

## ¿TIENE FUNDAMENTOS EL CONOCIMIENTO?

*P. F. Strawson*  
Magdalen College, Oxford

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA está plagada de metáforas infortunadas o insatisfactorias. Una de las menos acertadas es la que algunos empiristas emplean cuando, para representar la relación de ciertas clases privilegiadas de proposiciones con el conocimiento proposicional en general, llaman a tales proposiciones privilegiadas *fundamentos* del conocimiento. Los fundamentos, al margen de cualquier otra propiedad que puedan tener, son *perdurables* en comparación con las estructuras que se levantan sobre ellos. Persisten. Son establecidos antes de que empiece la edificación propiamente dicha y muy a menudo permanecen largo tiempo tras la ruina o demolición del edificio al que sirven de base. Pero las proposiciones seleccionadas por los empiristas como fundamentos del conocimiento son esencialmente caducas. En cualquier momento, para cualquier sujeto experimentador, son simplemente aquellas proposiciones que pueden servir como informes de lo que en ese momento dicho sujeto observa o experimenta. Su carácter esencial es el de ser informes de la observación o experiencia *presente*; y ninguna proposición puede mantener ese carácter más allá del momento al que hace referencia.

Criticar una metáfora no es, *ipso facto*, criticar una doctrina, ni tan siquiera la doctrina que dicha metáfora pretende hacernos patente. Y, por tanto, debemos tratar de separar la doctrina de la metáfora y descubrir cuál es su alcance real. E incluso si la doctrina es confusa, como sugiere la metáfora que puede muy bien suceder, hay a menudo una verdad filosófica en el fondo de la confusión

filosófica; y así, si existe una confusión en el caso que nos ocupa, debemos tratar de averiguar si también hay una verdad.

No es cosa nada fácil la separación de la doctrina y la metáfora; pero lo que está claro, o bastante claro, es que se trata de una doctrina acerca de la relación de apoyo evidencial, acerca de la relación que existe entre dos proposiciones cuando una de ellas sirve como parte de las razones o bases para aceptar la verdad de la otra. Supongamos que alguien está defendiendo la verdad de cierta proposición, argumentando en favor de su verdad; o supongamos que alguien está tratando de llegar por sí mismo a la verdad sobre ciertos temas acerca de los cuales aún no posee una opinión firme, tomando como base materias sobre las cuales tiene ya una opinión firme. En una situación de uno u otro tipo, la metáfora de los fundamentos no está completamente fuera de lugar. Ya que el hombre que está argumentando con otro o, por así decirlo, consigo mismo, normalmente estará asumiendo o dando por sentada la verdad de otras muchas proposiciones. No sería gratuito que llamásemos a las premisas explícitas y a las suposiciones implícitas fundamentos de su argumento. Su argumento *es* una especie de estructura que se apoya en *ambas*. Se las supone aceptadas antes de que la construcción comience y deben permanecer en su lugar a lo largo del proceso; si se elimina una de ellas, la estructura corre el peligro de desmoronarse.

Por tanto, en el caso de un argumento determinado o una cadena de razonamientos existen claramente algunas proposiciones que sirven de base a otras y no se considera que ellas mismas necesiten de apoyo. Esto es una trivialidad que creo nadie quisiera poner en duda. Pero, evidentemente, la doctrina que debemos considerar no es esa trivialidad. Difiere de ella al menos en dos aspectos. El hecho de aceptar la trivialidad no nos compromete a mantener el que exista una especie o clase tal de proposiciones que sirvan de proposiciones-fundamento (ya sea como premisas explícitas o como supuestos implícitos) en todo argumento o cadena de razonamientos plausible. Por el contrario, es obvio que las proposiciones-fundamento de argumentos concretos o cadenas de razonamientos pueden incluir propo-

siciones de todas y cada una de las clases. Sin embargo, la doctrina que nos ocupa selecciona una clase de proposiciones como *la* clase de las proposiciones-fundamento: la clase que he mencionado anteriormente. De hecho quizás fuera mejor llamarlas un *tipo* de proposiciones en vez de una clase de proposición; ya que los conjuntos de proposiciones que esta doctrina califica de proposiciones-fundamento varían no sólo en distintos momentos, sino también, en un momento dado, según el observador. La clase de las proposiciones que, para un observador en un momento dado, pueden calificarse de informes sobre lo que está observando en aquel momento, puede muy bien tener algunos miembros en común con la clase de las proposiciones que tienen el mismo *status* para otro observador en ese mismo instante. Pero es obvio que esto sólo regirá para observadores en la misma situación observacional; e incluso para tales observadores las dos clases no serán idénticas en cuanto a sus miembros.

Ya tenemos, pues, una de las diferencias entre la doctrina y la trivialidad. La trivialidad permite que proposiciones de cualquier tipo desempeñen el papel de proposiciones-fundamento. La doctrina selecciona un tipo concreto de proposiciones como proposiciones-fundamento. La otra diferencia es la siguiente. La trivialidad hace referencia a argumentos específicos o cadenas de razonamientos. La doctrina se refiere a algo menos delimitado y más difícilmente identificable: el conocimiento en general.

Nada es pura y simplemente conocido: todo lo conocido lo es para o por un alguien. Para cualquier persona en un momento dado existe un cuerpo, conjunto o sistema de proposiciones más o menos extenso que conoce o al menos cree conocer. El número de miembros de este cuerpo o sistema es quizás algo indeterminado en sus límites en la medida en que existen proposiciones que él vacilará en afirmar que conoce. Y su composición variará a lo largo del tiempo a medida que vaya aprendiendo ciertas cosas y olvidando otras. Pero a través de la vida de un individuo las adquisiciones superan generalmente a las pérdidas. El individuo construye paulatinamente una visión cada vez más rica del mundo y de su funcionamiento. Podemos hablar

con propiedad del sistema de creencias de un individuo, de un cuerpo de creencias que cambia gradualmente y que, en su totalidad, crece ininterrumpidamente.

La doctrina que debemos considerar es aquella que afirma que las proposiciones caducas de la clase preferida por los empiristas guardan una relación especial con las proposiciones más duraderas de cualquier sistema de este tipo —o por lo menos con aquellas que con toda propiedad se puede decir que son conocidas por el individuo que posee el sistema. La doctrina dice que las proposiciones caducas constituyen el apoyo evidencial *último*, las razones (o fundamentos o justificación) *últimas* para aceptar las proposiciones duraderas. Pero aún no está claro lo que esto significa. Así expuesto, no son más que simples palabras. Si consideramos algo de lo que difícilmente podría significar, podríamos llegar a descubrir lo que significa, si es que significa algo.

Una cosa que difícilmente podría significar es que cuando una persona sabe de hecho que alguna proposición duradera es verdad, entonces alguna proposición caduca del tipo favorito del empirista constituye la razón, o la razón última, que esa persona tiene efectivamente para creer la proposición duradera. Esto sería una tesis disparatada. En primer lugar, el número de miembros de la clase de proposiciones caducas de cualquier individuo es siempre limitado y cambiante y tan sólo puede tener algún efecto en un fragmento insignificante de su sistema de creencias total; e incluso cuando una proposición caduca sirve momentáneamente como la razón que alguien posee para creer que una proposición duradera es verdad, es normalmente una condición de ello el que la persona en cuestión tenga otras creencias verdaderas basadas de manera distinta. (Así mi razón para creer en cierto momento que el depósito de la gasolina está vacío o casi vacío puede ser mi observación actual de que el contador de gasolina marca cero. Pero incluso mi capacidad de hacer esta observación, no digamos ya de apreciar su significación, depende de creencias más para las cuales la observación actual no ofrece ninguna razón en absoluto.) En segundo lugar, la tesis presupone una imagen de la naturaleza del sistema de creencias de

un individuo que es de por sí una grosera distorsión de los hechos de la vida mental. La imagen es la de una especie de estructura jerárquica de creencias con miembros situados a un nivel más alto y apoyados en miembros de un nivel inferior, que son la evidencia de que dispone el individuo para ellos o sus razones para creer en ellos, y miembros más bajos que se basan sobre miembros todavía más bajos hasta que llegamos al más bajo nivel de todos. Pero es enteramente falso que el sistema o conjunto de creencias de un individuo esté organizado de tal manera. Esto no es, naturalmente, decir que los miembros del conjunto de creencias de un individuo estén totalmente sueltos y separados en su mente, como cosas en una maleta mal hecha. Por el contrario, están *conectados* de maneras numerosas y complejas. Pero no están organizados como un argumento o un ejército de argumentos. De muchas proposiciones es cierto que cuanto más seguramente fijadas están en nuestro sistema de creencias, menos apropiado parece preguntar cuáles son nuestras razones para creerlas. ¿Cuáles son mis *razones* para creer que el nombre de mi hija es Julia, que la palabra francesa para conejo es "lapin" o que Napoleón fue derrotado en Waterloo? Se podría decir: éstas son cosas que conozco demasiado bien para tener *razones* para creerlas.

Antes de que dejemos la tesis disparatada, podría merecer la pena investigar si podríamos hacerla un poco menos disparatada extendiendo la clase de las proposiciones-fundamento del empirista de modo que incluya no sólo proposiciones que enuncian lo que el individuo observa actual-puede recordar de observaciones del pasado. Con esta enmienda las proposiciones-fundamento ya no serían concebidas como esencialmente percederas en ese carácter; podrían sobrevivir para un individuo durante tanto tiempo como pudiera éste recordar la observación que las engendró. Esta es una ligera mejora, ya que la clase de las proposiciones-fundamento a disposición de cualquiera en cualquier momento queda muy engrosada. Pero la tesis es aún disparatada. De todas las cosas que uno sabe, sólo de una proporción insignificante de ellas se podría decir con verdad: mi razón, o mi razón básica, para creer esta proposición

es tal y cual observación que recuerdo haber hecho. Y naturalmente el engrosamiento de la clase-fundamento no sirve para salvar la objeción de que la imagen presupuesta del sistema de creencias del individuo es totalmente irrealista.

Podemos considerar, entonces, que la tesis fundacionista no es una tesis acerca de cómo el sistema de creencias de un individuo, en la medida en que es también un sistema de conocimientos, está organizado en su mente. ¿Podría ser una tesis acerca de cómo *llegaron a tener un lugar* en su sistema de creencias todas aquellas partes de su sistema de creencias que son realmente conocimientos? Es decir, la tesis de que todo lo que él sabe, que no sea una proposición del tipo fundacional, llegó a conocerlo como resultado de *inferencias* a partir de proposiciones-fundamento o como un resultado basado en la inferencia a partir de proposiciones que anteriormente llegó a conocer de esa forma o como un resultado de inferencias a partir de proposiciones, *algunas* de las cuales llegó a conocer con anterioridad en la forma expuesta y *algunas* de las cuales eran ellas mismas del tipo fundacional. Una tal tesis es igualmente disparatada; y como una sucesión de victorias sobre tesis disparatadas sería tediosa, no continuaré por este camino.

Lo dicho hasta ahora incluye la idea de que una visión jerárquica de una estructura razonada es irrealista no sólo como visión de la forma en que se organiza el sistema de creencias de un individuo en su mente, sino también como visión de la forma en que se construye el sistema. Sin embargo, anteriormente he hecho notar que *en determinados momentos y para ciertos propósitos* —por ejemplo, cuando estamos argumentando en favor de, o tratando de llegar a, una conclusión— *algunas partes* del sistema de creencias de un individuo *están* organizadas como una estructura razonada; y por tanto, en tales casos tiene sentido hablar de fundamentos de las estructuras. ¿Podría ser una interpretación de la doctrina empirista la tesis de que en todos estos casos, si el argumento justifica realmente su conclusión, sus fundamentos serán siempre proposiciones de la clase preferida por los empiristas? Tal tesis sería mucho más débil y más limitada que sus precedentes y también sería, tal como

se ha observado antes, obviamente falsa. Tan sólo la mención para distinguirla de otra tesis que no está tan claramente limitada ni es tan claramente falsa.

Parte de lo que afirma esta tesis es que no hay ninguna proposición acerca del mundo o su funcionamiento que en principio se mantenga exenta de toda duda, que todas las creencias están en principio abiertas a la recusación y a la crítica. Y la otra parte de lo que se afirma en la tesis es que cuando una creencia es seriamente puesta en duda, cualquier procedimiento racional para solucionar el problema de una u otra manera debe llevar consigo el dar al que duda (o el darse a sí mismo) alguna razón para pensar que la creencia o su contradictoria es verdadera; y esto sólo puede hacerse colocando al que duda (o colocándose él a sí mismo) en posición de hacer observaciones relevantes —oír o ver algo—. Por consiguiente, existe un sentido en el que la aceptabilidad de la proposición puesta en duda (o su contradictoria) se asienta finalmente en proposiciones que formulan lo que el que duda ve u oye en tales situaciones. Esto sería válido para *cualquier* proposición que fuera recusada y sostenida tras la recusación. Y cualquier proposición está abierta a recusación. Así, pues, las proposiciones actuales y posibles que enuncian lo que se ve u oye en las situaciones de observación están en último término, y en un cierto sentido, a la base de la aceptabilidad de todas las proposiciones aceptables.

Los aspectos señalados en esta versión de la doctrina parecen, con algún reajuste retórico y quizá también con una cierta modificación, ser en sí mismos aspectos aceptables. No obstante, merece la pena situar tras ellos otros aspectos que, por así decirlo, tienden a disminuir su impacto. Ya he considerado uno de estos aspectos en un contexto ligeramente diferente. Es que muchas de las observaciones consideradas como relevantes para alguna creencia controvertida son observaciones que el observador no podría ni siquiera hacer, no digamos ya apreciar su relevancia, si no fuera por la presencia en su sistema de creencias de otras muchas o supuestos que no se cuestionan en el momento de la observación. Otro aspecto es el siguiente. Muy frecuentemente el procedimiento de examen, en el caso de una creencia discu-

tida, consiste en consultar un texto autorizado, o un atlas, pongamos por caso, o en consultar a alguna otra persona que se presume que conoce el *quid* de la cuestión. Vale la pena considerar las funciones relativas de la observación y de la suposición en un caso así. La única función de la observación es dar acceso al observador a una *creencia* pasada o presente *de otro cualquiera* sobre la materia que se lleva entre manos. El que la observación logre este resultado es ya una creencia que involucra un conjunto muy complicado de supuestos; y la creencia en que este resultado, una vez alcanzado, resuelva la cuestión en disputa es una creencia en que las creencias de la autoridad en cuestión son ellas mismas dignas de confianza. Un tercer aspecto todavía es el siguiente. Se dice que ninguna proposición es en principio inmune a la duda. Pero las únicas dudas que debemos tomar con seriedad son las dudas serias. Y deberíamos tener presente que casi toda duda seria, planteada con seriedad en el campo de la historia, de la ciencia natural o de los asuntos prácticos, presupone un enorme entramado o fondo de cosas que se dan por conocidas. (Considérese todo el trasfondo de conocimientos involucrados al poner seriamente en duda, por ejemplo, la historicidad de Jesús.) Las dudas y preguntas surgen dentro de entramados de conocimiento y suposición. Y acerca del armazón general de todos esos entramados nunca es, ni podría ser, planteada ninguna duda o pregunta seria. Lo cual significa que el escepticismo filosófico sobre, por ejemplo, el mundo exterior, las otras mentes o la realidad del pasado, no se considera, en el presente sentido, como un planteamiento serio de dudas.

Creo que hemos llegado al punto en el que podemos abandonar la doctrina de los fundamentos. En ninguna de sus formas nos ayuda demasiado a conseguir lo que queremos, lo cual es, presumiblemente, un cuadro realista de nuestras estructuras de conocimientos y de nuestros sistemas de creencias tal cual son —un cuadro que debe, por cierto, entre otras cosas, mostrar cómo se adecuan en dichas estructuras las proposiciones de la observación presente y recordada. Algo que se desprende, espero, de lo dicho hasta aquí es la gran importancia, *en cualquier nivel en el que razones,*

*críticas o inferencias intervengan*, de los cuerpos de conocimiento o creencia preexistentes para proporcionar una base indispensable a estas operaciones reflexivas. La formación de tal *corpus* en el caso de cada individuo —la formación de la visión del mundo de ese individuo— es, desde luego, el resultado de su exposición a, y su interacción con, el mundo, incluyendo el adiestramiento e instrucción que recibe de otros miembros de su comunidad; y el que tal exposición involucra observación, ver y oír, es otra trivialidad que está fuera de duda. Incluso después de que ha aparecido claramente el poder de la reflexión crítica y autoconsciente, el proceso por el que la visión del mundo del individuo se amplía, modifica o completa sigue siendo en muy amplia medida una cuestión de ajuste irreflexivo a, o adaptación de, la misma clase de influencias que operan en los primeros períodos formativos. Hay dos presunciones que subyacen a todo el proceso, considerado como un proceso de construcción de estructuras del conocimiento. La primera es que el cuadro que un hombre construye para sí mismo de aquella parte de la escena del mundo y de su historia, de la cual él tiene una continua e íntima experiencia de primera mano será *generalmente*, dentro de los términos que le son disponibles, un cuadro sustancialmente correcto. Podríamos llamar a ésta la presunción de autoridad de primera mano. La segunda es que cuando alguien pretende comunicar información a otro u otros lo hará *generalmente* de buena fe. Podríamos llamar a ésta la presunción de veracidad general. La primera de estas presunciones puede constituir parte de lo que le da a la doctrina fundamentalista un atractivo como el que tiene.

De hecho la palabra “presunción” es demasiado débil para estas dos condiciones. No son meramente contingencias afortunadas que *facilitan* la adquisición y expansión del conocimiento. Están más cerca de ser verdades conceptuales, condiciones de posibilidad de la existencia y aplicación de nuestros conceptos de conocimiento, precisión, verdad.

Dije antes que a la base de una confusión filosófica hay a menudo una verdad filosófica. Las únicas verdades que hasta aquí hemos podido excavar de las ruinas de la metá-

fora fundamentalista parecen más bien perogrullescas. Hay la perogrullada más bien específica de que, cuando una creencia seriamente debatida se somete a prueba, se ha de hacer alguna observación, aunque sólo se trate de mirar un texto o de escuchar lo que alguien dice. Y hay la perogrullada más bien general de que la experiencia de primera mano del mundo y sus formas, o la recepción de información e instrucción sobre él proveniente de otros, llevan consigo también necesariamente el observar —mirar y escuchar, o, al menos, ver y oír. Esto parece un resultado un tanto desalentador; quizá por ello debiéramos investigar si no hay más que decir, o si todavía a estas mismas perogrulladas no puede dárseles una vuelta de manera que atraigan nuestros ojos con más de un destello filosófico.

Así, pues, permítaseme dar unas cuantas vueltas a esas perogrulladas. En cualquier momento, podemos decir, nuestro sistema de conocimientos (o creencias) *ha* de acomodar las creencias que la experiencia en curso *nos impone* en ese momento. Esto puede que no involucre, y generalmente no lo hará, ninguna tensión; y, como ya se ha sugerido, lo que nuestra experiencia en curso nos impone en forma de creencia es función del carácter del sistema preexistente. Además, la acomodación puede efectuarse difuminando discretamente alguna creencia conflictiva para reafirmarla cuando el momento haya pasado; o por obnubilación temporal de la sensibilidad a la tensión lógica; aunque, respecto a este último punto, se debería añadir que, en vista del indisoluble entrelazamiento que tienen entre sí las creencias acerca del mundo y de la acción en él, no podemos acoger por mucho tiempo creencias inconsistentes sobre materias que nos conciernen realmente sin una notable tensión y pérdida del poder de lograr una acción efectiva. En cualquier caso, no hay duda temporal en la necesidad general de este tipo de acomodación a la experiencia en curso. Es una necesidad que siempre nos acompaña; y siempre nos acompañó, desde el momento en que pudo por vez primera creerse que teníamos creencias; de manera que desde ese momento en adelante todos los estados subsiguientes de nuestro sistema de creencias son

el resultado del continuo proceso de acomodación a las incesantes presiones de la experiencia.

Aquí justamente podemos continuar dando algunas vueltas más a la perogrullada. No debemos removerla demasiado o nos encontraremos atrapados una vez más en los errores del empirismo clásico, luchando de nuevo en las ciénagas del idealismo o fenomenalismo problemáticos. Pero podemos seguir haciendo sin peligro un poco más observando que el cuadro de un sistema de creencias que responda a las presiones continuas de la experiencia no descubre suficientemente la intimidad de la relación entre creencia y experiencia en su punto de contacto. Las creencias involucran conceptos, y los conceptos que figuran en nuestras creencias más primitivas y menos teóricas sólo adquieren significado para nosotros, sólo *son* conceptos para nosotros, siendo precisamente los conceptos que entran más íntima e inmediatamente en nuestra experiencia del mundo. Experimentamos el mundo como ejemplificación de lo que ellos son —adiestramiento especial aparte—, *vemos* las cosas y situaciones *como* casos de ellos. Correlativamente, la experiencia es la apercepción del mundo *como* ejemplificándolos. No diríamos que la creencia se forma a este nivel sobre la base de, o como el resultado de, la experiencia. Más bien diríamos que, a este nivel, creencia, concepto y experiencia se *funden*; que ver y creer son, a este nivel, una misma cosa. Por supuesto, esto sería una exageración, ya que podemos a veces suspender el juicio, o podemos a veces negarnos razonablemente, según decimos, a creer lo que nuestros sentidos nos dicen. Pero sólo es una exageración, y corregible. Uno de los errores de los empiristas clásicos fue suponer que los conceptos en cuestión eran conceptos de cualidades sensoriales simples. Pero no lo son: son conceptos de objetos y personas y *sus* cualidades y relaciones.

Pienso que quizás sea esta íntima y necesaria relación entre creencia, concepto y experiencia —creencia acerca del mundo, conceptos de lo objetivo y experiencia del mundo— la verdad *filosófica* más interesante que hay a la base de la confusión acerca de los fundamentos; pero, desde luego, no es necesario, a fin de acomodar *esta* verdad, aceptar un

cuadro irreal de la estructura, organización y evolución de nuestro conocimiento —o sistemas de creencias.

Sin embargo, de la doctrina de los fundamentos puede resultar algo distinto de la iluminación filosófica. Cualesquiera que sean sus defectos teóricos —y en la medida en que se balancea incómodamente entre lo disparatado y lo perogrullesco estos defectos no son de menor cuantía— puede no obstante tener un cierto valor práctico. Teorías confusas pueden ser el vehículo de excelentes preceptos: en este caso, de una prevención contra la credulidad, un estímulo a la crítica, un recordatorio de que aunque no toda creencia aceptada o todo pretendido fragmento de información puede ser comprobado, o examinado, por la evidencia de nuestros ojos y oídos, algunos pueden serlo y muchos deberían serlo. Porque las presunciones que mencioné como condiciones de la posibilidad de nuestros conceptos del conocimiento son solamente presunciones *generales*. Dejan amplio espacio para la formación, y para la propagación involuntaria o deliberada de creencias falsas.

Quisiera terminar con dos citas. La primera es de Wittgenstein y reza:

Cuando por primera vez empezamos a *creer* algo, lo que creemos no es una proposición singular, es todo un sistema de proposiciones (La luz se derrama gradualmente sobre el todo).

La segunda es de Austin y la pongo en el caso de que lo que he dicho parezca más bien oscuro y complicado en lugar de claro y sencillo. Reza:

Bien, es un tanto complicado; pero la vida y la verdad y las cosas tienden a ser complicadas. No son las cosas, son los filósofos los que son simples.

*Versión castellana de FRANCISCO VERA*