

Justificación epistémica

En el *Menón*, Platón se pregunta, por boca del personaje que da título al diálogo, por qué es preferible el conocimiento a la mera creencia verdadera y cuáles son las diferencias entre uno y otra (*Menón*, 97b). La respuesta que se suele ofrecer es que una creencia puede resultar verdadera por pura *suerte* y entonces no diríamos que constituye conocimiento (véase Suerte Epistémica). Si Juan apuesta en la ruleta al diecisiete, porque hoy es el día diecisiete y es su cumpleaños, por mucho que crea que la bola parará en el diecisiete y que así acabe ocurriendo, no diremos que *sabía* que el diecisiete sería el número premiado. Es aceptado unánimemente que la suerte *verítica* (que la creencia resulte verdadera por pura suerte) y el conocimiento son incompatibles (véase Pritchard, 2007, p. 146). Si Juan estuviera compinchado con el crupier y hubieran puesto un electroimán (completamente fiable) bajo el número, que se activaría en el momento adecuado, entonces podríamos decir que Juan sabía que el diecisiete sería el número premiado. La diferencia entre una situación y otra está en las razones o las evidencias que Juan tiene en un caso y no en otro. En el segundo caso, nuestro sujeto tiene buenas razones para creer que el número mencionado será premiado, en el primero no. En el segundo caso y no en el primero su creencia está *justificada*. Al fin y al cabo, en el *Menón*, Platón ya había dicho que el conocimiento era la creencia verdadera “ligada por el razonamiento”.

Por justificación podríamos entender entonces aquello que hace que una creencia resulte adecuada desde el punto de vista de su fin epistémico: el conocimiento (que incluye la verdad). El problema es definir esto con un mayor grado de precisión. Y aquí es donde aparecen distintas concepciones en conflicto. Por un lado, podemos entender la justificación como aquello que hace razonable adquirir o mantener una creencia; por otro, aquello que incrementa la probabilidad de que la creencia sea verdadera. Y aunque una y otra cosa parecen ir de la mano, este no siempre es el caso y dependiendo de dónde se ponga el énfasis tenemos concepciones distintas de la justificación. Si lo que se prima es el hecho de que

resulte razonable que el sujeto adopte una determinada creencia dadas las razones que posee, entonces nuestra concepción de la justificación tenderá a ser *internista*. Esto es, el internismo pone su foco en la relación entre el sujeto y la creencia. Por su parte, la concepción rival, el *externismo*, fija su atención en la relación entre la creencia y el entorno, prima la conexión de la justificación con la verdad.

Esta distinción fundamental respecto de la *naturaleza* de la justificación se tratará en la entrada internismo/externismo. Hay, sin embargo, dos aspectos previos, también en el tiempo, que conviene abordar. El debate entre internismo y externismo es reciente. Históricamente, la discusión sobre la justificación se centró en: 1) si la justificación epistémica es un asunto de deontología, esto es, del cumplimiento de ciertos deberes como agentes cognitivos, y 2) cuál es la *estructura* de la justificación.

1. Concepciones deontológicas de la justificación

Mucho antes de que la distinción internismo/externismo respecto de la justificación entrara en escena y antes incluso de que el término “justificación epistémica” estuviera en uso, los planteamientos habituales de esta condición eran de tipo deontológico. Autores clásicos como Descartes o Locke caerían dentro de esta clasificación (también Chisholm o Moore entre los autores contemporáneos). Según esta concepción de la justificación, ésta tiene que ver con la responsabilidad del sujeto, con que haya seguido una conducta epistémica adecuada según ciertas normas o deberes tales como adecuar su creencia a las evidencias disponibles, no ignorar (y menos *ex profeso*) la evidencia contraria, no ser poco cuidadoso en la recogida de evidencias ni hacerlo de manera sesgada, etc. Su conducta epistémica ha de estar guiada por aquello que tiene que ver con el fin de la verdad y no por otros factores como el interés, la conveniencia o el deseo. Según la concepción deontológica únicamente esto es relevante para la justificación epistémica. La creencia de Juan de que el número diecisiete saldrá

premiado en la ruleta sólo porque hoy es el día diecisiete y es su cumpleaños es, desde este punto de vista, una creencia irresponsable, pues, por mucho que le convenga que la bola se detenga en ese número, no dispone de evidencias adecuadas y, en consecuencia no está epistémicamente justificada: Juan está incumpliendo su obligación racional de formar sus creencias de un modo adecuado.

Esta concepción de la justificación adolece, según muchos autores, de un problema que la hace inviable. Hablar de normas sobre cuándo es adecuado o permisible creer, cuándo somos culpables si lo hacemos, presupone que creer o no creer es algo que está bajo nuestro control. Presupone que, al menos en algunos casos, podemos decidir si creer o no creer algo en concreto. Pero, ¿es esto así? ¿Podemos creer en contra de las evidencias de que disponemos o sin ninguna evidencia? Por mucho que lo intente, yo no puedo creer ahora que está lloviendo. No puedo porque estoy viendo que luce el sol. Pero parece que tampoco podría creerlo si, aun no habiendo tenido esta experiencia en contra, tampoco tuviera aún ninguna evidencia a favor, y simplemente deseara que luciera el sol. Según las concepciones involuntaristas de la creencia, que son mayoritarias (Williams, 1973 es un ejemplo clásico), la creencia no es voluntaria, y si no podemos creer a voluntad, ¿qué sentido tiene establecer normas que determinen cuándo debemos creer y cuándo no? Si la creencia no es voluntaria, es algo que padecemos y no algo que hacemos, entonces, ¿cómo se nos pueden exigir responsabilidades? Este tipo de objeción ha sido muy influyente en la percepción y consideración de esta concepción de la justificación. Hasta el punto de que autores como Alvin Plantinga (Plantinga, 1993) hayan optado por reemplazar el término *justificación*, que consideran vinculado a tales planteamientos, por *garantía* (*warrant*), que no tendría tales implicaciones.

Hay, sin embargo, algo interesante en esta concepción que puede servir para resistir tal objeción. Aunque la creencia no dependa de nuestra voluntad, sí que depende de ella la conducta epistémica de la que aquella resulta y, respecto de

ésta conducta, las normas sí que parecen tener pleno sentido. Sí que depende de nosotros indagar más o menos, prestar mayor o menor atención a las evidencias disponibles, etc. Podríamos decir que la voluntad juega, respecto de la creencia, un papel similar al que tiene en la percepción. Aunque no podemos ver lo que queremos una vez hemos dirigido la mirada, sí que está en nuestro poder mirar en una dirección u otra (o cerrar los ojos). Del mismo modo, la voluntad juega un papel en la consecución o el examen de las evidencias, aunque estas acaben determinando la creencia.

¿Pero basta con que uno sea responsable al formar su creencia para que esa creencia esté justificada? ¿No es concebible un sujeto que fuera perfectamente responsable pero estuviera completamente desencaminado con respecto a la verdad?

Si la justificación es un valor epistémico, es decir, si es algo que deseamos para nuestras creencias, es, justamente, porque es un indicativo de la verdad. Se supone que deseamos que nuestras creencias estén justificadas porque, entonces, es más probable que sean verdaderas, luego entre justificación y verdad ha de haber algún tipo de vínculo. Sin embargo, ese vínculo no puede ser demasiado fuerte, llegando hasta el punto de que estar justificado implicaría *necesariamente* estar en la verdad. Al contrario, la mayoría de autores aceptan que una creencia justificada puede resultar falsa. A veces todas las evidencias de que disponemos apuntan a favor de que algo es un hecho y, por tanto, es razonable creer que ello es así, aunque finalmente resulte que no lo era y que nuestra creencia es falsa. Pero por el otro lado, el vínculo entre justificación y verdad no debe ser excesivamente débil, porque si lo es, si la justificación no supone ningún indicativo de la verdad de la creencia, si no aumenta la probabilidad de que ésta sea verdadera, pierde todo su valor. Y este es un problema que afecta a las concepciones deontológicas de la justificación, aunque no sólo a ellas. Imaginemos dos cerebros en una cubeta (o dos sujetos engañados por el genio maligno cartesiano), uno de ellos se comporta de manera responsable, atiende

con cuidado a las evidencias, no cede a la pereza ni al interés, etc.. El otro no es epistémicamente responsable y conduce sus investigaciones de manera descuidada. Según el deontologismo, el primer cerebro (o sujeto) estaría justificado y el segundo no. Aunque es verdad que tal veredicto parece una respuesta bastante intuitiva, tiene sin embargo el problema que venimos anunciando: deja la justificación sin su papel de conductora a la verdad, pues ni en uno ni en otro caso las creencias del cerebro en cuestión se acercarán a la verdad.

Como hemos anunciado al comienzo, una de las dificultades con que se enfrentan los teóricos de la justificación es el doble aspecto que presenta este concepto o, dicho de otro modo, la intención de los teóricos de responder a dos exigencias que, aunque relacionadas, no son la misma y que, por tanto, a veces caminan en direcciones diferentes: la razonabilidad y la conexión con la verdad. Según a cuál de estos dos requisitos se conceda especial atención, la teoría resultante tendrá o bien un carácter internista o bien externista (véase Internismo/externismo).

2. Fundacionismo y Coherentismo (e infinitismo)

Si la distinción entre concepciones internistas y externistas de la justificación es relativa a la *naturaleza* de los justificadores (qué clase de entidades o fenómenos pueden ser justificadores) existe otra clasificación de teorías sobre la justificación que responde a la diferente concepción que se tiene respecto de su *estructura*. Según como se conciba la estructura de la justificación, podemos distinguir entre *fundacionismo*, *coherentismo* e, incluso, *infinitismo*.

Podemos entender estas posiciones como tres tipos de respuesta posible al que se conoce como *trilema de Agripa* (en honor del escéptico griego). Según este argumento, si una creencia está justificada, entonces, o es básica (no recibe justificación de otra creencia) o bien está justificada de modo inferencial (a partir de otras creencias). Pero, (dice el trilema) no hay creencias básicas, por lo que, de

estar justificada, toda creencia estaría justificada por una cadena de inferencias. Pero no hay ninguna cadena justificativa satisfactoria, porque o bien 1) conduce a un regreso infinito; o 2) incurre en un círculo vicioso; o 3) se produce una interrupción arbitraria de la cadena de razones (por ejemplo porque se considera que tal razón ya no necesita justificación).

Las principales teorías respecto de la estructura de la justificación son el fundacionismo y el coherentismo y, en menor medida, el infinitismo. El fundacionismo se opone al trilema de Agripa afirmando que sí existen creencias básicas o, si se quiere decir así, sosteniendo que la cadena de razones tiene un fin que no es arbitrario. Por su parte el coherentismo defiende que el hecho de que las razones formen un círculo no es óbice para la justificación de las creencias. La principal diferencia entre ambas teorías es que, mientras el fundacionismo defiende la existencia de dos tipos de creencias de acuerdo con su justificación (básicas y derivadas o inferenciales), el coherentismo mantiene un monismo doxástico, esto es, que todas las creencias son del mismo tipo por lo que se refiere a su justificación: todas son inferenciales, todas reciben su justificación de otras creencias. Esto es lo que se llama *concepción doxástica* de la justificación (sólo una creencia puede justificar otra creencia), y según Davidson (Davidson, 1992, p. 79) es el rasgo esencial del coherentismo. Tanto una teoría como otra se oponen a que la justificación pueda incurrir en un regreso infinito. Justamente esto es lo que admite el infinitismo, la posición, en principio, más contraintuitiva, pero que también goza de partidarios (ver Fantl, 2003; Klein, 1999 y 2005). Veamos cada una de estas posiciones con un poco más de detalle.

El fundacionismo es la posición dominante y podemos decir que hasta el siglo XIX fue la única (para una caracterización sucinta y clara del fundacionismo clásico, véase Descartes, 1987). Esta teoría mantiene una concepción arquitectónica de la justificación. Nuestro sistema cognitivo es como un edificio cuyos cimientos son las creencias básicas sobre las que se asientan el resto de las creencias, las derivadas. Las creencias básicas no reciben su justificación de ninguna otra

creencia, bien porque, dado su carácter, se autojustifican (ya que son incorregibles), bien porque reciben su justificación de otro tipo de entidades o fenómenos, como, por ejemplo, la experiencia perceptiva. La primera opción correspondería con el fundacionismo clásico, que considera, en su versión empirista, que las creencias básicas son creencias sobre datos sensibles, sobre lo dado (inmediatamente) en la experiencia (véase Ayer, 1956, Cap. II). En otras versiones de este tipo de fundacionismo, se han propuesto como creencias básicas ciertas intuiciones o, en el caso de Descartes, creencias indubitables como la certeza en mi existencia como ser pensante (el famoso *cogito*: si pienso, he de existir). Según la segunda opción, las creencias básicas pueden versar sobre objetos físicos (y no meramente sobre apariencias, como era el caso en el otro tipo de fundacionismo). A diferencia del fundacionismo clásico, esta segunda versión no considera que las creencias básicas hayan de ser incorregibles.

El resto de creencias del sistema cognitivo reciben su justificación de forma inferencial —en última instancia— de las creencias básicas; éstas últimas son su soporte. La justificación es pues una estructura asimétrica y lineal. Las creencias inferenciales tienen su justificación de manera condicional, están justificadas en la medida en que lo estén aquellas creencias de las que se han inferido y, en definitiva, sólo pueden estar justificadas si, al final de la cadena de justificaciones encontramos alguna creencia básica. Estas tienen como cometido evitar un regreso infinito o un círculo vicioso en la justificación. Si, al final de la cadena, no existen creencias que no reciban su justificación de otras creencias, entonces ninguna de todas estaría justificada, porque o bien se produciría un regreso infinito o bien un círculo vicioso.

Si la metáfora que caracterizaba el fundacionismo era la del edificio, es la de la red la que define el coherentismo (ejemplos de propuestas coherentistas son Blanshard, 1939; Bonjour, 1985; Bradley, 1914; Ewing, 1934; Lehrer, 1990). Según esta concepción de la justificación nuestro sistema cognitivo es una estructura reticular, un entramado de relaciones múltiples y mutuas entre las

creencias, de tal modo que es esa trabazón, y no determinadas creencias particulares y de forma unidireccional, lo que sirve de justificación a cualquiera de las creencias del sistema. Una creencia está justificada si forma parte de un conjunto coherente de creencias y en la medida que su inclusión incrementa esa coherencia. Se trata de una concepción holista de la justificación, esta es un asunto del todo del sistema y no de relaciones particulares y lineales entre determinadas creencias. La justificación, pues, no mantiene una estructura lineal y asimétrica, sino que es una relación de soporte mutuo, en la que una creencia, que es conclusión de otras creencias que actúan como premisas para su justificación, puede servir a su vez de premisa para la justificación de alguna de las creencias que le ha servido de premisa.

De este modo, todas las creencias son del mismo tipo respecto de su justificación, pues todas son inferenciales, no existen las creencias básicas. Si es la coherencia del sistema y las relaciones coherentes entre las distintas creencias que lo forman lo que determina la justificación de cualquiera de ellas, es importante precisar en qué consiste la coherencia. Una primera condición, obvia, es la consistencia lógica: no ha de haber contradicción entre sus integrantes. Pero un sistema coherente es más que un mero agregado, es un todo estructurado en el que sus miembros han de guardar determinadas relaciones. Y el problema consiste justamente en determinar el tipo de relaciones inferenciales que deben darse entre sus miembros. Aunque no hay acuerdo entre sus defensores, parece que estas deben ser relaciones explicativas: unas creencias deben servir de explicación de otras. Así por ejemplo, el conjunto formado por las creencias “La ropa está tendida”, “Mañana es martes”, “Juan ha venido a casa”, siendo consistentes no formarían un conjunto coherente (aunque tampoco incoherente), porque no parece haber ninguna relación entre ellas. En cambio, si el hecho de que hay ropa tendida se explicara porque cuando Juan viene a casa suele lavar la ropa y Juan viene los lunes, entonces sí que lo formarían. No obstante, existen ejemplos que mostrarían que no todas las relaciones inferenciales entre creencias pueden ser reducidas a relaciones explicativas (BonJour, 1985, p. 100).

Tanto el fundacionismo como el coherentismo han recibido críticas y ofrecen problemas de difícil solución. Parece que la concepción fundamentalista es demasiado exigente (nosotros no solemos conservar el rastro justificativo de nuestras creencias, mucho menos hasta las creencias básicas). Por su parte, el coherentismo parece dejar las experiencias perceptivas sin ningún papel relevante en la justificación de nuestro conocimiento empírico.

El infinitismo se postula, entonces, como solución a los problemas que ambas teorías presentan. Por un lado, en contra del fundacionismo, mantiene que una razón sólo puede estar justificada por otra razón, no hay, pues, creencias básicas o fundamentales; pero, contra el coherentismo, niega que una creencia pueda ser justificada por ella misma o por un conjunto del que ella sea un miembro. La única salida que queda, entonces, es, según los infinitistas, que la justificación consista en una cadena potencialmente infinita.

La principal diferencia entra esta teoría y sus rivales reside en la manera que los infinitistas conciben la justificación. Si para el fundacionista las razones meramente transmiten la justificación de las creencias básicas a las inferenciales, para el infinitista las razones incrementan la justificación de la creencia a la que dan apoyo. Así, ofrecer razones en favor de una creencia no sólo es transmitir la justificación desde las razones a la creencia, sino mejorar la justificación de aquella. Por lo tanto, cuanto más extensa sea la cadena de razones, más justificada estará la creencia y, si la cadena alcanzara el infinito, lo estaría completamente. Según esta concepción, pues, una creencia sólo estará justificada si, ante cualquier pregunta legítima por su justificación (y estas son potencialmente ilimitadas) siempre tenemos alguna nueva razón que ofrecer. Pero estas razones no han de ser repetitivas, con lo que el coherentismo también está excluido como solución.

La objeción más básica y clásica contra el infinitismo es que nuestra mente y nuestro tiempo son finitos y si la justificación implicara una serie infinita no habría manera de saber si nuestras creencias están justificadas. Pero si no

sabemos si nuestras creencias están justificadas, ¿pueden estarlo realmente?

Tobies Grimaltos
(Universitat de València)

Referencias

- Alston, W. (1988): "The Deontological Conception of Epistemic Justification", *Philosophical Perspectives*, 2, pp. 257-299.
- Ayer, A.J. (1956): *El problema del conocimiento*, Buenos Aires, Eudeba.
- Bradley, F.H. (1914): *Essays on Truth and Reality*, Oxford, Oxford University Press.
- Blanchard, B. (1939): *The Nature of Thought*, Londres, Allen & Unwin.
- Bonjour, L. (1985): *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Davidson, D. (1992): "Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia", en *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B, pp. 73-97.
- Descartes, R. (1987): *Carta del autor a quien tradujo Los principios de la filosofía*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Ewing, A.C. (1934): *Idealism: A Critical Survey*, Londres, Methuen.
- Fantl, J. (2003): "Modest Infinitism", *Canadian Journal of Philosophy*, 33, pp. 537-562.
- Klein, P. (2005): "Infinitism is the Solution to the Regress Problem", en Steup, M. y E. Sosa, eds., *Contemporary Debates in Epistemology*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 131-140.
- Klein, P. (2012): "Infinitism and the Epistemic Regress Problem", en S. Toldsdorf, ed., *Conceptions of Knowledge*, Berlín, de Gruyter, pp. 487-508.
- Lehrer, K. (1990): *Theory of Knowledge*, Londres, Routledge.
- Plantinga, A. (1993): *Warrant: The Current Debate*, Oxford/Nueva York,

Oxford University Press.

- Platón. (2004): “Menón”, en *Diálogos*, vol.2, Gorgias, Menéxeo, Eutidemo, Menón, Crátilo, Calonge Ruiz Julio ed, Madrid, Gredos.
- Pritchard, D. (2005): *Epistemic Luck*, Oxford, Oxford University Press.
- Williams, B. (1973): “Deciding yo Believe”, en B. Williams, ed., *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 136-151.

Lecturas recomendadas en castellano

1. Concepciones deontológicas de la justificación

- Broncano, F. y J.Vega (2009): “Las fuentes de la normatividad epistémica: deberes, funciones, virtudes”, en D. Quesada, coord., *Cuestiones de Teoría del Conocimiento*, Madrid, Tecnos, pp. 77-110.

2. Fundacionismo, coherentismo (e infinitismo)

- Blasco, J.L. y T. Grimaltos (2004): *Teoría del conocimiento*, València, Publicacions de la Univeritat de València, pp. 113-124.
- Chisholm, R.M. (1982): *Teoría del Conocimiento*, Madrid, Tecnos.
- Comesaña, Juan (2009): “Escepticismo”, en D. Quesada, coord., *Cuestiones de Teoría del Conocimiento*, Madrid, Tecnos.
- Dancy, J. (1993): *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos.
- Eraña, A., C. L. García y P. King, Comps., (2012): *Teorías Contemporáneas de la justificación epistémica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Haack, S. (1993): *Evidencia e investigación*, Madrid, Tecnos, pp. 25-133.
- Sosa, E. (1992): *Conocimiento y virtud intelectual*, México, F.C.E., pp.193-285.

Recursos en línea

- Klein, P. D y J. Turri (2013): “Infinitism ni Epistemology”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/inf-epis/#SH5a>>.
- Hasan, A. y R. Fumerton (2016): “Foundationalist Theories of Epistemic Justification”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta, ed., disponible en <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/justep-foundational/>> [Winter 2016 Edition].
- Olsson, E. (2017): “Coherentist Theories of Epistemic Justification”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta, ed., disponible en <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/justep-coherence/>> [Spring 2017 Edition].

Entradas relacionadas

[Conocimiento](#)

[Epistemología de virtudes](#)

[Escepticismo](#)

[Internismo y externismo en epistemología](#)

Cómo citar esta entrada

Grimaltos, Tobies (2018): “Justificación epistémica”, *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica* (URL: <http://www.sefaweb.es/justificacion-epistemica/>).