, 2014). En primer lugar, como señala Coliva (Coliva 2012, 2-3), Wright advierte que, al aplicar la teoría intencional²⁸², tropieza precisamente con el límite puesto por el llamado “modelo *modus ponens*”²⁸³ de seguir una regla, según el cual: la regla se establece con la forma general de un condicional²⁸⁴ en la cual la premisa menor establece las condiciones para la aplicación de la regla y una vez obtenidas, se aplican derivando así la conclusión (Wright 2007, 491). El problema es que el modelo *modus ponens* no puede ser empleado siempre, ya que implica que una persona tenga ya un cierto repertorio conceptual, al menos, el necesario para comprender el contenido de lo que asevera el condicional mismo, y, en consecuencia, *sepa* cómo seguir las reglas relativas a esos conceptos y, como hemos visto, esto da lugar a una regresión al infinito.

²⁸¹ El problema de la inferencia puede ser presentado como una instancia del Desafío de la Integración (Peacocke 1999, 2000), es decir, el de conciliar una explicación de “what is involved in the truth of statements of a given kind with a credible account of how we can know those statements, when we do know them.” (Wright 2007, 482, nota 4). Peacocke plantea el reto de hacer compatible la respuesta al problema epistemológico con la cuestión ontológica de la validez de la inferencia, y el de examinar si hay una teoría que puede responder a dicho desafío. La propuesta de Wright podría serlo.

²⁸² Otro modo de formularlo es según Wright: “How can I tell what the rule I grasp requires of me here?” (Wright 2012a, *Replies*, 380)

²⁸³ “(...) a rule is conceived as a general conditional prescribing a mandate – that is, a requirement, permission or prohibition – for an action A: if P, then! A on the condition P, and the following of the rule as essentially an inferential transition from a state of cognition of the satisfaction, in the particular circumstances, of its antecedent P to a detached recognition of (or action upon) the mandate concerned.” (Wright 2012a, 381)

²⁸⁴ “(...) one must be able to entertain a general formulation of the rule, couched in terms of a conditional, recognize that the conditions for the application of the rule, expressed in the antecedent, obtain and then go on to apply the rule” (Coliva, 2012, 2).

El error, a la luz de las *Investigaciones Filosóficas*, es que la *comprensión* de los conceptos no puede ser anterior a la habilidad de dar expresión lingüística a ese concepto sino, al contrario, la comprensión de los conceptos *reside*, precisamente, en esa *habilidad* (Wright 2007, 496). En las *Investigaciones*, Wittgenstein distingue entre la regla y el dar expresión lingüística de la regla. De quien sabe cómo usar una expresión de acuerdo a la regla con un uso estable, de quien actúa conforme a ella, se puede decir que ha captado la regla. Para Wittgenstein, tanto usar una expresión con un significado como comprender un lenguaje son casos de seguir una regla (*PI* §199). Hay que tener en cuenta, así pues, que el significado de algunas expresiones básicas se entiende, a partir de las *Investigaciones*, como vinculado a la acción; usar una expresión con un significado es captar una regla. De ahí que Wright subraye, siguiendo a Wittgenstein, que la comprensión de los conceptos radica, precisamente, en la *habilidad* de dar expresión lingüística a esos conceptos. Este será un aspecto relevante de la propuesta de Wright. Y en este aspecto difiere de Boghossian quien defiende que tenemos acceso privilegiado al contenido de nuestra mente.

Entre las diversas soluciones que se pueden ofrecer al problema de la inferencia, como hemos ya indicado, Wright (Wright 2014) opta por no identificar la inferencia con seguir una regla, a diferencia de Boghossian y de Broome. Considera varias posibilidades: en primer lugar, plantea que una de las soluciones podría consistir en retroceder al nivel *subpersonal* para evitar la regresión. En segundo lugar, otra podría consistir en rechazar la idea de que la racionalidad de nuestras creencias se entienda como formada a partir de los requisitos de las reglas con contenido general. Sin embargo, Wright es escéptico en relación con la primera propuesta de solución (situarlo a nivel de lo subpersonal), pues no parece que esta propuesta realmente ayude a escapar de la regresión, porque se encontraría con los mismos problemas que en el nivel personal, como veremos. Por otra parte, la propuesta de Boghossian no le parece a Wright la mejor opción (Wright 2012a, 386). Por lo que habría que optar entre dos tesis: entender que inferir es una forma de comportamiento básico, regido por reglas, que es ciego (*blind*) - porque no depende de la valoración de los hechos que requiere la regla- o, por otra parte, asumir que el conocimiento básico (*basic judgement*) no es una cuestión de seguir una regla. La propuesta de Wright es que, para evitar el problema de la inferencia sin caer en el escepticismo, se ha de optar por defender una definición de inferencia que no la identifique con seguir una regla. Examinaremos cada una de las opciones y veremos si la de Wright es realmente una alternativa viable.

V.5.1 El modelo *modus ponens* de seguir una regla

Para comenzar, veamos cómo Wright (Wright 2012a) presenta y analiza el modelo *modus ponens* de seguir una regla. Según este modelo, una regla se entiende, por una parte, como un *condicional general* que prescribe un mandato –un requisito, permiso o prohibición- respecto de una acción A, donde P es un requisito para A:

Si P, entonces A!,

Por ejemplo: “si promueve la felicidad, entonces la acción (A) es buena” (J. S. Mill). Esto es: “si promueve la felicidad, haz A!”

Por otra parte, el seguir una regla se establece como una *transición* esencialmente inferencial, desde un estado de cognición de la satisfacción, en circunstancias particulares, de

su antecedente P a una aceptación de (o acción sobre) lo que concierne a la orden o el mandato. Así, la aplicación de una regla va a exigir una capacidad anterior de juicio: la capacidad de determinar si P es o no el caso. Pero si tal es la forma básica de aquello que entendemos por seguir una regla, dice Wright, y si proponemos la idea de que toda práctica de competencia lingüística consiste en seguir una regla, el problema recae en cómo concebir que las reglas gobiernan las expresiones más básicas y primitivas del lenguaje (Wright 2012a, 381-382). Para Wright una de las cuestiones a dilucidar es que, si entendemos seguir una regla como algo que captamos a partir de una habilidad de dar seguimiento a lo que requiere esa regla, entonces cómo es posible que capturemos una regla²⁸⁵. Esta es una cuestión importante a la que Boghossian no logra dar respuesta, como hemos visto en la sección anterior.

Hay un modo fregeano de explicar las reglas según el que los requisitos de tales reglas se presentan como híper-objetivos (o como Wittgenstein llama *hechos 'superlativos'*, *PI* §192) (Wright 2007, 484, nota 6), ya que de algún modo se constituyen independientemente de nuestro juicio o cualquier reacción nuestra. Sería necesario explicar cómo se constituyen y cómo es que “captamos” tales requisitos (Wright 2007, 484). Sin embargo, Wright rechaza la idea de un proceso cognitivo esencial interno²⁸⁶, común a los casos de seguir una regla (Wright 2001b, 188). Su propuesta recurre, en cambio, a una forma de *dependencia de la respuesta (response-dependence)* que planteó en su artículo de 1989, recogido en *Rails to Infinity* (2001b), y que se inspira en Wittgenstein²⁸⁷:

“The foundations of language, and of all rule-governed institutions, reside not in the circumstance that we have internalised the same strongly autonomous, explanation-transcendent rules, whose requirements we then concur –or concur enough– about, but in primitive dispositions of agreement in judgement and action.” (Wittgenstein, citado en Wright 2001b, 187-188)

La alternativa de Wright al modo fregeano de concebir el seguimiento de reglas (alternativa que parte de de Wittgenstein²⁸⁸) es que no se trata de captar un pensamiento²⁸⁹. Más bien, los fundamentos del lenguaje y de otras instituciones gobernadas por reglas radican en nuestras disposiciones primitivas al acuerdo tanto en el juicio como en la acción. Así, al seguir una regla no es necesario tener algo “en mente” (Wright 2007, 486-487).

Para Wittgenstein, los requisitos de las reglas se dan dentro de un esquema de actividades institucionales en marcha o en proceso (*ongoing*), que dependen de tendencias humanas básicas para llegar a un acuerdo en el juicio (Wright 2007, 487, nota 11). Pero a la vez, esos requisitos son, en cada caso particular, entendidos de modo independiente a nuestros juicios. Ahora bien, cómo se explica que los requisitos no estén constituidos por nuestro acuerdo acerca de cada caso particular, y no estén constituidos autónomamente por *reglas como raíles*, o por nuestra habilidad de seguir reglas (Wright 2007, 488). Wright sostiene que el consenso no puede ser constitutivo de los requisitos de una regla, porque dicho consenso puede estar basado en la ignorancia o en el error, lo cual suscribimos. También Wittgenstein (*RFM* VI

²⁸⁵ “If a (suitably precise and general) rule is – by the very notion of ‘rule’, as it were – intrinsically such as to carry predeterminate verdicts for an open-ended range of occasions, and if grasping a rule is – by definition – an ability to keep track of those verdicts, step by step, then the prime question merely becomes: what makes it possible for there to *be* such things as rules, so conceived, at all?” (Wright 2007, 483)

²⁸⁶ “There is no essential *inner* epistemology of rule-following.” (Wright 2001b, 188)

²⁸⁷ *PI* §§208–11, §§217–9, y §242; y *RFM* VI, §39 and §49.

²⁸⁸ *PI* §§208–11, §§217–9, y §242; en concreto, *PI* §210, §218.

²⁸⁹ “But the truth is the other way round: it is the basic disposition to agreement which sustains all rules and rule-governed institutions. The requirements which our rules impose upon us would not be violated if there were not this basic agreement” (Wright 2007, 486-487).

§49)²⁹⁰ subraya que las cuestiones lógicas no dependen de consenso de opiniones, aunque a la vez señala que, cualquier lógica posible requiere el previo entendimiento entre humanos.

Wright tampoco acepta el mito de seguir una regla, basado en hechos superlativos²⁹¹, como hemos señalado arriba. El vínculo entre la explicación de la regla y el ejercicio de ésta no está *mediado* por las instrucciones de la práctica o la internalización de la explicación, tal y como sugiere la imagen de “reglas como raíles” de Wittgenstein. No hay una separación entre la práctica y la explicación de lo que requiere la regla. Nos encontramos, pues, con el trasfondo del argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado donde, por una parte, se busca satisfacer el requisito de normatividad y por otra, se rechaza el platonismo y la teoría mentalista de significado. Si se excluye la opción platónica según la cual los requisitos establecidos por las reglas están constituidos independientemente de nuestra reacción, dice Wright, entonces sólo queda que sea nuestra propia reacción lo que constituya los requisitos de la regla.

En el apartado siguiente veremos en qué sentido la propuesta de Wright satisface el requisito de normatividad. Wright argumentará que el juicio acerca de las condiciones para la aplicación correcta de la regla no está informado por conceptos cuya expresión regula la regla (Wright 2007, 496). Pero, aunque ese juicio sea una respuesta no racionalizada por el modelo *modus ponens*, dice Wright, es, sin embargo, la respuesta de un sujeto *racional*. Según Wright, lo que Wittgenstein sugiere es que no hay realmente un problema acerca de la ‘constitución’ de los hechos que requiere una regla. Se trata más bien de subrayar el carácter *primitivo* de nuestras disposiciones básicas de juicio, en el sentido de *ciego*, según introduce Wittgenstein en *PI* §219²⁹² (Wright 2007, 489). Desde la propuesta de Boghossian el elemento central era que el seguir *ciegamente* una regla conlleva una aplicación de la regla como *primitivo* y su justificación consiste en una cierta garantía para pasar de las premisas a la conclusión sin tener quizás conocimiento, y tal vez ningún concepto, más que el contenido general (a menudo condicional) de la regla en cuestión. Pero, ¿qué quiere decir que seguimos reglas *ciegamente*?

V.5.2 Seguir una regla ciegamente

Según Boghossian, seguir una regla es algo que hacemos *ciegamente* cuando no hay estado intencional que codifique o represente los requisitos de la regla que seguimos (Boghossian, 2012a, 47). Un primer sentido de *blindness* es el de *inmediatez*. Que seguimos reglas *ciegamente* quiere decir que la respuesta es *inmediata*, sin una justificación explícita, como vimos en el capítulo II. No se describe la fenomenología de esos juicios, ya que no se es consciente de procesos *mediados* a los que uno se puede referir como modo de justificación. Se trata de que uno se ve como afectado por el juicio: *Blindness* como metáfora de la *inmediatez*. Pero el interés principal de Wittgenstein, como veremos más abajo, es otro.

Wright sugiere analizar, primero, lo que quiere decir seguir una regla *ciegamente* a partir de la consideración de los *hechos* que una regla determinada exige, permite o prohíbe en

²⁹⁰ “The agreement of humans that is a presupposition of logic is not an agreement in *opinions*, much *less* in opinions on questions of logic.” (*RFM* VI §49)

²⁹¹ *PI* §192; *PI* §654

²⁹² Pasaje también citado en (Boghossian 2003a, 237), como Wright indica a pie de página (Wright 2007, 489, nota 15).

casos sucesivos (es decir, el modelo *modus ponens* de seguir una regla (Wright 2007, 491)). Considera el caso donde uno razona un juicio acerca de la aplicación apropiada de la regla, por ejemplo, el enroque en el juego del ajedrez.

Estructura del juicio:

Regla: si ni el rey ni la torre se han movido previamente,... entonces se puede enrocar

Premisa: en este juego, ni el rey ni la torre se han movido previamente...

Conclusión: se puede enrocar.

Una de las características de este modelo, en el que la regla se establece como un contenido general condicional, es que la habilidad para *seguir* la regla incluye razonamiento (quizás irreflexivo), comprende *saber* lo que es ese contenido condicional. La conclusión es el paso final del proceso de información en un juicio, sobre el que uno puede decidir actuar o no. Que uno siga la regla del enroque explica que uno haga ese juicio dando razones para ello. Entonces, la regla es normativa en el sentido de que tanto la conclusión como la acción que suponen son evaluables como correctos o no a la luz de la regla. Estos son, pues, los puntos clave (Wright 2012a, 383). Las reglas son condiciones generales, conectadas a condiciones desencadenantes de una orden. Seguir una regla requiere aceptar su contenido y aplicar en la práctica los requisitos relevantes. Se trata de un proceso normativo y, por tanto, evaluable como correcto o incorrecto. La conclusión, pues, es una cuestión de implicación (*entailment*), y seguir la regla comprende el modo de seguimiento de esta implicación, y resulta esencial darse cuenta de que ese seguimiento seguramente se hace mediante inferencia, con lo que la propuesta nos remitiría a un regreso.

A resultas de estas consideraciones, Wright va a explicar que la equivocación de Boghossian proviene de poner el acento en el seguir una regla, ya que cualquier modelo que siga una regla general, tanto si es de algún modo inferencial, como si se subraya la imagen *Rulish*, de la creencia racional, se cae en una regresión viciosa. Wright lo va a pormenorizar del siguiente modo: en el modelo *ACRE* de seguir una regla que propone Boghossian, seguir una regla se presenta como una actividad racional:

“(...) that one is following a particular rule contributes to the reasons one has for doing what one does, and in part rationally explains one’s performance.” (Wright 2012a, 383)

Es decir, apelamos a que toda creencia es potencialmente racional entendiendo que todo creer es evaluable como racional o no (Wright 2012a, 384). Además, la imagen *Rulish* de la creencia tiene que ver con el *saber* seguir una regla o seguir una regla *correctamente*. Habrá racionalidad cuando se sigan las reglas epistémicas correctas en la formación de la creencia²⁹³. El problema es cómo puede ser aplicado coherentemente el *ACRE*, ya que, por una parte, parece exigir que seguir una regla involucre o contenga esencialmente inferencia. Si a su vez la inferencia tomada como un acto de seguir una regla y sujeta al modelo *ACRE* reclama una ulterior inferencia, se admitirá ese extraer la conclusión de la segunda inferencia, y así sucesivamente, con lo cual la regresión es *viciosa* (Wright 2012a, 384). Si además, la inferencia es siempre una forma de seguir una regla, entonces cualquier acto de seguir una regla requiere otra distinta de ella. Todo acto de seguir una regla de la serie así generada, será distinto de las que preceden en la serie. Esto hace de seguir una regla un ejemplo de ‘súper tarea’ (Wright 2012a, 385). Esta objeción de Wright, y la que señalamos a continuación, nos parecen acertadas.

²⁹³ Ver Boghossian 2008a 492 y ss., y Boghossian 2012a, 40-41.

Wright precisa que también está el *problema de la Premisa Menor*. El modelo ACRE, interpretado inferencialmente, comprende que una regla epistémica conecta con un juicio, lo racionaliza y lo explica a través de la premisa menor de donde obtiene las condiciones desencadenantes. Pero el modelo no racionalizará la conclusión (la creencia conclusiva) a menos que se acepte la premisa en el mismo sentido en el que se acepta la regla. Según la imagen *Rulish*, toda creencia racional se forma siguiendo reglas epistémicas básicas. Pero sólo si la premisa menor es aceptada racionalmente por sí misma, se podrá garantizar la racionalidad de las creencias formadas por la aplicación de la regla. Sin embargo, si la aceptación de la premisa menor es, o tiene que ser, racional y si todo juicio racional se concibe a partir del modo presentado por el modelo ACRE, se produce otra *regresión* para llegar a cualquier juicio racional independiente.

El núcleo, pues, del problema es que hay tres presupuestos acerca de en qué consiste seguir una regla y acerca de la inferencia: en primer lugar, el modelo ACRE captura la idea de seguir una regla. Este modelo requiere que la aplicación de reglas contenga inferencia en cualquier caso. Pero la inferencia es, en sí misma, una forma de seguir una regla. Estas tres afirmaciones son inconsistentes, dice Wright, con la posibilidad de seres finitos siguiendo reglas. Esta es la conclusión a la que llegaba Boghossian. Su solución era defender que aplicar una regla tiene que ser una cuestión de inferir desde la regla, es decir, seguir una regla podría consistir en los casos *básicos*, en acciones para las cuales la razón es, de algún modo, directamente provista por un estado de aceptación cuyo contenido es el de una regla (general) sin procesos inferenciales intermediarios, es decir, un vínculo/relación que es un ingrediente primitivo en la acción racional, como hemos visto arriba.

La objeción de Wright (Wright 2012a, 386) es, entonces, que un modelo así, tanto si involucra *inferencia* como si involucra *juicio*, produce *dos* regresiones: (a) seguir una regla requiere, según Boghossian, que el sujeto acepte la regla que está siguiendo y debe hacerlo de algún modo que procese la información de manera que pueda aplicarla a nuevos casos; pero, de ser así, cómo puede haber un modelo de ese proceso que no involucre *inferencia*; y si involucra inferencia, en cualquier caso no puede ser un modo de seguir una regla, puesto que es eso lo que produce la primera regresión. (b) El proceso tampoco puede involucrar un *juicio* con la condición que origina la regla porque se produce la segunda regresión. Es decir, si se pone el acento en seguir una regla, cualquier modelo que siga una regla general, será de algún modo inferencial y, por tanto, se producirá la primera de las dos regresiones al infinito. Si se pone el acento en la imagen *Rulish*, de la creencia racional, se cae en la segunda de las regresiones. En el caso de la inferencia entendida como seguir una regla, donde seguir una regla es un primitivo, la circularidad se produce al pretender satisfacer la *Taking Condition*, como veremos.

La otra opción, dice Wright, es que el razonamiento “ciego” no sea una forma de seguir una regla. Con lo cual, las soluciones posibles que se podrían considerar, según Wright, son: por una parte, si suponemos que la inferencia no es en todos los casos un modo de seguir una regla, se puede permitir la interpretación inferencial del modelo ACRE y evitar la primera regresión. Pero toda inferencia (sea según el modelo de seguir una regla o no), para conducir a una creencia racional, exige premisas aceptadas racionalmente. Todavía no se ha superado la segunda regresión. Por otra, si una inferencia no es una cuestión de seguir una regla, entonces, la imagen *Rulish* de la creencia racional será errada para algunos tipos de creencias formadas inferencialmente (Véase V.4.1) Entonces, ¿en qué sentido la creencia será racional? Y si la inferencia no es siempre un caso de seguir una regla, ¿qué es la inferencia cuando no es un caso de seguir una regla? (Wright 2012a, 386)

El problema de la inferencia es planteado por Wright, como ya adelantamos, considerando la perspectiva de la *competencia lingüística*. En los casos en los que se aplica el modelo *modus ponens*, no hay algo así como un seguir una regla *puro*. Cada juicio hecho en el intento de seguir una regla podría ser erróneo, no porque los requisitos de la regla estén equivocados o sean equívocos (con respecto a la correcta comprensión de la regla), sino porque haya un malentendido o confusión sobre las características relevantes de las circunstancias en las que la regla está siendo aplicada. No hay, por tanto, un seguir una regla *puro*, ni en aquellos casos en los que está involucrada una regla *básica* o simple (Wright 2007, 491), ni tampoco en el sentido de que una correcta captación de las reglas sea suficiente para garantizar su aplicación correcta (Wright 2007, 492). En un caso de seguir una regla *puro*, al aplicar la regla no tendría que estar involucrado ningún *input* perceptual, ni la memoria de las etapas previas, ni el proceso al ejecutar una simple etapa. El modelo *modus ponens* permite distinguir entre lo que pertenece a la regla y lo que pertenece a la situación a la cual es aplicada; y esto no es posible en general sino sólo en casos donde las condiciones que desencadenan la aplicación de la regla (descritas en el antecedente del condicional) pueden ser reconocidas o caracterizadas²⁹⁴ (Wright 2007, 494).

Habíamos señalado arriba, al inicio del apartado V.5.2, un primer sentido en el que se podría entender el seguir una regla *ciegamente*. Pero el sentido que Wittgenstein quiere subrayar, según Wright, es el que comporta aceptar las operaciones competentes como una forma de seguir una regla, donde captar los conceptos que expresan deber ser cognitivamente anterior al dominio de lo que ordenan las expresiones; es decir, la concepción de la *competencia lingüística* que se basa en una capacidad anterior a todo pensamiento plenamente articulado (*PI* §32) (Wright 2007, 495). La conclusión es que nos encontramos con un dilema: o bien la competencia lingüística no es cuestión de seguir una regla, o bien es necesario otro modelo de seguir una regla. Pero el planteamiento de Boghossian ha ampliado el problema de la competencia al del *pensamiento racional* mismo: cómo puede el pensamiento racional estar formado por reglas. Así como se entiende que ser *competentes lingüísticamente* significa haber captado los conceptos de modo previo a la articulación del pensamiento, el modelo *modus ponens* de seguir una regla se compromete con el contar con un repertorio conceptual anterior a la comprensión de cualquier regla, el cual requiere haber captado las condiciones y la asociación de ellas para las cuales la regla efectúa una forma de respuesta permisible o prohibida. En cualquiera de ambos casos *ese es el error*, dice Wright; captar los conceptos no es anterior a la habilidad de darles una expresión lingüística competente, sino que *reside en* esa habilidad (Wright 2007, 496). Wright está rechazando la imagen del pensamiento como una actividad de la mente en la cual el lenguaje es sólo el ropaje²⁹⁵ (Wright 2007, 496) para subrayar el punto de vista de Wittgenstein: el componente crucial acerca de seguir una regla depende de la perspectiva según la cual el lenguaje no es sólo un medio para la expresión del pensamiento sino que lo habilita, proporcionándole material bruto/puro.

Lo que es claro es que el modelo *modus ponens* se anula, es inapropiado en los casos básicos (Wright 2007, 493). Y esto es, según Wright, porque en los casos básicos donde seguir una regla es *ciego* (donde seguir una regla no está informado por un juicio anterior que

²⁹⁴ “What properly belongs to the rule corresponds to the conditional major premise in the modus ponens model – which will either be an explicit statement of the rule or a claimed consequence of one – while what corresponds to the situational input will be given by the minor premise. So the issues about constitution and epistemology may therefore intelligibly be focused on the former, or so it would seem. But the evident problem then, of course, is that this way of looking at the matter will not transpose to the basic – ‘blind’ – case.” (Wright 2007, 492).

²⁹⁵ Como afirma Frege (Frege 1918-1919) en *Der Gedanke*: el pensamiento “se viste con el ropaje perceptible de la oración”.

da razones)²⁹⁶, uno sigue una regla ‘sin razones’. Es decir, se juzgan las condiciones para la aplicación correcta de la regla sin que este juicio esté informado por el ejercicio de conceptos, esto es, sin conceptos cuya expresión regula la regla (y sin la expresión por la que se capta en lo que consiste la regla, además de aquellos que conciernen a la regla) (Wright 2007, 496). Tal juicio, aunque es una respuesta *no-basada* (respuesta sin fundamentos) en el sentido en que no está racionalizada por el modelo *modus ponens*, dice Wright, es, sin embargo, la respuesta de un sujeto *racional* (es una acción para la que el sujeto tiene y no tiene razones). Así, el resultado es que todo seguimiento de reglas involucra un seguimiento de reglas básico ‘ciego’, es decir, “without reason”²⁹⁷, en el sentido de que el modelo *modus ponens* no lo captura (Wright 2007, 497).

Desde nuestro punto de vista, Wright pone de relieve aquí un aspecto importante. En los casos básicos de seguir una regla, la regla no parece ser una razón para la acción, es decir, no está racionalizada. No obstante, puesto que es la respuesta de un sujeto racional, el seguir una regla básica es racional. Wright lo entiende así, en el sentido de que “(...) it involves intentionality and a willingness to accept correction in the light of error.” (Wright 2007, 498) Es decir, se asume que una acción intencional puede ser racional y dispuesta a corregirse a la luz del error, aunque la regla no esté racionalizada, y con esto estamos de acuerdo. Ahora bien, no está tan claro que una acción de ese tipo de un ser racional sea suficiente para considerarla como ‘seguir una regla’. Esta idea más bien conduce a concluir que en los casos básicos no se trata de un seguimiento de reglas.

No obstante, Wright indica que el modelo *modus ponens* representa la clase de juicios que expresan *hechos* acerca de lo que exige la regla, los cuales reclaman la idea de normatividad. Esto es lo problemático desde el punto de vista de la constitución y la epistemología del seguir una regla, ya que significaría que, en los casos *básicos*, no seguimos nada, no estamos guiados por nada. Y es importante aclararlo porque, dice Wright, estamos presuponiendo una falsa concepción del sentido en el que seguir una regla básica es *racional*.

En este punto, que suscribimos, Wright (Wright 2014) pone de relieve que Boghossian, en realidad, no alcanza al núcleo de la naturaleza de la inferencia propiamente, como era su propósito, sino que se refiere más bien a lo que es llegar a creer una proposición sobre la base de la inferencia: una cosa es la inferencia en general y otra *llegar a una conclusión* en particular (Wright 2014, 28). El argumento determinante de Wright (Wright 2014, 30-33) contra la concepción de la justificación de las reglas de inferencia básicas como un caso de seguir una regla se basa en la circularidad²⁹⁸, como hemos puesto de manifiesto.

²⁹⁶ “Inferring is a movement of thought between propositions which may, in special circumstances, result in the thinker coming to judge the proposition inferred to be true. But no particular attitude to that proposition is implicit in inference itself, in particular not judgment of its truth.” (Wright 2014, 28)

²⁹⁷ “To say that in basic cases, we follow rules blindly or without reasons is to say that our moves are uninformed by – are not the rational output of – any appreciation of *facts about what the rules require*. (...) In any basic case, the lapse of the *modus ponens* model means that we should not think of knowledge of the requirements of the rule as a state which *rationally underlies* and enables competence, (...). In basic cases there is no such underlying, rationalizing knowledge enabling the competence. *A fortiori* there is no metaphysical issue about the character of the facts it is knowledge of, (...). The knowledge *is* the competence. Or so I take Wittgenstein to be saying.” (Wright 2007, 498)

²⁹⁸ Desde esa concepción, en definitiva, el seguir una regla se convierte en una *supertarea* (Wright 2012a, 384-385).

Wright (Wright 2001a) reporta el argumento de Boghossian (Boghossian, 2001a, 25 y ss.; también en 2000 y 2008a) al respecto (en contra de la explicación internista simple) basado en “What the Tortoise said to Achilles” de L. Carroll. Concluye Wright: “If this argument is compelling, we should conclude that simple internalism can offer no coherent account of the acquisition of warrant by inference. In insisting that before a thinker can achieve warrant for a conclusion, she must – whatever other conditions have to be met – acquire warrant to believe that the specific inference is valid, simple internalism transforms the acquisition of warrant by inference into an inferential “supertask”: a task whose accomplishment requires the anterior completion of an infinity of discrete cognitive feats.” (Wright 2001a, 71-72)

Wright considera entonces, la posibilidad de probar el modelo en términos de procesos y estados sub-personales, pero la rechaza porque se sigue dando la regresión al infinito; los sistemas sub-personales son semejantes a las *supertareas*²⁹⁹ personales. Según Wright (Wright 2014), si partimos de los parámetros de la *Taking Condition* (TC), para considerar que una persona está infiriendo, el sujeto debe tener registrado el proceso mediante el cual se ha asegurado de que las premisas son razones para la conclusión, antes de proceder a aplicar la regla. Si no tiene registrado ese proceso, entonces a nivel subpersonal no se cumpliría la (TC) y por tanto, satisfacer la (TC) dejaría de ser condición necesaria para que haya inferencia. Ese ‘registro’ a nivel subpersonal, dice Wright, podría consistir en: o bien tener implementado el constatar que la inferencia que se va a hacer es un caso particular de una regla general, claramente hay circularidad en este caso; o bien, concebir el registro como llevando un contenido específico (concreto) a la transición que ese procedimiento controla; es decir, tener un listado de aplicaciones correctas del MP para un número de casos suficientemente amplio.

Sin embargo, no podemos listar todos los casos concretos de inferencias correctas posibles -nuestra capacidad de inferir es como nuestra capacidad de entender oraciones de un lenguaje (entendemos oraciones que nunca hemos oído); por lo que, de alguna manera, hemos de hacer referencia a una norma general.

El problema de la regresión, por tanto, no es una cuestión de la *estructura* de los procesos de seguir una regla a nivel personal que se vaya a resolver si se da a nivel sub-personal, según Wright. Tanto si el nivel en el que el proceso de seguir la regla tiene lugar es el personal como el subpersonal, es decir, aunque el sujeto no sea consciente de ello, no se evita la circularidad. Luego, el satisfacer la *Taking Condition* para las reglas básicas no se puede entender tampoco como seguir una regla a nivel subpersonal. Con lo cual, la opción que queda es desechar la *Taking Condition*. Como ésta es un componente necesario en el enfoque de seguir una regla, con ella se descarta también la concepción de la inferencia como un tipo de seguir una regla, y así se soluciona el problema de la regresión (Wright 2014). Pero claro, aún tenemos que explicar en qué consiste la inferencia.

V.5.3 La interpretación contrafáctica de la inferencia

Una vez que se ha renunciado a la *Taking Condition* y se ha descartado la interpretación de la inferencia como un tipo de seguir una regla, la cuestión es cómo distinguir la inferencia, propiamente considerada, de una mera secuencia de pensamientos (Wright 2012b, secc. 3); en otras palabras, cómo vamos a distinguir una inferencia entendida como una especie de acción mental, de una serie de eventos mentales, del mero *ejercicio mental* (*jogging account*), como dice Broome (Broome 2013a, 226, Broome 2014).

²⁹⁹ “Someone who is inclined to think there is no problem should ask himself what it would be like to have reason to think that he had, magically as it were, acquired the capacity to complete such a selection. Benacerraf himself writes: ‘[T]here is probably no set of conditions that we can (nontrivially) state ... whose satisfaction would lead us to conclude that a supertask had been performed ... no circumstance that we could imagine and describe in which we would be justified in saying that an infinite sequence of tasks had been completed ... there is nothing we can describe that it would be reasonable to call a completed infinite sequence of tasks.’ Can we claim to understand what a certain capacity would be if we do not know what it would be like to have exercised it? And what can the idea of an arbitrary actually infinite selection come to if we do not know what the capacity to perform one would be?” (Wright 2001b, 402)

La propuesta que desecha Boghossian, y que a Wright le parece correcta, es la *propuesta contrafáctica*, también a nuestro juicio lo es. Según esta propuesta, una transición de un conjunto de creencias a otra creencia es inferencial cuando el sujeto se refiere al primero como justificación de esta última, como las razones que aporta para esta última. El contrafáctico asociado con una inferencia sería algo así: al preguntar al sujeto por qué acepta la conclusión, ofrece como razones las premisas. Es la verdad del contrafáctico lo que ‘convierte’ a las premisas en razones para creer la conclusión.

Un individuo cree que (1) si en el análisis celular de los restos biológicos hay secuencias ALU, entonces estos restos biológicos son restos humanos. Y que (2) en el análisis celular se detectan secuencias ALU en los restos biológicos. Por lo que llega a la conclusión de que (3) estos restos biológicos son restos humanos.

Según la *interpretación contrafáctica*, la creencia de un sujeto S en (1) y (2), las premisas, causa su creencia en (3), la conclusión. Es decir, ‘si en el análisis celular hubiese secuencias ALU, entonces los restos biológicos serían humanos’. El hecho de que S ofrezca las premisas (1) y (2) como razones para creer la conclusión (3), hace que las premisas (1) y (2) sean *razones para creer* (al menos para este sujeto). Así, la diferencia entre una mera transición y una inferencia radica en que si se le pregunta a S, S responde en términos del contrafáctico señalado.

Las objeciones que Boghossian (Boghossian 2014, 10) ha planteado son que este tipo de explicación exige un razonamiento demasiado sofisticado por parte de las personas y que se está asumiendo que nuestra disposición a manifestar que algo se tome como una razón, implica que lo sea³⁰⁰. Que para un sujeto sea una razón, no quiere decir que sea una buena razón en general, o simplemente una razón para que otros sujetos creen la conclusión en cuestión. Si una transición particular es inferencial, dependiente de la respuesta – es decir, que gira en torno a los hechos sobre los juicios del sujeto - tal consideración no puede ser correcta, ya que una condición necesaria para la inferencia es que la aceptación de las premisas por parte del sujeto, produce su aceptación de la conclusión. Lo que constituye una causa no puede ser lo que alguien considere que es una causa. La causalidad es algo objetivo. Esta es una objeción fuerte para Wright.

Wright considera, en cambio, y con lo que coincidimos, que el estado de la transición inferencial no depende de los juicios del pensador acerca de sus razones, sino que depende de lo que sus razones *son*. La aceptación de las premisas *suministra razones reales* para aceptar la conclusión. Wright lo llama *Propuesta Simple (PS)*: Se dice que un pensador infiere *q* desde p_1, \dots, p_n cuando acepta p_1, \dots, p_n , se dirige a aceptar *q*, y lo hace por la *razón* que él *acepta* p_1, \dots, p_n .

P1: Está demostrado que lo que nos caracteriza a los seres humanos como especie, son nuestros 46 cromosomas en cada núcleo de nuestras células, y las secuencias ALU presentes en nuestro ADN.

P2: Estas características son solo de los seres humanos.

Q: Por lo tanto, cualquier célula que tenga 46 cromosomas y secuencias ALU pertenece a la especie humana.

Una explicación completa de la aceptación del sujeto de *q*, dice Wright, no contará como inferencia si la transición incluye *deseos adicionales* entre sus razones, ni si sus razones p_1, \dots, p_n incluyen otras aceptaciones añadidas.

³⁰⁰ “A property is response-dependent, roughly, if our disposition under certain circumstances to say that something has that property analytically entails that it has the property in question.” (Boghossian 2014, 10)

Aunque si consideramos la acción intencional, entonces los deseos pueden ser razones para la acción (junto con las creencias), Wright está exponiendo su enfoque de la inferencia a partir de la Propuesta Simple

Lo que se necesita, entonces, dice Wright, es una explicación de cómo ciertos estados intencionales de un sujeto son las razones reales para la transición a otro estado intencional. Y la explicación que Wright propone debe evitar volver a la (TC) - debe evitar la idea de que la razón real tenga que ser suscrita por otro estado intencional, personal o subpersonal, cuyo contenido sea una correcta transición, o que los estados iniciales, o su contenido, apoyen el estado final. Wright quiere evitar comprometerse con la idea de que hacer algo por ciertas razones debe implicar un estado que *registre* esas razones como razones de lo que uno hace. Pero si las inferencias no son estados intencionales, qué son.

V.5.4 La inferencia como acción mental básica

La propuesta de Wright es considerar la inferencia como un caso de acción que se realiza en base a razones. Pero cómo se entiende o qué es actuar debido a ciertas razones específicas y no a otras.

Una de las teorías según la cual el concepto de razones para actuar está estrechamente relacionado con el concepto de acción intencional es la que se encuentra en el estudio de Anscombe (Anscombe 1976):

“What distinguishes actions which are intentional from those which are not? The answer that I shall suggest is that they are the actions to which a certain sense of the question ‘Why?’ is given application; the sense is of course that in which the answer, if positive, gives a reason for acting.” (Anscombe 1976 §5)

En líneas generales, para Anscombe, una acción es intencional si la pregunta ‘¿por qué?’ es pertinente, aunque no siempre pueda responderse; es decir, cuando sea el caso de que la acción tenga una explicación verdadera por razones. Ahora bien, respecto del tipo de explicación por razones, Anscombe, en la línea wittgensteiniana sostiene que no es un tipo de explicación causal, las razones no se consideran causas de la acción. En esta línea, habría que probar, por tanto, el carácter no causal de las razones. La distinción entre razones y causas y su relación con el comportamiento de un sujeto que sigue reglas se encuentra en *Los cuadernos azul y marrón* de Wittgenstein. El argumento, sencillamente presentado, es que si por una parte, las razones constituyen justificación de una acción y, por otra, las causas no justifican, entonces las razones no pueden ser causas. Además, el vínculo entre razón y acción no es establecido por una ley empírica, sino a través de la comprensión de ambos conceptos o a través de principios normativos. Desde la teoría de Anscombe, el vínculo entre razones y acción intencional es tal que dicha acción no se encuentra determinada causalmente, por lo que hay una cierta autonomía respecto del orden causal de la naturaleza física. Lo cual recuerda la imagen sellarsiana de los dos espacios: el *espacio lógico de las razones* y el espacio lógico de la naturaleza. Este último es el “reino de las leyes”- donde el modo de discurso, en cambio, es la *descripción empírica*. El primero es aquél donde lo que uno dice, se justifica y es susceptible de ser justificado (Sellars 1956, VIII, §36), y en él se dan las relaciones normativas y contiene los conceptos que son inteligibles. Desde la dimensión normativa del lenguaje, este *espacio* se determina por la práctica del “pedir y dar razones”.

No obstante, en una perspectiva distinta a esta concepción de la acción intencional que sostiene que las razones no son causas de las acciones, se encuentran las teorías causales de la acción cuyo representante clásico es D. Davidson (Davidson 1980). Aunque éste acepta la tesis de Anscombe que señalamos inicialmente, según la cual una acción intencional es una acción que tiene una explicación verdadera por razones, Davidson va a considerar la explicación en términos de razones, a diferencia de Anscombe, como un tipo especial de explicación causal (pues, en su concepción, las razones también son, o pueden ser, causas). Davidson sustenta pues, una concepción causal de la acción intencional.

Así, someramente, tenemos que, para las teorías *no causales* de la acción, la explicación verdadera por razones es una justificación racional; para las teorías *causales* de la acción, como la de Davidson, la explicación por razones no se reduce a justificación racional. Davidson (Davidson 1963) lo argumenta considerando que un sujeto determinado tiene una razón para una acción, la cual reúne los requisitos necesarios, pero puede realizar esa acción a partir de otras razones o sin que esa razón sea aquella por la que lleva a cabo la acción. Para Davidson es importante distinguir entre tener una razón para hacer algo y hacerlo por esa razón y tener una razón para hacer algo y hacerlo movido por otra. De ese modo, puede decirse que en el primer caso, la razón es una causa para la acción. Las explicaciones por razones, para Davidson, tienen una función justificativa especial, ya que son explicaciones causales donde las razones son un tipo especial de causa.

Alguno de los problemas que se les presentan a los defensores de las teorías causales de la acción, como el problema de las cadenas causales desviadas, fue presentado por Chisholm (Chisholm 1966). Boghossian (Boghossian 2014, 3) sortea este problema (‘deviant causal chains’) y propone, como vimos, que las razones causen la acción *in the right way*; lo cual ha dado lugar a las dificultades que examinamos arriba. Veamos ahora si la propuesta de Wright plantea una alternativa viable.

Efectivamente, también para Wright el problema radica en entender lo que es actuar debido a ciertas razones. Una inferencia sería sólo un caso especial de ese tipo de acción. Inferimos y, cuando nos preguntan, somos capaces de reconstruir lo que hemos hecho (Wright 2014, 33). En este sentido, Wright considera que la noción de *acción* puede iluminar este punto desde tres ángulos:

a) la acción se distingue del “mero” movimiento corporal en que la acción se hace por ciertas razones. De este modo, que la inferencia sea algo que hacemos estaría avalado por la ‘propuesta simple’ (PS). (Wright 2014, 33)

b) Supongamos que una persona (Marta) actúa por la creencia de B y un deseo D de manera tal que B y D proporcionan las razones para su acción. Marta quiere una cerveza y la creencia de que hay un paquete de seis cervezas en la nevera de la cocina hace que se dirija en esa dirección. B y D son razones para esa acción lo cual no quiere decir que sean buenas razones para ir a la cocina. Ni tampoco es necesario suponer una apreciación previa de esos estados como buenas razones para ir a la cocina. *Actuar por razones* es una cosa y la *conciencia* de esas razones como razones suficientes es algo extra que no necesita estar incluido en lo anterior. Para la acción racional no se exige ninguna condición análoga a la (TC) (Wright 2014, 34).

Según Wright, la inferencia es una *acción mental básica* que consiste en “the formation of acceptances for reasons consisting of other acceptances.” (Wright 2014, 36). La acción, en general, no requiere más que el control de los estados que registran la motivación adecuada en el silogismo práctico, es decir, un silogismo que permita ver si son sostenibles las razones

proporcionadas por las creencias y deseos pertinentes; del mismo modo la acción mental básica. (Wright 2014, 36)

c) Sin embargo, es posible que Marta haya tenido esa creencia y el deseo, y no haya tenido otros deseos o creencias relevantes, y sin embargo, no se haya dirigido a la cocina. Ese sería un ejemplo, dice Wright, en el que Marta violó lo que podemos denominar la norma de *Anti-Akrasia*³⁰¹ (A-A):

“Provided there is no overriding reason not to, do that which you believe will satisfy your desires” (Wright 2014, 34)

La akrasia, según Searle, tiene en cambio la siguiente forma:

“Es mejor hacer A pero estoy, voluntaria e intencionalmente, haciendo B” (Searle 2000, 255)

No por hacer B en vez de A hay un absurdo o una inconsistencia lógica, dice Searle, se trata más bien de un “conflicto entre deseos inconsistentes” (Searle 2000, 255)

Wright indica que, aunque en una acción normal se está constreñido a cumplir (A-A), no decimos que seguimos (A-A). Lo que hacemos no involucra que tengamos que advertir algún tipo de aceptación de la norma explicando racionalmente lo que hacemos. Una explicación racional de una acción, dice Wright, exige sólo las creencias y deseos específicos relevantes y no necesita añadir ningún estado intencional (intención o aceptación de una norma), que codifique (A-A). No necesita una (TC) análoga para la norma (A-A) (Wright 2014, 34). (A-A) nos da un prototipo de un principio que, en cierto sentido limita, más que describe, nuestra práctica, dice Wright, pero no entendido como un modelo de seguimiento de reglas que nos indique que hay que seguir (A-A). No existe tal registro de intención tácita en la acción normal, no acrática, según Wright. Más bien, parece que debemos decir, que es *constitutivo* de la acción racional que uno se comporte de manera que se puede explicar sólo porque se advierten creencias y deseos pertinentes. (A-A) es como un patrón de la explicación racional y no un ingrediente adicional en ella³⁰².

Cuando decimos que a partir de creencias y deseos, apuntamos o tendemos a la acción, se está indicando que debemos de tener las creencias y los deseos apropiados en primer lugar. Un sujeto que tiene como norma comportamental la *akrasia*, acaba por minar cualquier explicación racional y cualquier fundamento para poder adscribirle creencias y deseos. (A-A) es una norma de acción racional no en el sentido de que es algo a lo que el sujeto racional tiende o busca como fin, sino en el sentido de que solamente a través de una acción, a través de la actividad y, en conformidad con ella, un sujeto logra intencionalidad; sólo así es posible encontrar un espacio donde sea *posible* tener objetivos y actuar en consecuencia (Wright 2014, 35). Es decir, Wright parece estar indicando que la acción es previa a la intencionalidad y/o de algún modo la constituye. Este es el nuevo modo de entender la inferencia como alternativa al modelo de seguir una regla.

³⁰¹ “El término griego *akrasia*, que suele traducirse por “ausencia de autocontrol”, se utiliza también para designar el fenómeno conocido como debilidad de la voluntad. Este concepto tiene interés en el campo de la ética –una forma de *akrasia* tiene que ver con la aparente imposibilidad que tienen algunas personas para obrar de acuerdo con lo que creen que es lo correcto- pero también en el campo de la filosofía de la acción. A este respecto, existen una serie de concepciones de la acción intencional –que se remontan, al menos, hasta el *Protágoras* de Platón – que defienden que la *akrasia* simplemente no es posible.” Searle, J.R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. Oviedo, Ed. Nobel, (Trad. y Glosario, Luis Valdés: p. 261).

³⁰² La mayoría de autores en filosofía de la mente (Fodor, Davidson, entre otros) suscriben este aspecto, al contemplar como explicativa la psicología popular de las creencias y los deseos.

Aunque la inferencia así entendida, no está restringida por la (TC), ni es preciso incluirla, la (TC) se satisface en ocasiones. No obstante, las *inferencias básicas*, como Wright llama a los casos que son excepción a la (TC), son precisamente los casos en los que no se cumple la TC, y justifican nuestras reglas básicas, su corrección. Así como el movimiento de acuerdo con (A-A) es constitutivo de la acción racional, dice Wright, el movimiento de acuerdo con las reglas básicas de inferencia es constitutivo del pensamiento racional (Wright 2014, 36). La función de las reglas de inferencia en la inferencia básica no es la de principios que son seguidos personalmente o sub-personalmente, sino la de las normas constitutivas, comparable a la función de (A-A) en la acción racional. Es decir, para el caso de las inferencias básicas, hay reglas que son constitutivas de esas inferencias pero no porque nosotros sigamos esa regla, sino porque nuestro comportamiento inferencial resulta que se ajusta a esa regla, porque la conformidad con ellas establece un estándar por defecto por el que prevalecen las aceptaciones que ordenan el movimiento o la acción mental.

Ahora bien, como ya hemos señalado arriba, es necesaria una explicación que distinga el seguir una regla básica, por un lado, de una acción en conformidad con una regla o actuar de acuerdo a una regla, por otro. Si inferir no es seguir una regla, parece que Wright está sosteniendo que la inferencia es actuar en conformidad con una regla. Sin embargo, para Wright, son como reglas que a nivel racional (subpersonal) se siguen o se saben tácitamente. Su contribución a la racionalidad de la acción no está mediada por estados del sujeto que las lleva como *contenido* (Wright 2014, 37). El ejemplo de Boghossian *Hide- and Seek*³⁰³ sería una inferencia como una forma de “acción mental básica”.

Desde nuestro punto de vista, Wright está muy cercano a la perspectiva de Wittgenstein:

“Let us not forget this: when ‘I raise my arm’, my arm goes up. And the problem arises: what is left over if I subtract the fact that my arm goes up from the fact that I raise my arm? ((Are the kinaesthetic sensations my willing?))” (Wittgenstein *PI* §621)
 “When I raise my arm I do not usually *try* to raise it.” (Wittgenstein *PI* §622)

Wittgenstein pone de relieve la dificultad de interpretar las acciones humanas en términos de una dualidad de actos mentales que acompañan a movimientos físicos. Asimismo, sostiene que los significados de las acciones no están determinados por actos mentales que les dan sentido. Si tenemos en cuenta esta observación de Wittgenstein, se podrían entender las inferencias básicas como acciones mentales no determinadas por actos mentales que les den sentido; sino acciones cuyo movimiento es constitutivo del pensamiento racional, son normas constitutivas de esas inferencias.

Como vimos en los capítulos anteriores, Wright ha sostenido que estamos habilitados (*entitled*) a *confiar* en la *validez* de las inferencias *básicas* y esto, en última instancia, nos habilita a afirmar o enunciar conocimiento de los productos de razonamiento obtenidos mediante aplicación de esa lógica básica (Wright 2004a, 208); sin embargo, Wright no había llegado a explicar cuál es el estatus de las reglas fundamentales de inferencia (“*basic inferential apparatus*”). Se podría responder ahora que estamos habilitados a confiar

³⁰³ “A child who reasoned:

- If he were hiding behind that tree, he wouldn't have left his bicycle leaning on it
- But it is leaning on it
- So, he must be hiding behind some other tree

would, other conditions permitting, have reasoned his way to a justified conclusion. But such a child would not have beliefs about logical entailment. He wouldn't even have the ingredient (meta-logical) concepts.” (Boghossian P., “How are Objective Epistemic Reasons Possible?”, en Boghossian 2008b, 239). El ejemplo de María/Sofía y el balón de fútbol y el ejemplo del trueque también contemplarían un tipo de acción mental básica, aunque si se consideran desde el punto de vista de la racionalidad *instrumental*, ambos ejemplos resultarán más problemáticos.

racionalmente en la validez de las inferencias básicas porque son acciones mentales básicas que funcionan como normas constitutivas, (del mismo modo en que confiamos en que nuestras capacidades cognitivas funcionan apropiadamente mientras no nos ofrezcan dudas).

Esta es la posición alternativa a Boghossian que podría ayudar a superar las dificultades de la justificación del conocimiento lógico básico. Este enfoque se encuadra en un internismo simple, dice Wright, con las siguientes características: cuando un sujeto tenga los recursos para preguntar si una inferencia particular es válida, una garantía para creer que es válida³⁰⁴ será suficiente para justificar la inferencia. Además, se comprometerá con una epistemología *no-inferencialista* del conocimiento lógico básico de las reglas generales y, en los casos suficientemente simples, de la validez de las inferencias particulares. Se insistirá en que el rol jugado por el último tipo de conocimiento en garantizar la extracción de conclusiones no estará mediado por otra inferencia.

Ahora bien, al lógico se le presenta un enunciado como siguiéndose necesariamente de las premisas en la lógica interna a determinado sistema lógico. En el caso de las reglas básicas, si consideramos que las inferencias básicas son acciones mentales básicas que funcionan como normas constitutivas, entonces tendremos que aceptar que el significado de las expresiones lógicas está dado por las reglas básicas; las reglas tienen que asumirse como punto de partida. La inferencia básica será una norma de acción racional, pues, análoga a la (A-A), de tal modo que solo por la actividad y en conformidad con ella, un sujeto logra intencionalidad. El ejemplo paradigmático que usa Wright es el ‘*Hide and Seek*’ de Boghossian, como hemos visto.

Ante la cuestión de si una determinada inferencia es válida, una garantía para creer que es válida es suficiente para justificar la inferencia básica. La garantía racional es sólo una *habilitación* al uso de la regla básica de inferencia. Se trata de un primer momento en la justificación del conocimiento lógico que ulteriormente podría ratificarse con una justificación del conocimiento de la validez de dicha regla. Por lo tanto, una epistemología internista simple del conocimiento lógico básico, cuya garantía/justificación, en última instancia, no está mediada por inferencia alguna, dado que se trata de acciones mentales básicas.

V.5.5 Qué es actuar por razones

Hemos visto que Wright rechaza el enfoque de la inferencia entendido como seguir una regla. Concretamente desecha la *Taking Condition* para la inferencia. Para Wright, el núcleo de la cuestión se encuentra en entender lo que es ‘actuar por razones’, pero siendo tan central, es un aspecto que no deja del todo definido, únicamente indica que ‘actuar por razones’ es:

“(...) to understand what it is to act on certain specific reasons and no others. Inference is, at bottom, just a special case of that and *I have no further account or analysis of it to offer here.*” (Wright 2014, 34, cursivas mías)

³⁰⁴ “(...) an appreciation of the validity of the inference (and of one’s knowledge of the premises) plays a role in warranting the conclusion that is merely a special case of the role played by the appreciation of warrant-conferring circumstances in non-inferential cases in general.” (Wright 2001a, 80)

Esta es también la crítica de Hlobil (Hlobil 2014, 428), Wright no dice qué es actuar por una razón, lo que hace es extraer consecuencias de la comparación entre actuar por razones e inferir:

“[Inference] no more requires control by states that register the sufficiency of the relevant reasons than action in general requires the presence, in the practical syllogism that rationalizes it, of a state of the agent registering the sufficiency of the reasons supplied by his relevant beliefs and desires.” (Wright 2014, 36)

Para Hlobil (Hlobil 2014, 429, nota 4), lo que parece estar haciendo Wright es resituar el problema ahora en el silogismo práctico, con lo que existe el peligro de estar moviéndose en círculo. Pero veamos si efectivamente es así.

Los aspectos de la noción de acción que toma en cuenta para establecer la analogía -y que iré poniendo en paralelo con la noción de inferencia- son los siguientes:

a) La acción se distingue del mero movimiento corporal porque se hace por razones. La inferencia se distingue del mero ejercicio mental porque se hace por razones: inferimos y cuando nos preguntan, somos capaces de reconstruir lo que hemos hecho (Wright 2014, 34). Como hemos visto, Wright explica que la inferencia es una acción mental básica que no requiere más control que una acción en general (Wright 2014, 36).

b) Cuando un sujeto actúa por creencias y deseos, estos se convierten en razones para esa acción aunque no sean buenas razones. La conciencia de esas razones no es algo que se exija. Para la acción racional no hay una condición análoga a la *Taking Condition* (Wright 2014, 34). Otro aspecto que Wright señala es que, en una inferencia realizamos una acción mental básica sin necesidad de advertir algún tipo de aceptación de la norma que explique racionalmente lo que hacemos. Análogamente, siguiendo la Propuesta Simple (PS) de Wright, podríamos parafrasear a Wittgenstein en el texto citado arriba (Wittgenstein, *PI* §621, §622): ‘¿qué es lo que resta cuando del hecho de que infiero q desde p_1, \dots, p_n , sustraigo el que mi mente infiere?’

‘Cuando infiero q desde p_1, \dots, p_n , casi nunca *intento* inferir q ’.

Es decir, no es necesario añadir ningún estado intencional (intención o aceptación de la norma):

“To express the matter dangerously, we need have nothing ‘in mind’ when we follow rules” (Wright 2007, 486).

c) Además, así como en el caso de la acción, se trata de no violar la norma Anti-Akrasia (A-A) (Siempre que no haya razón imperiosa para no hacerlo, haga lo que usted cree que va a satisfacer sus deseos (Wright 2014, 34)), en el caso de la acción mental básica, se trata de no violar la Propuesta Simple (PS):

Siempre que no haya razón imperiosa para no inferir q a partir de p_1, \dots, p_n , cuando acepta p_1, \dots, p_n , infiera lo que usted cree por la razón de que acepta p_1, \dots, p_n .

En ese sentido, y en la línea de Anscombe, Wright parece estar asumiendo que la razón constituye la justificación de la acción, en este caso, de inferir q . Pero mientras para teorías como la de Anscombe, el vínculo entre razón y acción se establece a través de la comprensión de ambos conceptos o a través de principios normativos (es decir, dicho vínculo es no-causal), para Wright, la (A-A) es un modelo de explicación racional que, junto a la (PS), nos permite dar razones explicativas. Al mismo tiempo, análogamente, y como hemos indicado arriba, la inferencia, en cuanto que acción mental básica, es *constitutiva* de la acción racional. Habría

que ver si aquí reside uno de los problemas que se le presentan a Wright, es decir, si después de todo también Wright llega a caer en un cierto regreso.

Podríamos decir que una inferencia es una exigencia que se le impone a la mente y el vínculo entre razón y acción se establece a través de una especie de principio normativo. En el caso de (A-A):

“(…) is a norm of rational action not in the sense of something at compliance with which rational subjects somehow aim – (...) – but in the sense that it is only by activity that allows of description as, broadly, in compliance with it that a subject accomplishes intentionality of any kind, only thereby that she gets passage into the space where it is *possible* to have aims and act on them.” (Wright 2014, 35)

Un aspecto problemático sería el siguiente: Wright distingue una *acción* de un “mero” *movimiento* corporal; la acción se hace por ciertas razones. Esta distinción sirve para explicar el comportamiento humano en términos de razones e intenciones. Una cosa es el movimiento de levantar el brazo y otra es saludar haciendo ese gesto. Sin embargo, un solo movimiento, brazo en alto, puede representar muchas acciones (despedirse, saludar). Una acción (llamar a un taxi) puede hacerse mediante muchos movimientos (dar palmadas, silbar). En ese sentido, no se sigue que a nivel descriptivo, en algunos casos, deba hacerse referencia a mi intención o conjunto de términos relacionados (razones, deseos, creencias, etc.) para saber qué estoy haciendo o por qué. O mejor expresado:

“Since a single action can have many different descriptions, (...) it is important to notice that a man may know that he is doing a thing under one description, and not under another. (...) For this reason, the statement that a man knows he is doing X, does not imply the statement that, concerning anything which is also his doing X, he knows that he is doing that thing. So to say that a man knows he is doing X is to give a description of what he is doing *under which* he knows it.” (Anscombe 1976, 11-12, §6)

Pero, por otra parte, si por ejemplo: sabemos que anoche llovió y si anoche llovió, entonces las calles están mojadas, luego las calles están mojadas; y por tanto, me cambio de calzado. Cuál sería la razón. En realidad, hay muchas razones para cambiarse de calzado, pero si mis razones son que anoche llovió y si anoche llovió las calles están mojadas, luego las calles están mojadas, estas razones explican de modo adecuado la acción³⁰⁵. En este sentido, aunque la acción fuese previa a la intencionalidad, como pretende Wright, como mejor se comprende es a la luz de la intencionalidad³⁰⁶.

³⁰⁵ “¿Qué es la acción? Cabría responder: la acción es normalmente conducta comprendida, “vista” o descrita a través del prisma de la intencionalidad, i. e., de modo que signifique algo o esté orientada hacia un fin.

Puede decirse con toda justicia que la intencionalidad reside en la conducta. Pero no como una “cualidad” inherente a los movimientos de los miembros o de otras partes del cuerpo. Porque estos conocimientos son susceptibles de descripción completa sin referencia a la intencionalidad. ¿En qué consiste entonces la intencionalidad de la conducta?

Diré que entender una conducta como intencional es encajarla en un “relato histórico” (story) acerca del agente. Vemos a una persona andando por la calle con un paquete en la mano. Se le cae y se inclina para recogerlo. ¿Por qué? Podemos no tener ni idea de por qué lo ha recogido. Pero nos es posible mencionar cientos de razones por las que pudo haber hecho esto, razones tales que, de haber sido las suyas en aquel momento, explicarían su acción satisfactoriamente.” Von Wright, G. H., “Determinism and the study of man”, en Von Wright, G. H., *Practical Reason*, Oxford: Basil Blackwell, 1983, pp. 35-52. Versión castellana: L. Vega, en Manninen, J. y Toumela, R. (eds.), *Ensayos sobre explicación y comprensión. Contribuciones a la filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Alianza Ed., Madrid, 1980, pp. 183-204.

³⁰⁶ Intencionalidad entendida en sentido amplio: aristotélico o estoico, como ‘el carácter de estar relacionado’ pero también como ‘referirse a’ en el sentido más general que Brentano le da (es decir, sin distinguir las tres clases de referirse-a, Brentano 1874); ‘orientación’, ‘dirección hacia un fin’. No voy a entrar en mayores complejidades, para seguir el argumento es suficiente.

Esto es relevante porque según Wright, las inferencias básicas son previas a la intención puesto que son acciones mentales básicas. Tradicionalmente se entiende al contrario: la intención está en el origen de la acción y la intencionalidad es un rasgo de ella, la intencionalidad depende de una intención previa. Por ejemplo, Searle señala en su libro sobre intencionalidad que aunque no todo estado intencional requiere de intenciones, la acción intencional sí requiere de una intencionalidad previa a la acción, un proceso mental consciente de acuerdo con el cual yo quiero o decido hacer algo y lo hago.

Aquí el problema para Wright es demostrar que la acción es previa a la intención. Para Anscombe, aunque investigamos la intención como algo que existe sólo en la esfera de la mente, la intención surge en la acción (cfr. Anscombe 1976, 9). Por otra parte, también podría decirse que Wright sigue a Wittgenstein, y entender que no es necesaria la relación dada entre manifestación (*avowal*) e intención³⁰⁷:

“Why do I want to tell him about an intention too, as well as telling him what I did? Not because the intention was also something which was going on at that time. But because I want to tell him something about *myself*, which goes beyond what happened at that time.” (Wittgenstein *PI* §659)

Uno de los aspectos que Wright considera que necesitan un ulterior desarrollo y que deja sólo apuntado es el inconveniente con el que se encuentra la Propuesta Simple (PS): las inferencias básicas pueden asumir patrones que son poco sólidos, (la inclinación a negar el antecedente) y esto es una dificultad para la (PS). El problema es que a veces nos equivocamos y este modo de entenderlo parece no ser compatible con eso (Wright 2014, 37).

Además, en la línea del argumento de Davidson (Davidson 1963) según el cual es importante distinguir entre tener una razón para hacer algo y hacerlo por esa razón y tener una razón para hacer algo y hacerlo movido por otra, es discutible (PS). Es decir, inferir q en virtud de las razones expresadas por $p^1 \dots p^n$, porque el sujeto puede aceptar $p^1 \dots p^n$, no tener razones para no inferir q desde $p^1 \dots p^n$, y a la vez, no tener por qué inferir q en virtud de que acepta $p^1 \dots p^n$, porque no hay una conexión inferencial entre las dos cosas o porque no son relevantes. Por ejemplo, un sujeto puede tener una razón para inferir: ‘las calles están mojadas’ en virtud de las razones: ‘anoche llovió’ y ‘si anoche llovió, las calles están mojadas’, porque puede aceptar ‘anoche llovió’ y ‘si anoche llovió, las calles están mojadas’. Así, infiere por esas razones.

Un sujeto no tiene razones para no inferir ‘las calles están mojadas’ desde ‘anoche llovió’ y ‘si anoche llovió, las calles están mojadas’, y a la vez, no tener por qué inferir ‘las calles están mojadas’ en virtud de que acepta ‘anoche llovió’ y ‘si anoche llovió, las calles están mojadas’. Puede inferir movido por otras razones: quizás que ha habido una pérdida de agua, o el camión de la limpieza de las calles está estropeado y pierde agua.

Veremos si desde el enfoque de Broome hay una solución viable para el problema del error.

³⁰⁷ En Teoría de la Acción se distinguen aspectos internos y externos de la acción: por una parte hay una manifestación externa, lo que Wright denomina ‘avowal’ para referirse a la manifestación de la intención (Wright 2001b, 111-113 y ss.) y que distingue de la disposición (Wright 2001b, 123, 177-178); por otra, lo que está detrás de la manifestación externa: motivos, causas, intenciones, etc., siendo la intención la que proporciona unidad al aspecto externo.

V.6 EL ANÁLISIS DISPOSICIONAL DE BROOME

Como respuesta al problema de la inferencia, Broome (Broome 2014) propone una interpretación de seguir una regla en términos disposicionales. Este enfoque había sido rechazado por Boghossian, porque dicha explicación no cumplía la (TC) y conducía al abandono del modelo de seguir una regla. Para Boghossian, aceptar que lo que hace un sujeto al aplicar una regla es *estar dispuesto* a formar la conclusión a partir de los contenidos de las premisas, sin el elemento del “*Taking*” esencial a la inferencia, no sería más que una mera *causación* regular de unos pensamientos sobre otros³⁰⁸. Este modo de entender la disposición como causación fue introducido por Carnap (Carnap 1932) y luego utilizado Ryle a la hora de analizar el discurso filosófico³⁰⁹.

Por otra parte, la objeción principal de Wright al análisis disposicional parece seguir también la crítica de Kripke. Según Wright, no es correcto ver los patrones de aceptación-formación y revisión de las normas constitutivas como manifestación de meras *disposiciones*. Las disposiciones no pueden ser un patrón de actividad o un modelo en el que ellas mismas, en las condiciones pertinentes, no obedezcan a una cierta regularidad (Wright 2014, 37). La cuestión es que las disposiciones no son normativas (Wright 2001b, 106). En *Rails to Infinity*, explica que no tiene por qué ser contradictorio suponer que alguien pueda estar dispuesto a actuar de una manera en la que no está dispuesto a actuar siempre. En el concepto habitual de disposición, dice Wright, casi todas las propiedades de la disposición son tales que las pensamos como condicionadas por la presencia o ausencia de ciertos factores que interfieren, de modo tal que la disposición depende de dichas interferencias, y no hay contradicción en la idea de que tal interferencia podría ser generalizada³¹⁰ e incluso habitual (Wright 2001b, 106-107). Wright usa el término disposición como contrapuesto a habilidad:

“Understanding³¹¹ an expression is, intuitively, more like an *ability* than a disposition.”
(Wright 2001b, 106)³¹²

A nuestro parecer, entender una expresión es una habilidad y una disposición. Por ejemplo, Marta no sabe lo que es ‘*akarma*’, Lucas que conoce bien la cultura china y el taoísmo le explica que significa ‘*inacción*’, es decir, un modo de acción sin reacción; pero

³⁰⁸ Boghossian en “Inference and insight” alega que la relación entre un sujeto y un objeto abstracto no puede ser causal, por lo que no se puede comparar a la percepción o algo semejante. “(...) The problems center on the issue of cognitive access. The analogy with sense perception encourages us to think that the relation between the thinker and the truth function is causal. But that is impossible since the truth function is just an abstract object.” (Boghossian 2001b, 635-637)

³⁰⁹ Cfr. Hierro- Pescador, J. 2005, 37 y ss.

³¹⁰ “To anything pointfully described as a disposition corresponds a possible pattern of activity that constitutes the lack of it: a pattern in which the distinctive manifestation of the disposition is at best irregularly triggered under the relevant conditions. But there is no such pattern associated with constitutive norms. The propriety of describing the states or actions among which they prescribe a rational connection in the very terms required to underwrite such a pattern of irregularity is undermined by the very hypothesis of the irregularity.” (Wright 2014, 37). Véase también: (Wright (1989) “Wittgenstein’s Rule-Following Considerations”, en Wright 2001b, 175)

³¹¹ El sentido que Wright le da a ‘*understanding*’, parece estar influido por Wittgenstein y Ryle para los que el conocimiento, sea proposicional que factual, es una habilidad. L. Wittgenstein, *PI* 1952, §150); G. Ryle, *The Concept of Mind* (1949, 129).

³¹² “Understanding an expression is, intuitively, more like an *ability* than a disposition. Roughly, it is the (fallible) ability to suit one’s employment of the expression to certain constraints. Even at the most fundamental level, then, and when nothing interferes with the exercise of a disposition, there ought to be a distinction between what somebody’s understanding of *E* requires of him and the use of that expression which he actually makes: it is just that, if nothing interferes with the exercise of the disposition, the use he makes *will be* the use required of him. You could put the point by saying that, intuitively, understanding generates *rule-governed* behaviour; to suppose that it is at some fundamental level simply a matter of a disposition is to ignore the distinction between suiting one’s behaviour to a rule and merely behaving in such a way that, when the rule is construed as a descriptive hypothesis, it fits what one does.” (Wright 2001b, *Rails to Infinity*, 106-107)

Marta no termina de entender cómo se puede realizar una acción sin reacción ni qué se hace cuando se está en ‘inacción’, por lo que Marta no tiene la disposición a la inacción. Adquirir una habilidad es adquirir automáticamente una disposición a actuar o comportarse de cierto modo. Comprender una expresión es un tipo de habilidad que, casi como cualquier otra, involucra (aunque quizá no se puede reducir a) tener ciertas disposiciones. Lucas, que sí entendió la expresión de ‘inacción’, no se impacienta con Marta.

Pero veamos el análisis disposicional alternativo, en el marco del seguimiento de reglas, que ofrece Broome (Broome 2014).

Broome parte de la idea del razonamiento como algo *activo* (planteamiento que asumen además, tanto Boghossian como Wright) y defiende el modelo de seguir una regla a partir de disposiciones particulares nuestras (Broome 2014, 20). Esto le va a permitir distinguir el razonamiento de la mera causación. Por razonamiento activo Broome entiende un tipo de proceso particular en el que un sujeto opera sobre los contenidos de las actitudes-premisas de modo tal que se elabora una nueva actitud, la conclusión, la cual se adquiere en el proceso (Broome 2013a, 234). Broome defiende que el razonamiento es un proceso que denomina *enkrático*, es decir, un requisito racional según el cual un sujeto hará lo que cree que debería de hacer:

“Enkrasia³¹³ is the requirement of rationality that, roughly, you intend to do what you believe you ought to do.” (Broome 2013a, 288)

Esta formulación vendría a ser una versión afirmativa de la norma *Anti-Akrasia* de Wright, ambas se dirigen a actitudes proposicionales, pero Broome subraya el papel de las creencias y la relación entre deberes y creencias. En *Rationality Through Reasoning*, Broome sostiene que el razonamiento *enkrático* es un tipo de razonamiento genuinamente correcto que ofrece una explicación de cómo somos motivados por una creencia normativa. Parte para ello del razonamiento *activo*; inferir, el razonamiento, es algo que hacemos. En el razonamiento *enkrático* somos activos ya que nos dirigimos a hacer lo que creemos que deberíamos hacer (Broome 2013a, 294).

Wright sostiene, como vimos, la tesis según la cual la *anti-akrasia* (A-A) es una norma de acción racional puesto que, solo a través de una acción y en conformidad con ella, el sujeto encuentra un espacio donde sea *posible* tener objetivos y actuar en consecuencia (Wright 2014, 35). Este tipo de razonamiento entendido como acción mental básica, se acerca a la teoría de Broome del razonamiento *enkrático*. Para Wright, es *constitutivo* de la acción racional que uno se comporte de manera que se puede explicar sólo porque se advierten creencias y deseos pertinentes. Como señalamos en el apartado anterior, (A-A) es como un patrón de la explicación racional. Cuando decimos que a partir de creencias y deseos apuntamos a la acción, Wright está indicando que debemos de tener las creencias y los deseos apropiados en primer lugar. Tanto para Wright como para Broome, pues, un sujeto que tuviese como norma de comportamiento la *akrasia*, acabaría por echar abajo cualquier explicación racional y cualquier fundamento que le pudiese adscribir creencias y deseos, consideración que secundamos.

Hemos convenido, además, en que razonar (*reasoning*) es algo que uno hace, es una acción. Broome (Broome 2013a, 208) no está interesado en el razonamiento *pasivo*, es decir,

³¹³ “*Enkrasia*. Rationality requires of *N* that, if *N* believes at *t* that she herself ought that *p*, and if *N* believes at *t* that it is up to her herself then whether or not *p*, then *N* intends at *t* that *p*.” (Broome 2013a, 171)

en la inferencia entendida como una operación automática³¹⁴, ya que los requisitos de racionalidad a través de procesos automáticos también se satisfacen en caso de suerte o en raras ocasiones. Seguir una regla no comporta que la regla cause en nosotros una conducta particular, dice Broome, como cuando se instala un programa en un ordenador y causa un determinado funcionamiento (Broome 2013b). Además, en operaciones automáticas, hay procesos automáticos o subpersonales que cumplen los requisitos de racionalidad y no son inhabituales ni casos de suerte. Para Broome, la actividad mental del razonamiento, del razonar, es un modo *directo* de optimizar la racionalidad:

“Reasoning is something we do that can bring us to satisfy requirements of rationality.”
(Broome 2013a, 207)

Además, la racionalidad también mejora *indirectamente* cultivando la disposición racional. Es decir, una opción para mejorar las operaciones automáticas de las disposiciones racionales es entrenándolas, como se entrena la memoria, por ejemplo. Cultivar una disposición racional significa aumentar la capacidad racional, hacerse más racional, dice Broome (Broome 2013a, 207). No obstante, la actividad mental de razonar es un camino que no exige lo que los procesos automáticos y que está más cercano a nuestras posibilidades. Ahora bien, cómo es que inferir o razonar es un modo directo de mejorar la racionalidad. Desde el enfoque de inferir como seguimiento de reglas, para Broome, cuando seguimos una regla, la regla *nos guía*:

“The rule determines a standard of correctness: a way of behaving that is correct according to the rule. You recognize this correctness, and adjust your behavior to accord with it”
(Broome 2013b).

Para ajustar nuestro comportamiento a la regla es necesaria una disposición particular: “a disposition to behave in this way and for what you do to ‘seem right’” (Broome 2013b). El que sigamos una regla porque ‘nos parece bien’, ‘nos parece correcta’, incluye, dice Broome, una disposición por la cual, al verificar y ver que se obtiene un resultado distinto, nos corregiríamos a nosotros mismos. Es decir, la tesis de Broome es que, al seguir una regla estamos guiados por esa regla y estamos *dispuestos* a corregirnos de acuerdo con esa regla³¹⁵. Esta opción nos da la posibilidad de explicar el hecho de que a veces nos equivocamos y plantear una posible solución al problema del error, que era un aspecto no desarrollado en la propuesta de Wright.

No obstante, primero hay que salir al paso de la dificultad que surge, según Broome (Broome 2014, 21), si se quiere comprender el razonamiento a partir del seguimiento de reglas, ya que esto, a su vez, se explica a partir de una disposición que comporta ella misma razonamiento, con lo cual, estamos como al principio. Seguir una regla no puede involucrar razonamiento, no puede depender de creencias (o algún tipo de actitud intencional) (Broome 2014, 21). Esta es precisamente la idea de Boghossian (Boghossian 2008a) de seguir una regla ‘ciegamente’. Seguir una regla ciegamente quiere decir que no depende de creencias ni de otras actitudes intencionales. Broome llama a este tipo de disposición ‘disposición ciega’ y la equipara a la ‘mera causación’, que es como piensa que Boghossian lo está entendiendo, y el problema para Boghossian era poder distinguirla del razonamiento. La estrategia de Broome es demostrar que esa ‘disposición ciega’ no es una mera causación.

³¹⁴ Estos dos modos de adquirir racionalidad se conocen en psicología como “teoría del proceso dual” (Broome 2013a citando a Kahneman, nota 3 p. 220).

³¹⁵ “To follow a rule is to behave in accordance with a particular sort of disposition: a disposition to behave in this way and for what you do to ‘seem right’. For it to seem right includes a disposition to correct yourself were certain circumstances to arise – for instance if you were to check and get a different result.” (Broome 2013b)

Al tratar de diferenciar entre razonamiento y causación, lo que Broome pone de relieve es que, la *corrección* del razonamiento (que la regla sea correcta) es irrelevante³¹⁶. Eso no significa, según Broome, que actuar de acuerdo con una disposición sea automáticamente correcto, porque podría parecerle correcto al sujeto sin serlo o podría no *parecer* correcto; por ejemplo, si suponemos que se le pide a un sujeto que elija un número al azar, y está dispuesto, por su estado psicológico, a escoger el 125, aún actuando de acuerdo a esa disposición, el elegir 125 no le parecerá correcto ni tampoco incorrecto. Por el contrario, decir 125 le parecería correcto si estuviese respondiendo a cuál es el resultado para la suma ‘67 + 58’, dice Broome. A este respecto, la objeción de Kripke (Kripke 1981) es que “if you act in accordance with a disposition, your action will seem right to you.” (Broome 2014, 21)³¹⁷ Es decir, se trataría de una disposición a obrar o actuar de un modo determinado que le parece correcto a uno. Pero Broome no entiende así la noción de disposición que subyace a ‘seguir una regla’ (que es un caso de la disposición en general). Aquí no la vamos a entender tampoco de ese modo. Según Broome, y desde nuestro punto de vista, no se trata de lo que le parece correcto a uno, sino la disposición a obrar de un modo determinado.

El razonamiento, sea correcto o incorrecto, se distingue de la mera causación porque *parece* correcto. Es el *parecer* correcto, dice Broome, lo que lo distingue. Cuando obramos y ese acto nos parece correcto, podría no parecernos correcto respecto de otra regla. Esto significa que uno es capaz de identificar distintas reglas, y en consecuencia, identificar diferentes disposiciones. Broome explica así qué significa inferir desde el enfoque disposicional de seguir una regla. Podemos elegir la regla que vamos a seguir: “Choosing a rule means choosing a disposition.” (Broome 2014, 22) Así, del mismo modo que hay diversas disposiciones a la hora de mover las piernas, al elegir si caminar más o menos deprisa, también las hay a la hora de elegir qué regla seguir³¹⁸. Es decir, hay modo de identificar las disposiciones. Según la regla que queramos seguir se activará una u otra disposición. En cada actitud³¹⁹, de la que surge el acto de parecer correcto, Broome distingue un doble contenido; el *acto* mismo, que parece relativo a la regla, y la *regla* particular. La actitud de parecer correcto se manifiesta en una disposición compleja donde lo esencial es reconocer la posibilidad de corrección, de verificarlo (*checking*):

“It is not a feeling or a phenomenal state, though it may be associated with one. It may also be associated with the absence of any particular phenomenal state.” (Broome 2014, 22)

Se trata de una disposición contrafáctica -como, por otra parte, es común encontrar en los análisis habituales de las disposiciones-, ya que uno podría dejar de tener la actitud de parecerle algo correcto y detenerse a comprobarlo o podría no comprobarlo nunca³²⁰. Lo importante es que Broome diferencia entre obrar o actuar siguiendo una regla y hacer algo al azar, por ejemplo, en cuyo caso no hay posibilidad externamente de verificar tu elección.

³¹⁶ “The correctness of reasoning is irrelevant to that. Incorrect reasoning differs from mere causation just as correct reasoning does. Incorrect reasoning is not justified in the usual sense, but it is still reasoning.” (Broome 2014, 21).

³¹⁷ Las críticas a las posturas disposicionalistas arrancan de Wittgenstein (Wittgenstein 1968, §258), y continúan con Kripke (1981). Kripke, basándose en su distinción entre parecer correcto y serlo, argumentará en contra de la teoría disposicional, fundamentalmente, como recoge Broome (Broome 2014, 21), porque “a disposition could not justify you in acting in the way you are disposed to act.”

³¹⁸ “The freedom of the will consists in the fact that future events cannot be known now. It would only be possible for us to know them, if causality were an inner necessity--like, say, that of logical inference. — The connexion between knowledge and thing known is the connexion of logical necessity.” (Wittgenstein, *Notebooks* 1914-1916, (27.4.15))

³¹⁹ Según Broome (Broome 2013b): “Reasoning is a mental process in which some attitudes of yours (‘premise attitudes’) give rise to a new attitude of yours (the ‘conclusion-attitude’). (Not all such processes are reasoning.)”

³²⁰ “Checking may consist simply in trying again in the same way to follow the rule, or it may involve something more” (Broome 2014, 22)

Aquí Broome señala un aspecto importante: la disposición no se identifica con la causación. Que algo nos parezca correcto, viene precedido de la disposición a verificarlo. A la vez, podemos no llegar a verificarlo o eso mismo puede dejar de parecerse correcto. Es decir, al inferir hay una disposición-guía, como ahora veremos.

Boghossian y Broome utilizan un modelo explicativo de la inferencia como seguir una regla; no obstante, difieren, puesto que, mientras para Boghossian seguir una regla es un primitivo inanalizable, como expusimos anteriormente, para Broome seguir una regla consiste en:

“(...) acting in accordance with a simple disposition to act in a particular way and for your act to seem right relative to the rule” (Broome 2014, 23).

Aún sin definir en qué consista esa corrección, lo importante es la diferencia misma, el hecho de que se pueda distinguir entre *parecer* correcto y *ser* correcto. De este modo, seguir una regla erróneamente cuenta como seguir una regla mientras el error le parezca a uno correcto, como cuando se usa la falacia de la afirmación del consecuente. Por tanto, según Broome:

“[R]easoning mistakenly is reasoning. So if reasoning is to be following a rule, mistakenly following a rule must be following a rule.” (Broome 2014, 23)

Así que se puede seguir una regla incorrectamente y se puede seguir una regla incorrecta, cosa que Frege no admitiría, como vimos. Esto es una diferencia fundamental entre Boghossian y Broome, que puede suponer una ventaja explicativa para Broome. Como dijimos en V.4.3, se supone que *las reglas guían nuestro comportamiento* y esto no aparecía en el enfoque disposicional presentado por Boghossian, ya que, al aplicar una regla, las disposiciones de una persona pueden contener *errores* en dicha aplicación, con lo que, según Boghossian, no es suficiente apelar a disposiciones. Pero Broome ha argumentado que se puede seguir una regla incorrectamente.

Por otra parte, hay que responder a otro de los problemas planteado por Boghossian, siguiendo a Kripke: cómo un sujeto que cuenta con *finitas* disposiciones está dispuesto a inferir q de *cualesquiera* dos proposiciones de la forma p y si p , entonces q (Boghossian 2008a, 496), dado que los valores posibles para p y q tienen infinitas instancias. Además, puesto que esa disposición se puede dar entre dos proposiciones cualesquiera, podría haber casos en los que no se llegase nunca a la conclusión considerando la vida finita de una persona puesto que habría que sustituir p y q por infinitas proposiciones. Podría, además, ocurrir que llegado el caso, para ciertas instancias de p y q considerásemos que no se sigue q de p y de si p entonces q . Es decir, el problema es que contamos con *límites cognitivos* para poder atribuirnos la disposición a realizar todas las infinitas posibilidades de inferir según el MPP.

No obstante, esta dificultad es similar a los argumentos escépticos que, como Wright puso de manifiesto, se originan porque exigen más de lo que es racionalmente debido. Como vimos en el capítulo II, se está partiendo del principio de que la justificación no tiene límites. En cambio, cualquier empresa cognitiva debe tener lugar dentro de los límites de la justificación (Wright 2004b, 163). Siguiendo en este sentido la propuesta de Wright, aquí asumimos que, mientras no haya una duda razonable, se admiten con una cierta garantía las ‘condiciones de autenticidad’, aquellas que están comprendidas en nuestras capacidades cognitivas que funcionan apropiadamente, y las que tienen que ver con la *cooperatividad del ambiente cognitivo* (Wright 2004b, 164-165); es decir, asumimos cualquier garantía adquirida

a partir de las ‘condiciones de autenticidad’, siempre y cuando no haya alguna razón antecedente específica para ponerlas en duda. Dado también que, en principio, carecemos de evidencia de la *invalidéz* de las reglas lógicas básicas, y en cambio sí contamos con su validez (cfr. Wright 2004b, 166), consideramos las reglas de inferencia básicas otro de los tipos de presuposiciones o condiciones de autenticidad. Así pues, los *límites cognitivos* para poder atribuirnos la disposición a realizar todas las infinitas posibilidades de inferir según el MPP no son un problema, sino que forman parte del proyecto cognitivo.

Otro aspecto que cuestiona Broome, es hasta qué punto el pensamiento normativo es necesario para el razonamiento. Si seguir una regla es ser *guiado* por esa regla y estar dispuesto a corregirse de acuerdo a ella, la cuestión es si no estamos cayendo de nuevo en el problema de las creencias normativas que conducen a una regresión; este es un problema central. Así pues, cabe plantearse si es necesaria la creencia, aunque sea implícita, de que se debe seguir la regla; en otras palabras la cuestión es la de si es necesaria la normatividad.

Broome distingue dos sentidos de “normativo”. En un sentido, se puede pensar como perteneciente a un standard de corrección (Broome 2014, 24-25). Si lo concebimos así, una regla sería automáticamente normativa, (‘right’ como sinónimo de ‘correct’), pero ese no es el sentido en el que Broome lo quiere entender. Hay otro sentido de normativo, que implicaría una razón o un deber (Broome 2013b). Lo que se trata de aclarar es qué implica el ser *guiado* por reglas. Para precisarlo, Broome distingue entre *guía normativa* y *guía intencional*: cuando uno cree que debería hacer algo, se está de algún modo guiado a hacerlo, se trata de una *guía normativa*. En este caso, una creencia-razón resulta insuficiente, se necesita una creencia-deber. Aplicado a las reglas del razonamiento, uno de los problemas de la guía normativa, según Broome, es la adquisición de creencias en virtud de las que se debe seguir una regla particular de razonamiento. Si tenemos razones para seguir el MPP (por ejemplo), deben de ser razones racionales; pero la racionalidad no exige seguir el MPP. Que el MPP sea una regla correcta del razonamiento, según Broome, es porque la racionalidad lo permite, no porque así lo requiera. Es decir, aunque una regla sea normativa en sentido débil, no es necesario que lo sea en sentido fuerte; no se necesita pensamiento normativo, ni tener una razón para creer la conclusión cuando llegas a ella siguiendo una regla. Que haya reglas no significa que uno tenga razones para seguirlas.

Harman, en cambio, plantea requisitos diferentes como *Principle of Positive Undermining* (Harman 1986, 39), asumiendo que la racionalidad es fuertemente normativa³²¹ en el sentido de Broome (Broome 2013a, 192). Así, con Harman podríamos considerar que hay reglas o principios lógicos que parecen más fundamentales o fuertemente normativos, que parece que están ahí porque la razón te obliga a seguirlos. Al mismo tiempo, que haya reglas no implica que uno tenga razones para seguirlas; para Broome, se puede seguir una regla sin razones aparentes. Aunque quizá no se trate necesariamente de dos perspectivas opuestas, lo cual se podría ejemplificar del siguiente modo: hay juegos que exigen movimientos para los cuales no son necesarias razones-reglas, como cuando niños mayores dejan jugar a otros más pequeños que, aunque juegan, no siguen las reglas. Los niños pequeños no siguen las reglas pero juegan. Los mayores adecúan el juego para jugar siguiendo las reglas donde una de ellas (ampliada al caso) admite el juego de los pequeños.

Otro ejemplo que puede ilustrar este punto es el modo en el que cotidianamente realizamos inferencias ‘en sentido amplio’ (es decir, sin que involucre una regla determinada) según refiere un artículo reciente y que hemos adaptado: ‘Según los estándares de núcleo

³²¹ Broome le objeta que Harman no dice nada en su libro acerca de cómo funciona el razonamiento (Broome 2013a, 208).

común o ‘*common core standards*’ (conjunto de estándares que se han aplicado durante los últimos años, que persiguen la unificación del sistema educativo estadounidense y que han alterado significativamente la manera de impartir asignaturas como las matemáticas) un examen (que sigue ese modelo educativo) contendría preguntas como la siguiente: “Carole leyó 28 páginas de un libro el lunes y 103 el martes. ¿Es razonable que sean 75 el número de páginas que Carole leyó el martes más que el lunes? Explica tu respuesta.” La contestación que proporciona el alumno es que “75 es un número razonable porque $103 - 28 = 75$ ”. El profesor da la respuesta como mala puesto que lo que debería haber hecho es estimar que 100 menos 30 dan 70. Por lo general, lo que solemos hacer es aplicar una regla aritmética. En este caso, se trata de encontrar la diferencia entre 103 páginas y 28 que, efectivamente, son 75. Si el profesor da el resultado por malo, no se debe a que el alumno se haya equivocado, sino a que no ha aplicado el método que se le ha explicado en clase. Este nuevo sistema se basa en sistemas alternativos como los redondeos, las aproximaciones o las visualizaciones en forma de imagen, es decir, herramientas que tienen que ver con las cuentas mentales que solemos aplicar en nuestra vida diaria. Por ejemplo, siuviésemos que decirle a nuestra mujer que hemos pasado la tarde leyendo y nos ha cundido bastante, ¿sacaríamos la calculadora y restaríamos 103 y 28, o le diríamos más bien que hemos leído unas 70 páginas? Esa es la clase de respuesta que estaba esperando del profesor que dio la respuesta por mala. Así pues, la opción correcta habría sido redondear el 28 al 30 y el 103 al 100 para, mentalmente, buscar la diferencia y obtener como resultado unos 70.³²²

Las ‘cuentas mentales’ y los razonamientos más o menos simples que solemos aplicar en nuestra vida diaria no siempre siguen reglas precisas, por una parte. Y que haya reglas, como las reglas lógicas básicas que son correctas y objetivas, no significa que uno tenga siempre razones para seguirlas, sin que ello atenúe la objetividad de la lógica.

Por otra parte, consideramos que Broome está equiparando ‘inferir’ y ‘seguir una regla’ y los usa de modo intercambiable. Mientras que a nuestro juicio, no lo son. Mientras seguir una regla implica inferir, mantenemos con Wright que inferir no siempre implica seguir una regla, no es reducible a seguir una regla. Inferir es una acción mental que es siempre hecha, no ocurre por las buenas. El problema del error surge precisamente porque se supone que hay un agente, al cual se puede atribuir el origen de la acción. Que realicemos una inferencia porque nos parece correcta no significa que no nos vayamos a equivocar, pero no por ello dejamos de razonar. Según Broome, inferir erróneamente es inferir mientras a uno le parezca correcto. Así pues, según Broome, la guía que se obtiene de las reglas del razonamiento no es normativa. Esto permite contemplar la noción de disposición que no es normativa en la explicación de la naturaleza de la inferencia.

Boghossian, en cambio, sostiene que se necesita *tomar* algo como una razón para creer la conclusión y para que haya inferencia. Wright, por su parte, ha rechazado el modelo de seguir una regla optando por defender que inferir es una *acción mental básica*, acción que no debe ser *akrática*. Desde nuestro punto de vista, las consideraciones de Broome se acercan más a la perspectiva de Wright que a la de Boghossian, en el sentido de que al sostener la no-normatividad de la guía que se obtiene de las reglas del razonamiento permite entender la inferencia de modo amplio, más cercano al enfoque de inferir como *acción mental básica*. Además, a Boghossian le preocupa desde qué interpretación es posible acomodar y explicar la (TC) y el enfoque disposicional le sitúa en un callejón sin salida ya que desaparece el

³²² Ejemplo adaptado de la noticia de *El Confidencial* del 27/10/2015: http://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2015-10-27/polemico-viral-examen-matematicas-mates-futuro-educativo-common-core-standards-maths_1071996/

elemento normativo, por lo que se descarta la (TC) y esto supone abandonar la noción de seguir una regla. En ese sentido, aunque Broome dice que podría acomodar a su propuesta la (TC), tampoco la requiere, su enfoque muestra más cercanía al de Wright. Ahora bien, cómo supera Broome el problema de la inferencia. Hay que aclarar previamente qué entiende Broome por ser *guiado* por reglas, ya que es uno de los problemas centrales.

Hemos indicado arriba la distinción entre *guía normativa* y *guía intencional*. Según la guía intencional, cuando se quiere hacer algo, la intención puede guiar a hacerlo. Así, lo que se hace, se explica en general por la intención, y esta proporciona un estándar de corrección, esto es: a la hora de hacer algo, obramos según tenemos pensado. Si a uno no le parece que se está actuando correctamente según ese estándar, entonces ajustará esa acción. De hecho, dice Broome, la función de la intención es guiar precisamente a obrar como uno tenía planeado:

“An intention is a particular sort of disposition to do what you intend. We may call it a *guiding disposition*.” (Broome 2013b)

Al entender la intención como un estado disposicional, la guía intencional no plantea los problemas que sí tiene la guía normativa. Además, si se tratase de reducir la guía intencional a la normativa, según Broome, se podría argumentar en contra que la guía intencional no requiere normatividad y, en cambio, la guía normativa sí requiere guía intencional. Uno no estaría normativamente guiado a hacer lo que cree que debe hacer, a menos que se tenga la intención de hacerlo. Broome establece pues, que tanto las intenciones como los hábitos son *disposiciones* guía (*guiding dispositions*). Los hábitos también guían y son una especie de intenciones. La ‘guía habitual’ (*habitual guidance*) sería una especie de guía intencional.

Este aspecto nos permite solucionar el problema para Wright que era demostrar que la acción es previa a la intención. Decir que una acción fue realizada por un agente es decir que fue intencional. Pero ahora podemos entender la intención como un estado disposicional, no-inferencial. Además, tanto para Wittgenstein (Wittgenstein *PI* §644, *PI* §659), como para Anscombe (cfr. Anscombe 1976, 9), la intención es algo que “reside” en la acción. Lo importante es que la intención no es una *causa*, conocer una intención puede llevar por eso “más allá de lo que sucedió en ese momento” como dice Wittgenstein (*PI* §659). La disposición tampoco es una causación. La intención como disposición-guía, retomando el ejemplo de María y Sofía, es lo que María podría aceptar como descripción de su acción, suponiendo que ella no quiera engañarse a sí misma, ni a otros y esté entendiendo las palabras que usa. Por eso, María está en posición de saber lo que está haciendo (en la acción intencional), sabe cuál era su intención: pedirle prestado el balón a Sofía y así poderlo llevar al partido. Aunque no sabe que la regla lógica que aplica es válida, está habilitada a inferir: ‘si Sofía me presta el balón, entonces lo llevaré al partido’ y ‘Sofía me lo presta’. ‘Así que lo llevaré al partido’.

Broome propone lo siguiente: cuando razonamos o inferimos, seguimos una regla, es decir, somos guiados por la regla. El tipo de guía que se da en la regla es la guía intencional³²³, de modo que cuando tenemos la intención de cumplir la regla, lo más probable es que esa intención sea un hábito. Esta intención o hábito son disposiciones que guían la razón:

“(…) the intention is nothing other than the disposition to behave in a particular way that partly constitutes following the rule.” (Broome 2013b)

³²³ “The way a rule guides you in reasoning is by intentional guidance. You are not guided by a normative belief that you ought to follow the rule. No normative belief is required.” (Broome 2013b)

El razonamiento es algo que uno hace, es algo activo; es la actividad de operar sobre los contenidos de nuestras actitudes. Así, si establecemos una comparativa, para Wright, la inferencia es una acción mental (también para Boghossian y para Broome). Tanto para Broome como para Wright la corrección de una inferencia entendida como acción mental, se justifica de modo contrafáctico. Según Wright, la acción mental básica (no intencional) puede ser descrita mediante determinadas reglas, pero los sujetos al inferir no están siguiendo una regla, si seguir una regla ha de entenderse -tal y como Boghossian plantea- como satisfaciendo la *Taking Condition*.

Para Broome (Broome 2014), también se justifica de modo contrafáctico, pero la acción mental es una disposición guía (*guiding disposition*) y aunque satisface la (TC), no es un requisito imprescindible. El que sigamos una regla porque ‘nos parece bien’, ‘nos parece correcta’, incluye, dice Broome, una disposición por la cual, al verificar y ver que se obtendría un resultado distinto, nos corregiríamos a nosotros mismos. El tipo de guía que se da en la regla es la guía intencional. Lo que se hace, se explica en general por la intención, que proporciona un estándar de corrección. Broome establece que tanto las intenciones como los hábitos son *disposiciones guía*. De modo que, cuando tenemos la intención de cumplir la regla, lo más probable es que esa intención sea un hábito. Esta intención o hábito son disposiciones que guían la razón: disposiciones a la acción mental que constituye la regla.

Así, inferir es una acción mental. El problema del error surge precisamente porque suponemos que hay un agente, al que se le atribuye el origen de la acción. Realizamos una inferencia porque nos parece correcta pero podría no parecernoslo. Broome no ha definido en qué consiste ser correcto, ha sostenido que, aún sin definir en qué consista esa corrección, lo importante es la diferencia misma, el hecho de que se pueda distinguir entre *parecer* correcto y *ser* correcto. Para resolver el problema del error Broome ha presentado dos sentidos de “normativo”. Desde un sentido semejante a un standard de corrección, una regla sería automáticamente normativa (‘right’ como sinónimo de ‘correct’); pero, entonces, ante reglas correctas no cabría error. De ahí que Broome haya sostenido otro sentido de normatividad más débil, de modo tal que se entienda que haya reglas y que ello no implique que uno tenga razones para seguirlas; y que además, se pueda seguir una regla sin razones aparentes.

La objetividad de la lógica no se ve afectada, porque hemos partido de la distinción entre parecer correcto y ser correcto. Las reglas lógicas básicas no dejan de ser objetivas y correctas porque a un sujeto no se lo parezcan. La propuesta de Broome parece una solución viable a los problemas que encontraba el enfoque de Wright, en concreto, la dificultad de la Propuesta Simple en cuanto que las inferencias básicas pueden asumir patrones que son poco sólidos y que hay veces que nos equivocamos. No obstante, consideramos que mientras seguir una regla implica inferir, inferir no es siempre reducible a seguir una regla, como en cambio, sostienen Broome y Boghossian. Para Wright, la Propuesta Simple contiene el modo en el que realizamos una inferencia, considerándola una acción mental; pero toda acción tiene una ‘directividad’, se dirige a algo más allá de la propia acción. Si no queremos caer en la regresión al infinito que produce el recurso a la intencionalidad, esta se puede entender como una disposición-guía. Así entendida la inferencia, dispondríamos de una garantía racional en un proyecto cognitivo. Se trata de un tipo de garantía que no es incompatible con el conocimiento, sino que es *previa* o anterior a él.

Finalmente, aunque en este último apartado hemos tratado de arrojar luz sobre la naturaleza de la inferencia, somos conscientes de que no se ha respondido a la pregunta en

qué consiste una regla, cuestión ontológica que desborda los propósitos epistemológicos de este trabajo y de la que nos ocuparemos en otros estudios.



El problema de seguir una regla ha sido afrontado por Wright (Wright 1980, 2001b) adoptando en un primer momento una teoría *intencional*. Desde el enfoque intencional, a la hora de resolver qué tipo de justificación tenemos para nuestras reglas lógicas básicas, uno de los aspectos problemáticos es el de tratar de explicar cómo es posible tener un acceso inmediato a las propias intenciones (Coliva 2012, 2). Wright ha hecho una revisión crítica de su teoría intencional (Wright 2007, 2012a, 2012b), que hemos presentado y en la que nos hemos basado; Wright advierte que al aplicar la teoría intencional se encuentra con el límite puesto por el llamado “modelo *modus ponens*” de seguir una regla. El problema es que el modelo *modus ponens* no puede ser aplicado siempre, ya que implica que una persona tenga ya un cierto repertorio conceptual, al menos, el necesario para comprender el contenido de lo que asevera el condicional mismo, y, en consecuencia, *sepa* cómo seguir las reglas relativas a esos conceptos. Sin embargo, a la luz de las *Investigaciones Filosóficas* esto es un error ya que la comprensión de un concepto *reside* en la habilidad de dar expresión lingüística a ese concepto, no es algo anterior (cfr. Wright 2007, 496). Por lo que se plantea la necesidad de optar entre dos tesis: entender la inferencia como una forma de comportamiento básico, regido por reglas, que es ciego (*blind*) - porque no depende de la valoración de los hechos que requiere la regla- o, por otra parte, asumir que el conocimiento básico (*basic judgement*) no es una cuestión de seguir una regla.

Boghossian (Boghossian 2012a, 2014) ha argumentado que el enfoque intencional (que Wright (Wright 2001b) había adoptado en un primer momento), según el cual seguir una regla particular implica tener una intención cuyo contenido es dicha regla, no es una respuesta útil para saber si es posible seguir una regla como el MPP. Seguir una regla no puede implicar tener una intención donde la regla misma sea el contenido (ya sea a nivel personal o subpersonal), porque entonces implicaría que se trata de una inferencia, al mismo tiempo que estaríamos entendiendo la inferencia como un asunto de seguir una regla. Esto es lo que Boghossian ha llamado el *Problema de la Inferencia* en el enfoque intencional de seguir una regla. Por otra parte, Boghossian descarta una explicación del razonamiento a nivel subpersonal porque se va a encontrar con los mismos problemas del razonamiento a nivel personal, y toma la noción de seguir una regla como primitivo inanalizable: *inferir es una acción mental que consiste en seguir una regla*.

La propuesta que Wright (Wright 2014) ha defendido es que, para evitar el problema de la inferencia, se ha de optar por defender una definición de inferencia que no la identifique con seguir una regla. Wright ha explicado que no se requiere un estado informacional para seguir una regla o “tener algo en mente” (Wright 2001b, 163-164). De acuerdo con Wittgenstein, la idea o metáfora de las reglas como “raíles” es un mito; no se trata de ‘seguir’ sino más bien, cuando se trata de inferencias básicas lo que tenemos son *acciones mentales básicas*.

Tanto Boghossian como Wright se enfrentan al problema de la inferencia, pero mientras Boghossian acaba por tomar la noción de seguir una regla como un primitivo, Wright al

desechar la (TC) y la noción de seguir una regla, se desprende del problema de la inferencia (que no del problema de explicar qué es inferir). Las propuestas tanto de Boghossian como de Wright pretenden contribuir con un abordaje correcto de la naturaleza de la inferencia. Ambos coinciden en señalar que la inferencia es una acción mental. El carácter ‘activo’ del razonamiento es el aspecto que permite explicar la inferencia como *acción mental* (y en esto coinciden también con Broome). Un aspecto central acerca de la naturaleza de la inferencia, para Boghossian, es que se necesita *tomar* algo como una razón para creer la conclusión y para que haya inferencia. Boghossian responde al problema de cómo una regla podría guiar las inferencias de una persona, argumentando que las reglas guían las inferencias si cumplen la (TC). Para Wright, en cambio, inferir no es necesariamente seguir una regla:

“A-A gives us a prototype of a principle that in *some sense* constraints – rather than merely describes- our practice but not on a rule-following model of that constraint. (...) it is *constitutive* of rational action that one behaves in ways that can be explained without citing any such intention, just by adverting to the relevant beliefs and desires.” (Wright 2014, 35)

Desde nuestro punto de vista, y de acuerdo con Wright, si bien seguir una regla implica inferir, por otra parte, inferir no siempre implica seguir una regla. Precisamente, por ello, el enfoque de la inferencia como acción mental básica permite una imagen de la racionalidad más amplia que desde la perspectiva de Boghossian, ya que no queda circunscrita al seguimiento de reglas. Aunque Broome defiende en cierto modo el inferir como seguir una regla, al hacerlo desde una perspectiva de la normatividad en sentido débil, también permite una ampliación de la imagen de racionalidad puesto que sostiene que no se necesita tener una razón para creer la conclusión cuando llegamos a ella siguiendo una regla. Lo hacemos siguiendo una regla a partir de una disposición-guía.

Otro aspecto importante, tanto para Boghossian como para Wright, es distinguir la inferencia del mero ‘ejercicio mental’ (*jogging account*, Broome 2013a); inferir es algo que hacemos, no algo que nos sucede, no un evento mental (y en esto también coinciden con Broome), por lo que convergen en distinguir entre razonamiento y mera causación. Boghossian había rechazado la propuesta contrafáctica por considerar que se estaba entendiendo la inferencia como una noción causal, lo cual implicaba, por una parte, que la causalidad no puede ser una cuestión de cómo se responda a ella, ha de ser algo objetivo; por otra, si la inferencia desde la propuesta contrafáctica es una noción causal, entonces no cumple la (TC). Sin el elemento del “*Taking*”, para Boghossian, no tenemos más que una mera *causación* regular entre pensamientos. Wright tampoco quiere defender que la inferencia sea una relación causal, por lo que propone otra versión diferente de la propuesta contrafáctica en la que la causación no sería dependiente de la respuesta, a partir de la Propuesta Simple.

En cuanto a si hay que considerar el problema de la justificación de las leyes lógicas básicas en el ámbito de la epistemología del razonamiento (Russell 2015), desde el enfoque de Wright se podría decir que no, ya que, para Wright la justificación se adopta de un modo deflacionario pero respecto de las reglas lógicas básicas o primitivas. Tanto Broome como Harman sí parecen situarse en una epistemología del razonamiento o al menos, su postura se podría acomodar bien a ella.

En resumen, de nuestro análisis se sigue que cabe entender que inferir consiste en una acción mental básica. Las *inferencias básicas* justifican nuestras reglas básicas, su corrección. Una inferencia básica es una norma de acción racional. La función de las reglas de inferencia en la inferencia básica no es la de principios que son seguidos personalmente o sub-personalmente, sino la de las normas constitutivas.

El problema del error surge cuando partimos de que hay un agente, al que se le atribuye el origen de la acción. Realizamos una acción mental básica, una inferencia, porque nos parece correcta pero podría no parecernoslo. No obstante, razonar de modo erróneo no deja de ser razonar. Así que se puede seguir una regla incorrectamente y se puede seguir una regla incorrecta, a diferencia de un enfoque como el de Frege. Broome no ha definido en qué consiste ser correcto, ha sostenido que, aún sin definir en qué consista esa corrección, lo importante es la diferencia misma, el hecho de que se pueda distinguir entre *parecer* correcto y *ser* correcto. A nuestro juicio, esta respuesta no es del todo suficiente. Depende de cuál sea la pregunta acerca de la normatividad y objetividad de los principios lógicos básicos. Broome ha presentado una forma de entender la normatividad según la cual hay reglas pero ello no implica que uno tenga razones para seguirlas; se puede seguir una regla, además, sin razones aparentes.

No obstante, el análisis disposicional de Broome da respuesta a la dificultad que Wright encontraba de explicar el error, a partir de la noción de guía intencional que se entiende como disposición. Pero no se trata de una disposición a seguir una regla, como Boghossian (Boghossian 2000, 2001b) sugiere, si no la disposición a corregirnos a la vista del error y que es previa a la acción mental básica que constituye la regla. Toda acción se dirige a algo más allá de la propia acción, si no queremos caer en la regresión al infinito que produce el recurso a la intencionalidad, esta se puede entender como una disposición-guía. Así pues, por una parte, al inferir podemos contar con una guía disposicional a corregirnos a la vista del error. Esto podría complementar la explicación contrafáctica de Wright; la inferencia básica será una norma de acción racional de tal modo que el sujeto logra intencionalidad solo por la actividad y en conformidad con ella. Ante la cuestión de cómo sabemos si una regla lógica básica es válida al margen de su aplicación, no lo sabemos pero estamos habilitados racionalmente a su uso si, a partir de la teoría contrafáctica y de la guía intencional, estamos dispuestos a corregirnos a la vista del error. Dado que consideramos que las inferencias básicas son acciones mentales básicas que funcionan como normas constitutivas, asumimos las reglas como punto de partida. Las reglas de inferencia básicas son, como vimos, otro tipo de ‘condiciones de autenticidad’ en un proyecto cognitivo.

Mantenemos con Wright, pues, un tipo de justificación (*entitlement*) como garantía racional en un proyecto cognitivo. Se trata de una garantía que nos habilita a afirmar conocimiento de los productos de razonamiento obtenidos mediante aplicación de esas inferencias básicas. Ante el problema de si una determinada inferencia *básica* es válida al margen de su aplicación, la confianza racional es suficiente para justificar dicha inferencia. No obstante, la garantía racional es sólo una *habilitación* al uso de la regla básica de inferencia y no una justificación del conocimiento de la validez de dicha regla que es un conocimiento de segundo orden.

VI. CONCLUSIÓN

La tesis que aquí sostenemos es a favor de una teoría internista del conocimiento lógico básico, cuya justificación (*entitlement*) es no-inferencial.

Nuestro punto de partida, asume que el conocimiento *básico* es aquel que está justificado *no-inferencialmente*. El debate de si hay o no justificación *no-inferencial* fue impulsado por el argumento de la *regresión al infinito* con el fin de demostrar que cualquier explicación de la justificación inferencial que se dé, fracasa. Para analizar la naturaleza de un estado de conocimiento básico y la fuente de su justificación hemos considerado diferentes alternativas. Entre ellas, dos de las respuestas al argumento de la regresión al infinito que ofrecen una solución viable son: en primer lugar, un cierto contextualismo inspirado sobre todo en Wittgenstein (*On Certainty*), desde el que se sostiene que el sujeto asume algunas proposiciones como puntos de partida y, aunque no tienen base evidencial, ofrecen soporte a otras proposiciones funcionando, de este modo, como proposiciones básicas en un contexto determinado. El problema del contextualismo es explicar cómo una creencia sin base evidencial puede proporcionar justificación inferencial a otras creencias.

En segundo lugar, otra respuesta viene de la mano de Williamson, según el cual, a partir de la ecuación evidencia = conocimiento, es el conocimiento lo que justifica. No obstante, esta postura la hemos descartado por ser excesivamente intelectualista, al considerar el conocimiento un estado y no una actividad y reducir el conocimiento práctico o *saber-cómo* a conocimiento proposicional o *saber-que*. Hemos considerado más viable mantener la posibilidad del conocimiento lógico básico desde una postura no-intelectualista.

Hay además algunos modos de entender la justificación epistémica (sea desde la definición tripartita o la de Williamson) que se consideran fuertemente evidencialistas. Si justificación se entiende en sentido fuerte, evidencialista, entonces tendremos que recurrir a fuentes básicas de conocimiento, por ejemplo, la intuición o la experiencia. Cabe hablar de una noción más débil de justificación (*entitlement, warrant*). En ese sentido, hemos analizado la teoría de Burge (Burge 1993, 2003). La justificación que propone Burge es una sub-especie de garantía epistémicamente externista, precisamente porque no requiere ser accesible conceptualmente; es decir, no es necesario que el sujeto tenga los conceptos necesarios para pensar el contenido proposicional de dicha garantía. No obstante, antes de cualquier posibilidad de justificación, aquello que se nos presenta como verdadero debe ser comprensible, inteligible. Burge parte de dicha inteligibilidad como elemento necesario y previo de toda posible justificación; la inteligibilidad *a priori* es, pues, un signo de racionalidad *prima facie* (Burge 1993, 488). Otra característica distintiva de la teoría de Burge es que subraya el aspecto teleológico de la fuente racional. Este aspecto se comprende a través de la reflexión sobre lo que es la práctica racional y cuáles son sus funciones; una de las funciones primarias de la razón es la de presentar la verdad: “Reason has a function in providing guidance to truth, in presenting and promoting truth (...)” (Burge 1993, 475); y es por eso por lo que, en ausencia de razones contrarias, un sujeto está racionalmente legitimado (*entitled*) a confiar en el razonamiento deductivo o la memoria (Burge 1993, 475). En este sentido, hemos considerado que una justificación en sentido ‘débil’ o habilitación ‘*entitlement*’ es una forma de garantía que permite hablar de conocimiento básico evitando caer en la regresión al infinito, lo cual supone una ventaja explicativa, en concreto, para el conocimiento lógico básico.

El conocimiento básico nace en las teorías fundacionistas aunque también lo encontramos en filósofos anti-fundacionistas como Wittgenstein. Wright ha planteado una alternativa al dilema de elegir entre una epistemología fundacionista o anti-fundacionista y ha respondido al escepticismo considerando la posibilidad de una garantía (*warrant*) no-evidencial. Para ello, ha propuesto la *confianza* como modo de aceptación de una estrategia unificada, ya que tiene un alcance que no tiene la evidencia. Dado que el escéptico desarrolla su estrategia y se mueve en el terreno de la *justificación* en sentido fuerte, la postura de Wright supone una ventaja explicativa. Su propuesta ofrece una teoría de la justificación en sentido débil que permite sortear además del escepticismo, la circularidad y la regresión al infinito. Además, puede complementar y salir al paso a los problemas que se le presentaban al contextualismo.

Tanto Burge como Wright toman la noción de ‘habilitación’ (*entitlement*) como una sub-clase dentro de las garantías epistémicas, una garantía racional no-evidencial. Sin embargo, mientras para Burge (también para Field y Harman), dicha *habilitación* es un tipo de justificación *por defecto*, la propuesta de Wright se desmarca y presenta el modo de distinguir aquellas proposiciones a las que estamos habilitados, de las que no, problema este que tienen los que defienden las justificaciones por defecto.

En cuanto al conocimiento básico, se han presentado dos casos: entender el conocimiento directo en sentido fundacionista (evidencialista) y habría, pues, que recurrir a fuentes básicas de conocimiento como la experiencia y la intuición. O bien, entender el conocimiento directo ‘*straight off*’, sin duda alguna, conocimiento del que tenemos certeza pero no evidencia ni fundamentos; se trata de un conocimiento no-inferencial para el que no es necesaria una explicación, según Wittgenstein, porque no está basado en razones como vimos en el capítulo II.

Wright en cambio, sí quiere explicar cómo es posible el conocimiento no-inferencial y su propuesta es la confianza racional. La ventaja de la garantía racional sobre la justificación epistémica entendida en sentido fuerte es que, en los casos donde no hay evidencia o no hay nada que justifique o demuestre el éxito cognitivo, una habilitación, una confianza racional (*‘warrant for nothing’*) en la que basarse es suficiente. Uno de los tipos de garantía racional (*rational entitlement*) es el del ‘aparato inferencial básico’. También en este caso, la ‘habilitación’ (*entitlement*) es una forma de garantía (*warrant*) que permite hablar de conocimiento básico evitando caer en la regresión al infinito, lo cual supone una ventaja explicativa

A la hora de buscar una solución al problema general de, si es posible justificar nuestros principios lógicos hemos presentado las dificultades con las que se encuentran aquellos que tratan de justificar el conocimiento lógico básico *no-inferencialmente*. Partimos de considerar que si no podemos justificar los principios fundamentales del razonamiento, tampoco podremos usar reglas lógicas básicas en nuestras prácticas deductivas, con lo que el escepticismo parecería ser la única salida. Pero el escepticismo no puede ser una opción ya que al presuponer las reglas de la lógica, se autoderrota. En primer lugar, hemos considerado un tipo de conocimiento racional *no-inferencial*, la intuición entendida como *insight* o como una facultad *quasi*-perceptiva, puesto que podría en principio evitar el círculo que se genera al establecer que los principios de la lógica se conocen a partir de inferencias. La hemos descartado porque a la hora de explicar el conocimiento intuitivo de las reglas lógicas básicas, no hay definiciones satisfactorias que hagan ver cómo actúa la intuición, por una parte, y, por otra, para el caso de los enfoques mixtos como el de Bealer, al basarse en una teoría de la posesión del concepto, no logra evitar la circularidad.

En segundo lugar, otra fuente alternativa de conocimiento básico es la experiencia. Según las teorías del conocimiento empírico o *a posteriori* de la lógica, el conocimiento de las leyes lógicas básicas sería parte de nuestro conocimiento *empírico*. La hemos rechazado porque no se libra del problema de la circularidad que es tan rechazable como la que se presenta en el caso de las teorías *a priori* acerca del conocimiento lógico básico. En cuanto a las posturas no-factualistas respecto de la lógica, estas tienen la dificultad de justificar las normas epistémicas que se aceptan, y que conduce a un relativismo de la justificación. El enfoque que sostiene una justificación *por defecto* tiene una dificultad añadida puesto que no logra explicar qué creencias lógicas básicas están justificadas correctamente, de modo que es difícil saber qué descripción de la práctica es la correcta.

Dado que estas teorías no-inferencialistas no han resultado opciones viables, hemos analizado la solución inferencialista de Boghossian y el modo en que pretende desactivar los problemas que se plantean a toda justificación regla-circular a partir de su teoría del rol conceptual, según la cual las reglas son constitutivas de significado. Para ello se basa en una teoría mixta de la justificación por la que, si una disposición inferencial constituye el significado, aun cuando no tengamos otro argumento de apoyo, podemos tener algún tipo de garantía (o justificación). Sin embargo, Wright ha argumentado que la teoría mixta no logra su cometido porque conlleva todavía una forma de internismo simple que, en términos inferenciales, no puede explicar satisfactoriamente el conocimiento lógico básico. Ante las dificultades de una teoría del conocimiento lógico basada en la intuición, en la experiencia o en una justificación inferencial, la propuesta de Wright es una cuarta vía: una epistemología no-inferencialista del conocimiento lógico básico basada en la noción de garantía racional (*entitlement*). El error ha consistido en que no se ha tenido suficientemente en cuenta la posibilidad de contemplar que no haya *conocimiento* de la validez de los principios de la lógica básica y que, no obstante la imposibilidad de conocimiento, estemos habilitados (*entitled*) a considerar que el MPP es correcto. Se trata de un tipo de garantía que no es incompatible con el conocimiento, sino que es *previa* o anterior a él.

Finalmente, las propuestas tanto de Boghossian, como de Wright y Broome, como hemos visto en el último capítulo, pretenden contribuir con un abordaje correcto de la naturaleza de la inferencia. Los tres coinciden en señalar que la inferencia es una acción mental. El carácter ‘activo’ del razonamiento es el aspecto que permite explicar la inferencia como *acción mental*. Sin embargo, para Boghossian *inferir es una acción mental que consiste en seguir una regla* y seguir una regla es un primitivo inanalizable. Para Wright, en cambio, la inferencia es una acción mental *básica*. Inferir no es necesariamente seguir una regla.

Para Boghossian, los casos fundamentales de seguimiento de reglas deben de ser ciegos; pero no llega a explicar cómo es posible seguir una regla ciegamente. La única opción de seguir una regla sin intencionalidad sería a partir de una explicación disposicionalista. No obstante, el enfoque disposicional conduciría, según Boghossian, a tener que desprenderse de la *Taking Condition* y por tanto, de la visión de la inferencia como seguimiento de reglas, por lo que Boghossian la descarta. Boghossian ha rechazado la propuesta contrafáctica por considerar que se estaba entendiendo la inferencia como una mera *causación* regular entre pensamientos. Wright tampoco quiere defender que la inferencia sea una relación causal, por lo que propone otra versión diferente de la propuesta contrafáctica en la que la causación no sería dependiente de la respuesta. Tanto Boghossian como Wright se enfrentan al problema de la inferencia. El punto central es que, si toda inferencia es una forma de seguir una regla, y seguir una regla conlleva estados mentales como aceptaciones e intenciones que tienen como contenido la regla que el sujeto está siguiendo, se produce una regresión al infinito. Pero

mientras Boghossian no encuentra modo de explicar en qué consiste seguir una regla ciegamente, y no quiere optar por el escepticismo, concluye que la solución es afirmar un tipo de primitivismo acerca de seguir una regla como único modo de evitar esta regresión. Wright al desechar la (TC) y la noción de seguir una regla, se desprende del problema de la inferencia. Según Wright, se trata de aceptar que hay movimientos del pensamiento que no están constreñidos o sujetos a la *Taking Condition*.

Por otra parte, el análisis disposicional de Broome, resulta complementario a las propuestas tanto de Boghossian como de Wright. Respecto de Boghossian, mantiene el modelo de seguir una regla y va más allá de entender esta como un primitivo, como hace Boghossian. En cuanto a la propuesta de Wright, mientras este sostiene que la acción precede a la intencionalidad, para Broome es necesaria una guía intencional que se entiende como disposición. Eso evita los problemas de la regresión al infinito que genera el enfoque intencional de seguir una regla. Por otra parte, consideramos que Broome está equiparando ‘inferir’ y ‘seguir una regla’ y los usa de modo intercambiable. Mientras que a nuestro juicio, no lo son. Mientras seguir una regla implica inferir, mantenemos con Wright que inferir no siempre implica seguir una regla, no es reducible a seguir una regla. El análisis disposicional de Broome da respuesta a la dificultad que Wright encontraba de explicar el error a partir de la noción de guía intencional entendida como disposición. Este podría, en cierto modo, complementar la explicación contrafáctica de Wright en este aspecto, mientras mantenemos con Wright un tipo de justificación (*entitlement*) como una garantía racional dentro de un proyecto cognitivo. Esto es, estamos habilitados a *confiar* en la *validez* de las inferencias *básicas* porque son *acciones mentales básicas que funcionan como normas constitutivas*. Al inferir podemos contar con una guía disposicional a corregirnos a la vista del error. Las *inferencias básicas*, pues, *justifican nuestras reglas básicas*. La función de las reglas de inferencia en la inferencia básica no es la de principios que son seguidos personalmente o sub-personalmente, sino la de las normas constitutivas. Para Wright, la Propuesta Simple contiene el modo en el que realizamos una inferencia. Si no queremos caer en la regresión al infinito que produce el recurso a la intencionalidad, esta se puede entender como una disposición-guía. Así entendida la inferencia, dispondríamos de una garantía racional en un proyecto cognitivo. De lo que resulta que es posible sostener una teoría internista simple del conocimiento lógico básico, cuya justificación (*entitlement*) es no-inferencial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alston, W. (1989). *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell: Cornell University Press.
- Alston, W. (2005). *Beyond 'Justification': Dimensions of Epistemic Evaluation*, Cornell University Press.
- Anderson A. R. & Belnap N. D., (1959). "A simple treatment of truth functions", *Journal of Symbolic Logic*, 24, pp: 301-302
- Anscombe, G. E. M., (1978). *Intention*, Oxford: Basil Blackwell (1957, 1ª Ed.). (2ª reimpresión de la 2ª ed. 1963),
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind. The groundbreaking investigation on how we think*. New York: Harcourt, Inc.
- Aristóteles, *Tratados de Lógica (Organon)*. Vol. 2: *Sobre la interpretación; Analíticos primeros; Analíticos segundos*, Madrid: Gredos, D.L. 1995
- Aristóteles, *Categorías, De Interpretatione*, Madrid: Tecnos, 1999.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1982
- Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2010.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1988.
- Audi, R. (1988). "Foundationalism, Coherentism, and Epistemological Dogmatism", *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, Epistemology, pp. 407-442.
- Audi, R. (1998, 2011 2ª ed.). *Epistemology. A contemporary introduction to the theory of knowledge*. London: Routledge.
- AA.VV. *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 2001.
- Ayer, A. J. (1956). *Problem of Knowledge*. London: MacMillan. Trad. Cast: *El problema del conocimiento*, Buenos Aires: Eudeba, 1985.
- Bealer, G. (1998). "Intuition and the Autonomy of Philosophy", in De Paul & Ramsey, *Rethinking Intuition*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, (1998).
- Bealer, G. (1999). "A Theory of the A Priori," *Philosophical Perspectives*, 13, *Epistemology*, 29 – 55.
- Bealer, G. (2000). "A Theory of the A priori". *Pacific Philosophical Quarterly*, 81, 1-30.
- Bealer, G. (2002). "Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance". En T. Gendler, & J. Hawthorne, *Conceivability and Possibility* (págs. 71-125). Oxford: Oxford University Press.
- Bermejo, L. (2011). "Circularidad" en *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*, Trotta, 2011
- Bernecker y Dretske (eds.), (2000). *Knowledge: readings in contemporary epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Besson C. (2009). "Logical Knowledge and Gettier Cases", *The Philosophical Quarterly*, vol. 59, No.234, 1-19.
- Besson, C. (2010). Understanding the logical constants and dispositions. *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, vol. 5, 1-24.
- Blackburn, S. (1993). *Essays in Quasi-Realism*. Oxford. Oxford University Press
- Blasco, J. & Grimaltos, T. (2004). *Teoría del conocimiento*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia.

- Boghossian, P. A. (1989). "The Rule Following Considerations". *Mind* 98, N° 392.
- Boghossian, P. A. (1993). "Does an Inferential Role Semantics Rest Upon a Mistake?" *Philosophical Issues*, 3 Science and Knowledge, pp. 73-88.
- Boghossian, P. A. (1994). "Inferential Role Semantics and the Analytic/Synthetic Distinction" *Philosophical Studies*, 73:2/3, pp. 109-122.
- Boghossian, P. A. (1996a). "Analyticity", in Wright, C. & Hale, B. (eds.). *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford: Basil Blackwell, 331-68.
- Boghossian, P. A. (1996b). "Analyticity Reconsidered" in *Content and Justification* (2008).
- Boghossian, P. A. (2000). "Knowledge of logic". En P. A. Boghossian, *New Essays on the A Priori*. Oxford: Oxford University Press. pp. 229-254.
- Boghossian, P. A. (2001a). "How are Objective Epistemic Reasons Possible?" *Philosophical Studies* 106, N° 1/2 , 1-40.
- Boghossian, P. A. (2001b). "Inference and Insight". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXIII, n° 3, 633-640.
- Boghossian, P. A. (2003a). "Blind Reasoning", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supl. Vol. 77: 225-48. En P. Boghossian, *Content and Justification: Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press. 2008b. pp. 250-267.
- Boghossian, P. A. (2003b). "Epistemic Analyticity: A Defense". *Grazer Philosophische Studien*, 66: 15-35. También en: *Content and Justification* (2008b), pp. 212-220.
- Boghossian, P. (2008a). "Epistemic Rules". *The Journal of Philosophy*, vol. 105, n° 9, Epistemic Norms. Part One, pp. 472-500.
- Boghossian, P. A. (2008b). *Content and Justification: Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press.
- Boghossian, P. A. (2009). "Virtuous Intuitions: Comments on Lecture 3 of Ernest Sosa's 'A Virtue Epistemology'". *Philosophical Studies*, vol. 144, n° 1, 111-119.
- Boghossian, P. A. (2012a). "Blind Rule-Following". En A. Coliva (ed.), *Mind, Meaning and Knowledge: Themes from the Philosophy of Crispin Wright* Oxford: Oxford University Press, pp. 27-49.
- Boghossian, P. A. (2012b). "Inferentialism and the Epistemology of Logic: Reflections on Casalegno and Williamson", *Dialectica* Vol. 66, N° 2 (2012), pp. 221-236
- Boghossian, P. A. (2014). "What Is Inference?" *Philosophical Studies*, 169: 1-18
- Boghossian, P. & Peacocke (2000). *New Essays on the A Priori*. Oxford: Oxford University Press.
- BonJour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- BonJour, L. (1998). *In Defense on Pure Reason: a Rationalist Account of A Priori Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BonJour, L. (2001a). "Precis of In Defense of Pure Reason". *Philosophy and Phenomanological Research*, 63, 625-631.
- BonJour, L. (2001b). "Replies". *Philosophy and Phenomenological Research*, 63, 673-698.
- Bonjour, L. (2002). *Epistemology. Classic Problems and Contemporary Responses*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. 2nd ed. 2010

- BonJour, L. (2005). "Is there A Priori Knowledge? In Defense of the A Priori". En E. Sosa, & M. Steup, *Contemporary Debates in Epistemology* Cambridge, MA: Blackwell Publishers, pp. 98-105.
- BonJour, L. (2010a). "The Myth of Knowledge", *Philosophical Perspectives*, 24: 57-83
- BonJour, L. (2010b). *Epistemology: classic problems and contemporary responses*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. (2nd ed.).
- Brandom, R. B. (2000). *Articulating Reasons: An introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, (Versión castellana: *La articulación de las razones. Una introducción al inferencialismo*. Madrid: Siglo XXI, pp. 101-103).
- Broome, J. (2013a). *Rationality through Reasoning*, Oxford: Wiley Blackwell.
- Broome, J. (2013b), *Normativity in reasoning*, "Reasons and Rationality: Epistemic and Practical", School II, University of St Andrews, 6th Jun 2013, <http://www.st-andrews.ac.uk/~archproj/workshop/>
- Broome, J. (2014). "Comments on Boghossian", *Philosophical Studies* 169: 19-25
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Burge, T. (1979). "Individualism and the mental," *Midwest Studies in Philosophy* 4: 73–121.
- Burge, T. (1993) "Content Preservation", *The Philosophical Review* 102, 457-488.
- Burge, T. (1996). "Our Entitlement to Self-Knowledge", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96: 91-116.
- Burge, T. (1998a) "Reason and the First Person" in C. Wright, B. Smith & C. Macdonald (eds.), *Knowing Our Own Minds*, Oxford University Press.
- Burge, T. (1998b). "Frege on Knowing the Foundation" in *Truth, Thought, Reason: Essays on Frege*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 337-338
- Burge, T. (2003). "Perceptual Entitlement", *Philosophy and Phenomenological Research* 68 (3): 503-548.
- Burge, T. (2007). *Foundations of Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Burge, T. (2010). *Origins of Objectivity*, Oxford: Oxford University Press.
- Carroll, L. (1895). "What the tortoise said to Achilles". *Mind*, 4(14), 278–280.
- Casullo, A., (1977). "Kripke on the A Priori and the Necessary", *Analysis* 37, pp. 152-159.
- Casullo, A. (1992). "A priori/a posteriori" . En J. Dancy, *A Companion to Epistemology* Oxford: Blackwell, pp. 1-3.
- Casullo, A. (2002). "A Priori Knowledge". En P. K. Moser, *The Oxford Handbook of Epistemology* Oxford: Oxford University Press, pp. 95-143.
- Casullo, A. (2003). *A Priori Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Casullo, A. (2006). "A Priori Knowledge". En D. M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA.
- Casullo, A., (2007). "What Is Entitlement?" *Acta analytica*, 22:267–279
- Casullo, A., (2013). "Four challenges to the a priori-a posteriori distinction", *Synthese*, Springer, DOI 10.1007/s11229-013-0341-x

- Carnap, R. (1932/33): “Psychologie in physikalischer Sprache”. *Erkenntnis* 3, 107-142. “Psychology in Physical Language,” in Ayer, A. J. (ed.) *Logical positivism*, New York : The Free Press, cop. 1959, pp. 165-198.
- Carnap, R. (1937). *The Logical Syntax of Language*. London: Routledge.
- Carnap, R. (1947/1956) *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago University Press, Chicago.
- Chappell, T. (2011). “Plato”. En S. Bernecker, *The Routledge Companion to Epistemology*. New York: Routledge.
- Chisholm, R. (1966). “Freedom and Action”, en K. Lehrer (ed.), *Freedom and Determinism*, New York: Random House.
- Chisholm, R. (1977). *Theory of Knowledge*, 2nd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. Hay traducción: *Teoría del Conocimiento*. Madrid: Tecnos, 1982.
- Chisholm, R., (1982). *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Choi, S. & Fara, M. (2014). “Dispositions”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* E. N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/dispositions/>>.
- Coffa, J. A. (1991). *The semantic tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, S. (2002). “Basic Knowledge and the Problem of Easy Knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 65(2), 309–329.
- Coliva, A. (2010a). *Moore and Wittgenstein. Skepticism, Certainty and Common Sense*, London: Palgrave MacMillan
- Coliva A. (2010b). “Moore’s Proof And Martin Davies’s Epistemic Projects”, *Australasian Journal of Philosophy*, 1, 101 – 116.
- Coliva, A. (Ed.) (2012a). *Mind, Meaning, and Knowledge: Themes from the Philosophy of Crispin Wright*, Oxford: OUP.
- Coliva, A. (2012b), “Introduction”, *Mind, Meaning, and Knowledge: Themes from the Philosophy of Crispin Wright*, Oxford, 2012, pp. 2- 24
- Coliva, A. (2013). “Hinges and Certainty. A Précis of Moore and Wittgenstein. Skepticism, Certainty and Common Sense”, *Philosophia*, vol. n° 41 - pp. 1-12.
- Conee, E. (2012). “The Nature of Knowledge” in Cullison, A. (ed.) *The Continuum Companion to Epistemology*, London: Continuum International Publishing Group, 2012
- Conee, E. & Feldman, R. (2004). *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Conee, E. & Feldman, R. (2004) “Evidentialism” in Earl Conee & Richard Feldman, *Evidentialism: Essays in Epistemology*, Oxford, (2004).
- Corcoran J. & Samawi Hamid. I. (2014). *Investigating knowledge and opinion. The Road to Universal Logic*. Vol. I. A. Buchsbaum and A. Koslow, Editors. Springer, pp. 95-126.
- Dancy, J. (1993). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- Dancy, J., & Sosa, E. (1993). *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Davidson, D., (1963). “Actions, reasons and causes”, *Journal of Philosophy*, 60; reimpresso en 1980, *Essays on actions and events*, Oxford: OUP.

- Davidson, D. (1974). "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47
- Davidson, D. (1980). *Essays on actions and events*, Oxford: OUP. También 1982, *Essays on actions and events*, Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (1986). "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", In E. Lepore (ed.) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Davies, M. (2008). "Two Purposes of Arguing and Two Epistemic Projects", in *Minds, Worlds and Conditionals: Essays in Honour of Frank Jackson*, ed. Ian Ravenscroft, Oxford: Oxford University Press, forthcoming, URL = <http://philrsss.anu.edu.au/~mdavies/papers/fcj.pdf>
- De Paul, M. (ed.). (2001). *Resurrecting Old Fashioned Foundationalism*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Descartes, R. (1701). *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.
- Devitt, M. (2005). "There is no A Priori". En E. Sosa, & M. Steup, *Contemporary Debates in Epistemology*, Cambridge: Blackwell Publishers, pp. 105-115.
- Devitt, M. (2011). "No Place for the A Priori". En M. J. Shaffer, & M. L. Veber, *What Place for the A Priori?* Chicago: Open Court Publishing Company, pp. 9-32.
- Dogramaci, S. (2012). "Apriority". En D. G. Fara, & G. Russell, *The Routledge Companion to Philosophy of Language* New York: Routledge, pp. 768-782.
- Dretske, F. (1987). *Conocimiento e información*. Barcelona: Salvat.
- Dretske, F., (2000), "Conclusive Reasons" en Bernecker y Dretske (eds.) *Knowledge: readings in contemporary epistemology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 42-62
- Dummett, M. (1991). *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dummett, M., (1973). *Frege's Philosophy of Language*, New York: Harper & Row.
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Falguera López, J. L. y Martínez Vidal, C. (1999). *Lógica Clásica de Primer Orden: Estrategias de Deducción, Formalización y Evaluación Semántica*. Madrid, Trotta.
- Fantl, J. (2012). "Knowledge How", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/knowledge-how/>.
- Feldman, R. (2003). *Epistemology*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall;
- Feldman, R. & Conee, E. (1985). "Evidentialism", *Philosophical Studies* 48 (1):15 – 34.
- Feldman, R. & Cullison, A. (2012). Evidentialism. En A. Cullison, *The Continuum Companion to Epistemology*, London: Continuum International Publishing Group, pp. 92-105.
- Field, H., (1996). "The A prioricity of logic", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96, pp. 359-379
- Field, H., (1998). "Epistemological non-factualism and the A prioricity of logic", *Philosophical Studies*, 92, pp. 1-24
- Field, H. (2000). "Apriority as an Evaluative Notion", en Boghossian P. & Peacocke C., (Eds.) *New Essays on the A Priori*, Oxford: Clarendon Press, 2000, pp. 117-149. También en: Field, Hartry, *Truth and the Absence of Fact*, 2001, Oxford: Oxford University Press, cap. 13, pp. 361-391
- Field, H. (2009). Epistemology without Metaphysics, *Philosophical Studies*, 143: 249-290.

- Frapolli, M. J. (coord.) *Filosofía de la lógica*, Madrid: Tecnos, 2007
- Frápolti M. J. y Villanueva, N. “Frege, Sellars, Brandom: Expresivismo e inferencialismo semánticos”, <http://www.ugr.es/~frapolli/expresivismoeinferencialismo.pdf>. Recuperado: 11/05/2015.
- Frege, G. (1897). “Logic”, in *Posthumous Writings*, eds. H. Hermes, F. Kambartel, and F. Kaulbach, Oxford: Basil Blackwell, 1979, pp. 126-151
- Frege, G. (1918-19), “Der Gedanke”, in Michael Beaney (Ed.) *The Frege Reader*, Wiley-Blackwell, 1997.
- Frege, G. (1923). “Logical generality,” in *Posthumous Writings*, eds. H. Hermes, F. Kambartel, and F. Kaulbach, Oxford: Basil Blackwell, 1979, pp. 258–262.
- Frege, G. (1964). *The Basic Laws of Arithmetic*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- Frege, G. (1998, 2013²). *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Tecnos: Madrid.
- Fodor, J. A. & LePore, E., (1993). “Why Meaning (Probably) Isn’t Conceptual Role”, *Philosophical Issues*, 3 Science and Knowledge, pp. 15-35.
- Fumerton, R. (2001a). “Epistemic Justification and Normativity”. En M. Steup, *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, Oxford: Oxford University Press, pp. 49-60.
- Fumerton, R. (2001b). “Classical Foundationalism”, en De Paul, M. (ed.), 2001.
- Fumerton, R. (2002). “Theories of Justification” in Paul K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 204-233.
- Fumerton, R., (2009) “Knowledge by Acquaintance vs. Description”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition)*, E. N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/knowledge-acquaintdescrip/>>. Consultado: 05/01/2013
- García Calvo, A. (1985), *Razón común. Lecturas presocráticas II*. Madrid: Lucina.
- García-Carpintero, M. (2005). “Intuiciones y contenidos no-conceptuales” en Grimaltos-Pacho (eds.), *La naturalización de la filosofía: problemas y límites*, Valencia: Pre-textos, (2005), pp. 109-123.
- García Suarez, A. (1997, 2011 2ª ed.). *Modos de significar*. Madrid: Tecnos.
- Gettier, E. (1963). “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 23, 121-123.
- Gibbard, A., (1990). *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgement*, Oxford: Oxford University Press. (Reedición 2002)
- Glock, H. J. (2010). “Necessity, A Priority and Analyticity: A Wittgensteinian Perspective” in Whiting, D. (ed.) *The Later Wittgenstein on Language*, Hampshire: Palgrave Macmillan, pp. 133-147).
- Glüer, K. & Wikforss, Å. (2009). “The Normativity of Meaning and Content”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/meaning-normativity/> (First published on Wed Jun 17, 2009. It was last modified on Apr 27, 2015).
- Gödel, K. (1964). “What is Cantor's Continuum Problem?”. En P. Benacerraf, *Philosophy of Mathematics*, Englewood Cliffs, pp. 258-273.
- Goldman, A. (1967), “A Causal Theory of Knowing”, *Journal of Philosophy* 64: 357-372

- Goldman, A. I. (1979), "What is Justified Belief?" In George S. Pappas (ed.). *Justification and Knowledge*, Dordrecht: Reidel.
- Goldman, A. I. (2012). *Reliabilism and Contemporary Epistemology: Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Gómez Torrente, M. (2007). "Constantes lógicas" en Frapolli, M. J. (coord.) *Filosofía de la lógica*, Madrid: Tecnos, 2007, pp. 179-206.
- Grice H. P & P. F. Strawson (1956). "In Defense of a Dogma", *Philosophical Review* 65:141-58
- Guthrie, W. K. (1962). *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haack, S. (1993). *Evidence and Inquiry*. Oxford: Blackwell.
- Haack, S. (1997). *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*. Madrid: Tecnos.
- Haaparanta, L. (2009). "Introduction", *The development of Modern Logic*, Oxford.
- Hale, B. (2002). "Basic Logical Knowledge". *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Vol. 51, Logic, Thought and Language, 279-304.
- Hanson, P. (1992). *Return of a priori*. Canada: The Canadian Journal of Philosophy.
- Harman, G. (1982). "Semántica del Rol Conceptual" en Valdés V., L., *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos, 4ª ed. Reimpresión, 2012, pp. 649-668. Apareció originalmente en: *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 23, 2, 1982, pp. 242-256.
- Harman, G. (1986). *Change in view*. Cambridge: MIT Press.
- Harman, G. (1996). 'Analyticity Regained?' *Nous*, 1996
- Harman, G. (2001). "Rational Insight versus General Foundations", discussing Lawrence BonJour, *In Defense of Pure Reason, Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 63, No. 3. pp. 657-663.
- Harman, G. (2003). "The Future of the A Priori" in *Philosophy in America at the Turn of the Century. APA Centennial Supplement to Journal of Philosophical Research*, 23-34.
- Henderson, D. K. & Horgan, T. (2011). *The Epistemological Spectrum: At the Interface of Cognitive Science and Conceptual Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Hetherington, S. (2005). "Fallibilism". Recuperado el 14 de 09 de 2012, de *Internet Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.iep.utm.edu/fallibil/>
- Hetherington, S. (2012). "Knowledge". Recuperado el 22 de 02 de 2012, de *Internet Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.iep.utm.edu/knowledg/>
- Hierro S. Pescador, J. (1986). *Principios de Filosofía del Lenguaje*. Madrid: Alianza.
- Hierro S. Pescador, J. (2005). *Filosofía de la mente y de la ciencia cognitiva*, Madrid: Akal
- Hlobil, U., (2014). "Against Boghossian, Wright, and Broome on Inference", *Philosophical Studies*, Volume 167, Issue 2, pp 419-429.
- Hofmann, F. (2012). "Three kinds of reliabilism". *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, 1-22. DOI:10.1080/13869795.2013.738305
- Hofweber, T. (2012). "Logic and Ontology". Recuperado el 29 de 12 de 2012, de *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/logic-ontology/>
- Horsten, L.& Pettigrew, R. (Ed.). (2011). *The Continuum Companion to Philosophical Logic*. London: Continuum International Publishing Group.

- Hume, D. (1740). *An Abstract of a Treatise*, Traducción: *Resumen del Tratado de la Naturaleza Humana*, Barcelona, Ed. El Viejo Topo, 1999.
- Hume, D. (1739-1740). *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2002.
- Hume, D. (1748). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Traducción: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Hyman, J. (1999). "How Knowledge Works". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 49. N° 197, pp.434-451
- Hyman, J. (2010). "The road to Larissa". *Ratio*, XXIII, Blackwell Publishing Ltd., 393-414.
- Jenkins, C. (2012). "A priori Knowledge: The Conceptual Approach". En A. Cullison, *The Continuum Companion to Epistemology*, London: Continuum International Publishing Group, pp. 180-198.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*, NY: Farrar, Strauss, Giroux. Trad. española: *Pensar rápido, pensar despacio*, Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2012.
- Kant, I. [KrV] (1787) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Katz, J. (2004). *Sense, Reference, and Philosophy*, Oxford University Press: Oxford.
- Kim, J. (2009). "Disposition", *A companion to metaphysics*, Oxford: Blackwell, (2009), pp. 215-217
- Kitcher, P. (1980). "A priori knowledge". *Philosophical Review* 89, 3-23.
- Kitcher, P. (1984). *The Nature of Mathematical Knowledge*. New York: Oxford University Press.
- Kitcher, P. (2000). "A priori knowledge revisited". En P. A. Boghossian, *New Essays on the a priori* Oxford: OUP, pp. 64-91.
- Kornblith, H. (1980). "Beyond Foundationalism and the Coherence Theory". *The Journal of Philosophy*, VI. 77, n° 10, 597-612.
- Kornblith, H. (2002). *Knowledge and its Place in Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford, (reimpresión con prefacio añadido - 1972 1ª ed.)
- Kripke, S. (1981). *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Basil Blackwell
- Lehrer, K. (1990). *Theory of Knowledge*. Boulder: Westview Press.
- Lehrer, K., & Paxson, T. J. (1969). "Knowledge: Undefeated Justified True Belief". *The Journal of Philosophy*, vol. 66, n° 8, 225-237.
- Leibniz, G. W. 1684, "Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas", Jonathan Bennett, 2004: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1684.pdf>
- Lenman, J., (2011). "Reasons for Action: Justification vs. Explanation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/reasons-just-vs-expl/>>.
- Martínez Vidal, C. (2003). "Naturalismo y lógica". En J. L. Falguera, *Palabras y pensamientos: una mirada analítica/Palavras e pensamentos: uma mirada analítica*. Santiago de Compostela: Servicios de Publicaciones de la USC.
- Martínez Vidal, C. (2004a). "Normativity and its Vindication: the case of logic". *Theoria*, 50, 19/2, 191-206.
- Martínez Vidal, C., (2004b). "The View of Logic as Model and the Objectivity of Logic", *Reti, Saperi, Linguaggi*, Revista del Dipartimento di Scienze Cognitive e della Formazione dell'Università di Messina. I, pp. 35 - 74.

- Martínez Vidal, C. (2008). "El 'Status' epistemológico de la lógica: verdad y necesidad". En M. J. Frapolli, *Filosofía de la Lógica*, Madrid: Tecnos, pp. 83-118.
- Martínez-Vidal, C. "Logical Knowledge. A revision of Besson's argument against the understanding account", Submitted for publication.
- Martínez-Vidal, C., "Gettier Cases and Logical Knowledge Revisited". Submitted for publication
- Martínez Vidal, C. (2012). "Basic Logical Knowledge", *hand-out* del Congreso *Theories of judgment and cognitive attitudes*, 8-9 noviembre, Santiago de Compostela.
- Martínez-Vidal, C. (2013). "Is Basic Logical Knowledge Possible?" *hand-out*
- Martínez Vidal, C. "A vueltas con la intuición y el conocimiento matemático" en Abel Lassalle Casanave y José Ferreirós (eds.), *El árbol de los números: cognición, lógica y práctica matemática*. Enviado para su publicación a la Editorial Universidad de Sevilla (Pendiente de evaluación).
- Martínez Vidal, C.; Falguera, J. L.; Saguillo, J. M. (eds.), (2007), *Current Topics in logic and Analytic Philosophy*, Servicio de Publicaciones de la USC, pp. 117 - 137.
- Matthiessen, H. O. (2014). *Epistemic Entitlement. The right to believe*. New York: Palgrave MacMillan.
- McDowell, J. (1984). "Wittgenstein on Following a Rule", *Synthese* 58, pp. 325-63
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*, Cambridge: Mass, Harvard University Press. *Mente y mundo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003
- McDowell, J. (1998). "Having the world in view: Sellars, Kant and Intentionality", *Journal of Philosophy*, vol. 95, pp. 269-305.
- McDowell, J. (1999). "Scheme-Content Dualism and Empiricism" (With a Reply by Davidson), en Hahn, L. E. (1999). *The Philosophy of Donald Davidson*, The Library of Living Philosophers, Chicago-La Salle, Open Court, pp. 87-108.
- MacFarlane, J. (2015). "Logical Constants", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/logical-constants/>>. (First published on Mon May 16, 2005; it was last modified on Aug 15, 2015).
- McGee, V. (1985). "A Counterexample to Modus Ponens." *Journal of Philosophy* 82, 462-471.
- McGee, V. (2011). "Logical Consequence". En R. Pettigrew, & L. Horsten, *The Continuum Companion to Philosophical Logic*, London: Continuum International Publishing Group, pp. 29-53.
- McGinn, M. (2006). *Elucidating the 'Tractatus': Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*, Oxford, Oxford University Press
- McGinn, M. (2011). "Ludwig Wittgenstein" en Bernecker, S. and Pritchard, D., *The Routledge Companion to Epistemology*, London, Routledge, pp. 763-773
- McGinn, M. (2012). "Non-Inferential Knowledge", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. cxii, Part 1, pp. 1-27
- McGrath, M., (2014) "Propositions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), E. N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/propositions/>.
- McKay, T., & Nelson, M. (2010). "Propositional Attitude Reports", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado el 27 de 01 de 2013, de <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/prop-attitude-reports/>
- Moore, G. E., (1953). *Some Main Problems on Philosophy*, London George Allen & Unwin Ltd.

- Moretti, L. & Piazza, T. (2013). "Transmission of Justification and Warrant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/transmission-justification-warrant/>
- Moser, P. (ed.), (1987). *A Priori Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
- Moser, P. K. (2002). "A priori". En P. K. Moser, *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Moser, P. K. (2010). "A priori". Recuperado el 14 de 04 de 2011, de *Routledge Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.rep.routledge.com/article/P001SECT3>
- Moser, P. K.; Mulder, D. H.; Trout, J. D. (1998). *The Theory of Knowledge. A thematic introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Murzi, J., & Steinberger, F. (2013). "Is logical knowledge dispositional?" *Philosophical Studies* Volume 166, Supplement 1, pp. 165-183. First online: 20 December 2012
- Nagel, Th. (1986). *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press. Traducción española: *Una visión de ningún lugar*, México, FCE, 1996
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ortega y Gasset, J. (1940). "Ideas y creencias" en *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 383 y ss.
- Pagin, P. (2012). "Assertion, Inference, and Consequence". *Synthese*, Vol. 187, Issue 3, 869-885.
- Papineau, D. (2011). "The Philosophical Insignificance of A Priori Knowledge". En M. J. Shaffer, & M. L. Veber, *What Place for the A Priori?*, Chicago: Open Court Publishing Company, pp. 61-83.
- Patterson, R. (2011). "Aristotle" in Bernecker, S. and Pritchard, D. (Eds.) *The Routledge Companion to Epistemology*, New York: Routledge.
- Peacocke, C. (1992). *A Study of Concepts*. Cambridge: MIT Press.
- Peacocke, C. (1993a). "How Are A Priori Truths Possible?" *European Journal of Philosophy* 1: 175-99.
- Peacocke, C. (1993b). "Proof and Truth", In *Reality, Representation and Projection*, eds. J. Haldane and C. Wright, New York: Oxford University Press, 163-90.
- Peacocke, C. (1999). *Being Known*. Oxford: Oxford University Press.
- Peacocke, C. (2005). "The A Priori". En F. Jackson, & M. Smith, *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy* Oxford: Oxford University Press, pp. 739-763.
- Pettit, P. (2002). *Rules, Reasons and Norms*, Oxford: Clarendon Press.
- Plantinga, A. (1993). "A Priori Knowledge," in *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press, (1993), pp. 102-21.
- Plantinga, A. (2000) "Warrant: A First Approximation" en Sosa, E. *Epistemology*, Oxford: Blackwell, pp. 445-456
- Plantinga, A., (2001). "Direct Acquaintance?", en De Paul, M., (ed.), 2001.
- Platón, *Menón, Diálogos II*, Madrid, Gredos, 1983
- Platón, *República, Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 1986
- Platón, *Teeteto, Diálogos V*, Madrid, Gredos, 2006

- Pollock, J., & Cruz, J. (1999). *Contemporary Theories of Knowledge* (2nd Ed.), New Jersey: Rowman & Littlefield.
- Prior, A. (1969). "The Runabout Inference Ticket", *Analysis* 21, 129-31
- Pritchard, D. & Turri, J. (2012). "The Value of Knowledge". Recuperado el 17 de 09 de 2012, de *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*:
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/knowledge-value/>
- Pryor, J. (2005). "There is Immediate Justification". En M. & Steup, *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell, pp. 181-202.
- Quesada, D. (2009). *Cuestiones de Teoría del Conocimiento*. Madrid: Tecnos.
- Quine, W.V. (1936). "Truth by Convention" (1963) en W. Quine, (1966), *The Ways of Paradox and Other Essays*, Random House, New York; (2nd ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976);
- Quine W.V. (1951). "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review* 60, 20-41. Trad.: *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona: Ariel, 1962
- Quine, W.V. (1953). *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Quine, W.V. (1963). "Carnap and Logical Truth", en W. Quine, (1966), *The Ways of Paradox and Other Essays*, Random House, New York; (2nd edn. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976);
- Quine, W.V. (1966). *The Ways of Paradox and Other Essays*, Random House, New York;
- Quine, W.V. (1970). *Philosophy of Logic*, New York: Prentice-Hall. (Trad. *Filosofía de la lógica*, Madrid: Alianza, 1973)
- Rabinowitz, D. "The Safety Condition for Knowledge", *Internet Encyclopedia of Philosophy*:
<http://www.iep.utm.edu/safety-c/> Consultado 06/12/2014
- Reed, B. (2002). "How to Think about Fallibilism", *Philosophical Studies*, 107: 143–157, Kluwer Academic Publishers
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton Univ. Press. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra 1989.
- Russell, B. (1910-1911). "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description". *PAS New Series*, Vol. XI, 108-128.
- Russell, B. (1912). *Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. *Los problemas de la filosofía*, Barcelona: Labor, 1993.
- Russell, B. (1984). *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, ed. E. Eames. London: Allen and Unwin.
- Russell, G., (2015). "The Justification of the Basic Laws of Logic", *J Philos Logic*, Springer, Dordrecht, DOI 10.1007/s10992-015-9360-z
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press. *El concepto de lo mental*. Buenos Aires, Paidós, 1967.
- Sagüillo Fernández-Vega, J. M. (2008). *El pensamiento lógico-matemático*. Madrid: Akal.
- Schwitzgebel, E. (2010). "Belief", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado el 27 de 01 de 2013, de <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/belief/>
- Schechter, J. "Deductive Reasoning", *The Encyclopedia of the Mind*, edited by Hal Pashler, SAGE Publishing, *forthcoming*.

- Sedley, D. *The Midwife of Platonism - Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford: Oxford University Press, 2004. Oxford Scholarship Online OUP; 2 May 2011, <http://dx.doi.org/10.1093/0199267030.001.0001>
- Sellars, W. (1953). "Inference and Meaning". *Mind*, New Series, Vol. 62, No. 247, pp. 313-338.
- Sellars, W. (1956). "Empiricism and The Philosophy of Mind", en Feigl, H. y Scriven, M. (eds.) (1956). ("El empirismo y la filosofía de lo mental" en *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 139-210).
- Sellars, W. (1963). "Empiricism and the Philosophy of Mind", In *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Sellars, W. (1968). *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd; y Nueva York The Humanities Press.
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Brandom, R. (ed.), Cambridge, Harvard University Press.
- Smith, R. (2011). "Aristotle's Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/aristotle-logic/>>.
- Smithies, D. (2012). "The Normative Role of Knowledge". *Nous* 46:2, 265-288.
- Smithies, D., (2013). "Why Justification Matters" in *Epistemic Evaluation: Point and Purpose in Epistemology*, eds. D. Henderson and J. Greco, Oxford University Press, forthcoming. Consultado en: <https://sites.google.com/site/declansmithies/WhyCarefinal.pdf?attredirects=0>
- Sorensen, R., "Epistemic Paradoxes", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/epistemic-paradoxes/>>. Consultado: 20/01/2013.
- Sosa, E. (1991). *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, E. (1998). "Minimal intuition", in DePaul, M. & Ramsey, W. (1998) *Rethinking Intuition*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield
- Sosa, E. (2007). "Intuitions: Their nature and Epistemic Efficacy", in *Grazer Philosophische Studien*, special issue: C. Beyer and A. Burri (eds.), "Philosophical Knowledge: Its Possibility and Scope", Amsterdam: Rodopi.
- Sosa, E., (2013). "Intuitions and Foundations. The Relevance of Moore and Wittgenstein" en Casullo, A. and Thurow, J. C. (ed.), *The A Priori in Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, (2013).
- Stanley, J., & Williamson, T. (2001). "Knowing How". *The Journal of Philosophy*, 98, 411-444.
- Steup, M. (2001). *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Sundholm, G., (2009). "A Century of Judgment and Inference, 1837–1936: Some Strands in the Development of Logic" in Leila Haaparanta, *The Development of Modern Logic*, Oxford, 2009.
- Sundholm, G. (2012). "'Inference versus consequence' revisited: inference, consequence, conditional, implication", *Synthese* 187: 943-956
- Swinburne, R. (2001). *Epistemic Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Turri, J. (2010). "On the Relationship Between Propositional and Doxastic Justification", *Philosophy and Phenomenological Research* 80 (2): 312-26.

- Vilanova Arias, J., (2007). "Implicit definitions and reflective knowledge of logic", en Martínez Vidal, C.; Falguera, J. L.; Sagüillo, J. M. (eds.) *Current Topics in logic and Analytic Philosophy*. Servicio de Publicaciones de la USC, 2007, pp. 117 - 137.
- Villarmea, S. (2008). "Sentido y conocimiento: Un análisis epistemológico de diferentes tipos de proposición en Sobre la certeza y en el Tractatus" en Fernández Moreno, L. *Para leer a Wittgenstein*, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 133-154.
- Wedgwood, R., (2015). "An Inferentialist Conception of the A Priori", *Oxford Studies in Epistemology* 5:295–314.
- Whiting, D. (2009). "Conceptual Role Semantics". *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado el 06 de 11 de 2014, de <http://www.iep.utm.edu/conc-rol>
- Whiting, D., (Ed.) (2010). *The Later Wittgenstein on Language*, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Williams, G., (2014). "Kant's Account of Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/kant-reason/>>.
- Williams, M. (2001). *Problems of knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, M. (2005) "Doing without Immediate Justification", in Matthias Steup and Ernest Sosa (ed.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Oxford: Blackwell (2005), pp. 202-16;
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and its limits*. Oxford: Oxford University press.
- Williamson, T. (2003). "Understanding and Inference", *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume LXXVII*, 249-293.
- Williamson, T. (2007a). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Williamson, T. (2007b). "¿Hemos superado el giro lingüístico?". En D. Chico, & M. e. Barroso, *Pluralidad de la filosofía analítica* Madrid: CSIC, Plaza y Janés, pp. 155-188.
- Williamson, T. (2007c). "Concepciones metafísicas de la analiticidad". *Dianoia*, volumen LII, número 58, 3-26.
- Williamson, T. (2010). "The Use of Pejoratives", in Whiting, D. (ed.) *The Later Wittgenstein on Language*, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 45-62
- Williamson, T. (2011). "Reply to Boghossian", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXXII, Nº 2, pp. 498-506
- Winters, B. (1983). "Inferring". *Philosophical Studies* 44: 201-220.
- Wittgenstein, L. (1965). *The Blue and Brown Books*, Harper & Row, New York
- [BB] (1958) *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, Second Edition 1969.
- [TLP] (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*, texto alemán y traducción inglesa, Routledge and Kegan Paul, London; hay otra trad. inglesa 1961.
- [PI] (1958) *Philosophical Investigations*, Trans. G. E. M. Anscombe, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. *Investigaciones Filosóficas*, Madrid, Crítica, 1988.
- [Z] (1967) *Zettel*, ed. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell.
- [OC] (1969) *On Certainty*, Ed. G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright. Traducido por G. E. M. Anscombe y Denis Paul. Oxford, Blackwell.
- [PG] (1974) *Philosophical Grammar*, Basil Blackwell Ltd.

- [RFM] (1981) *Remarks on the Foundations of Mathematics*, 3rd edition Oxford: Basil Blackwell. *Observaciones sobre los Fundamentos de la Matemática*, Madrid: Alianza, 1987.
- Wolenski, J. (2004a). “Analytic vs. synthetic and a priori vs. a posteriori”. En I. S. Niiniluoto, *Handbook of Epistemology*, Netherlands: Kluwer Academics Publishes, pp. 781-839.
- Wright, C. (1980). *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Duckworth, London.
- Wright, C. (1985). “Facts and Certainty”, *Proceedings of the British Academy* 71: 429-72. Reprinted in Thomas Baldwin and Timothy Smiley (eds.) (2004) *Studies in the Philosophy of Logic and Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 51-94.
- Wright, C. (1989). “Wittgenstein's Rule-Following Considerations and the Central Project of Theoretical Linguistics”. En C. Wright, *Rails to Infinity* Cambridge: Harvard University Press. (2001b), pp. 170-213.
- Wright, C. (2001a). “On Basic Logical Knowledge”. *Philosophical Studies*, 106, 41-85. Reprinted in J. Bermudez and A. Millar (eds.) *Reason and Nature*, Oxford, Clarendon Press, pp. 49–84.
- Wright, C. (2001b). *Rails to Infinity: Essays in Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wright, C., (2002a), “(Anti)-Sceptics, Simple and Subtle: G. E. Moore and J. McDowell”, *Philosophy and Phenomenological Research* LXV, pp. 330–48.
- Wright, C., (2002b) “What is Wittgenstein’s point in the rule-following discussion?” for Boghossian/Horwich Language and Mind seminar, NYU April 9 2002. Publicación on line: <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/courses/rules/papers/Wright.pdf>
- Wright, C. (2003). “Some Reflections on the Acquisition of Warrant by Inference”, In S. Nuccetelli (ed.), *New Essays on Semantic Externalism, Skepticism and Self- Knowledge*, Cambridge: MIT Press.
- Wright, C. (2004a). “Warrant for nothing (and foundations for free)?”, *Aristotelian Society Supplementary Volume* 78 (1), 167-212.
- Wright, C. (2004b). “Intuition, Entitlement and the Epistemology of Logical Laws”. *Dialectica*, 58, 155-175.
- Wright, C. (2004c). “Wittgensteinian certainties” in McManus, D. (ed.) *Wittgenstein and Scepticism*. London: Routledge, 2004, pp. 22-55
- Wright, C. (2007). “Rule-following without Reasons: Wittgenstein’s Quietism and the Constitutive Question”. En J. P. (ed.), *Wittgenstein and Reason*, *Ratio* (new series) XX/4, Blackwell Publishing Ltd, pp. 481-502.
- Wright, C. (2012a). “Replies Part I: The Rule-Following Considerations and the Normativity of Meaning” in Coliva, A. (ed.), *Mind, Meaning, and Knowledge: Themes from the Philosophy of Crispin Wright*, Oxford, 2012, pp. 380- 402
- Wright, C. (2012b). “Replies Part IV: Warrant Transmission and Entitlement”, in Coliva, A. (ed.), *Mind, Meaning, and Knowledge: Themes from the Philosophy of Crispin Wright*, Oxford, OUP, 2012, pp. 451-486
- Wright, C. (2014). “Comments on Paul Boghossian, ‘What Is Inference?’”, *Philosophical Studies*, 169: 27-37.
- Zalabardo, J. L., (2011). “Boghossian on Inferential Knowledge”, *Analytic Philosophy*, Vol. 52, Nº 2, pp. 124–139.

