



---

**Universidad de Valladolid**

**El problema de la justificación no inferencial en  
el fundacionalismo contemporáneo:  
la respuesta de W. Sellars**

AUTOR: Juan Gómez Antolín

TUTOR: Adán Sus Durán

Departamento de Filosofía

(Universidad de Valladolid)

TRABAJO FIN DE GRADO

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

Junio de 2019

**Resumen:**

El fundacionalismo es la corriente epistemológica que surge como respuesta al reto escéptico y al problema de la regresión de la justificación, y que considera que el conocimiento es un edificio construido por creencias básicas, cuya justificación es no inferencial, y creencias derivadas que se justifican inferencialmente a partir de aquellas. Nuestro objetivo es analizar la propuesta que realiza Sellars para criticar todo el marco de lo dado como eje central del fundacionalismo empirista, una crítica que tiene como tesis central la de que toda percepción es proposicional y, en consecuencia, requiere del conocimiento de creencias previas. En relación con esta tesis, plantaremos unas líneas generales de la salida que podría tomar el fundacionalismo si aún quiere ser tenida en cuenta como una alternativa coherente.

**Palabras clave:** Fundacionalismo, Escepticismo, Regresión epistémica, Justificación no inferencial, Coherentismo, W. Sellars, Datos sensoriales, Conocimiento no inferencial

**Abstract:**

Foundationalism is an epistemological perspective that arises as a response to the skeptical challenge and the problem of infinite regress for justification. It models the structure of knowledge as a building founded on basic beliefs, non-inferentially justified, from which other beliefs are justified insofar as they are inferentially derived from the basic ones. The aim of this essay is to analyse Sellar's criticism to "the given" as a central posit of empiricist foundationalism. His criticism is based on the thesis that every perception is propositional and, therefore, that it requires knowledge of previous beliefs. In relation to this, I propose some general avenues that foundationalism might take in order to count as a coherent alternative.

**Keywords:** Foundationalism, Skepticism, Epistemic regression, Non-inferential justification, Coherentism, W. Sellars, *Sense-data*, Non-inferential knowledge.



“Se está de acuerdo en que son substancias algunas de las sensibles, de suerte que por éstas debe comenzar nuestra indagación. Pues es conveniente avanzar hacia lo más fácil de conocer, ya que el aprender se realiza, para todos, pasando por las cosas menos cognoscibles por naturaleza a las que son más cognoscibles. Y así como en las acciones, partiendo de las cosas buenas para cada uno, hay que hacer que las cosas universalmente buenas sean buenas para cada uno, así también es necesario, partiendo de las cosas más conocidas para uno mismo, hacer que las cosas cognoscibles por naturaleza sean cognoscibles para uno mismo. Pero las cosas cognoscibles para cada uno y primeras son muchas veces apenas cognoscibles, y poco o nada tienen del Ente. Sin embargo, partiendo de las cosas escasamente cognoscibles pero cognoscibles para uno mismo, hay que tratar de conocer las absolutamente cognoscibles, avanzando, como queda dicho, precisamente a través de aquéllas”.

Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3, 1029a33-1029b12



## ÍNDICE

<b>1.- INTRODUCCIÓN Y PROPÓSITO.....</b>	<b>9</b>
<b>2.- ANTECEDENTES HISTÓRICOS.....</b>	<b>11</b>
2.1.- Descartes y el fundacionalismo en las <i>Meditaciones</i> .....	12
2.2.- El fundacionalismo empirista de Hume en la <i>Enquiry</i> .....	14
<b>3.- UNA APROXIMACIÓN AL FUNDACIONALISMO CLÁSICO.....</b>	<b>15</b>
3.1.- El análisis tripartito y el problema de la justificación.....	15
3.2.- El reto escéptico.....	16
3.3.- El fundacionalismo: una caracterización general.....	17
3.4.- El argumento de regresión epistémica.....	20
3.5.- El problema de la circularidad: la respuesta coherentista.....	22
3.6.- El problema de la justificación no inferencial.....	24
<b>4.- LA RESPUESTA DE W. SELLARS AL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACIÓN NO INFERENCIAL: EL MITO DE LO DADO.....</b>	<b>27</b>
4.1.- <i>El empirismo y la filosofía de lo mental</i> en relación con el fundacionalismo: un contexto.....	27
4.2.- La crítica de Sellars a las teorías de los <i>sense-data</i> .....	28
4.3.- La prioridad del <i>ser</i> frente al <i>parecer</i> .....	31
4.4.- <i>¿Descansa en unos cimientos el conocimiento empírico?</i> .....	34
<b>5.- ALGUNAS CONCLUSIONES.....</b>	<b>39</b>
5.1.- Una breve relectura.....	39
5.2.- Una posible salida.....	41
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>45</b>



## 1.- INTRODUCCIÓN Y PROPÓSITO

El fundacionalismo se constituye como una corriente epistemológica que se caracteriza por concebir el sistema de creencias como un edificio que cuenta, en la base, con una serie de creencias básicas cuya justificación es no inferencial, y que servirían como premisas para, de forma inferencial, deducir todas las demás. Con esta idea esencial como telón de fondo, vamos a hacer un recorrido por esta corriente que puede remontarse (aunque sin esta denominación) hasta la filosofía aristotélica. Tras una breve aproximación histórica a los orígenes o precursores de esta concepción, nos proponemos analizar más en profundidad lo que supone el fundacionalismo.

En esta aproximación analizaremos su origen y sus motivaciones: la de superar el reto escéptico sobre la posibilidad de fundamentar nuestro conocimiento, así como el problema de la regresión *ad infinitum* que pueda suponer la justificación del mismo. Por otro lado, como *excursus*, haremos un breve análisis del coherentismo como corriente opuesta al fundacionalismo que trata de dar solución al problema de la circularidad aceptándola como virtuosa, y no como viciosa (como la considera el fundacionalismo). Tras ver cuáles son las motivaciones o problemáticas a las que el fundacionalismo intenta dar respuesta, y tras haber dado una aproximación más exhaustiva a lo que caracteriza a esta corriente, nos acercaremos al problema de la justificación no inferencial, como eje central sobre el que se forjará el debate en torno al fundacionalismo, pues si éste quiere asumir unas creencias básicas cuya justificación no se derive de otras, lo primero que deberá resolver es cómo es posible esa justificación no inferencial.

Tras haber sentado las bases y el marco del debate, nos acercaremos, en un segundo bloque, a la propuesta de W. Sellars, que tratará de desmontar el mito de lo dado, que considera el eje fundamental sobre el que se ha construido el fundacionalismo empirista. Esta argumentación se efectuará en varios pasos, comenzando con una crítica a las teorías de los *sense-data*, para después introducir Sellars sus propios argumentos en contra del mito de lo dado. Así, la tesis de Sellars, a la que llegaremos al final del capítulo correspondiente, es la de que todo conocimiento perceptual es también proposicional y, en consecuencia, necesita de una serie de creencias previas, por lo que el fundacionalismo empirista se queda sin punto de apoyo sobre el que postular la posibilidad de creencias básicas cuya justificación no sea inferencial.

Nuestro objetivo a través de estas líneas es poner de manifiesto que el fundacionalismo (que inauguró, en cierta medida, el *cogito, ergo sum* cartesiano), pese al atractivo que supone en un primer acercamiento, debe enfrentarse en realidad a una serie de problemas difícilmente salvables. Por tanto, nuestra intención es, precisamente, la de analizar, en particular, la propuesta de Sellars como una de las clásicas críticas al fundacionalismo empirista y ver qué suponen sus argumentos para dicha corriente.

Si bien es cierto que queremos centrarnos en un mero análisis, en un primer momento, de lo que caracteriza el fundacionalismo (así como sus motivaciones, sus retos, su problemáticas, etc.), y de la crítica sellarsiana en un segundo capítulo, no queremos obviar, y así lo pondremos de manifiesto en las conclusiones, nuestra propia toma de postura al respecto. Una toma de postura que adelantamos ya aquí: desde el momento en que todo conocimiento está mediado por el concepto, el fundacionalismo empirista no se sostiene, a menos que sea capaz de abrirse a nuevas formas de argumentación, aceptando herramientas conceptuales que, por su corte analítico, ha rechazado, a nuestro juicio, sin la debida reflexión.

## 2.- ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Pese a que el fundacionalismo es una corriente más contemporánea que antigua (el menos bajo este término), es cierto que una inmensa mayoría de autores a lo largo de la historia han sido, en uno u otro sentido, fundacionalistas. Evidentemente, la teoría del conocimiento platónica no guarda mucha relación con la forma en que concibe hoy su labor la epistemología. El contexto histórico, político y cultural llevó a Platón a filosofar y a dar respuesta a los problemas de su tiempo en unos términos que hoy le suenan lejanos a la filosofía analítica. Pero no podemos obviar que el primer gran filósofo de Occidente tiene una concepción piramidal del mundo y del conocimiento, salvando las distancias conceptuales y categoriales de cada época.

Respecto de Aristóteles no vamos a mencionar nada aquí porque hablaremos de él en el próximo capítulo, en el apartado dedicado al argumento de regresión epistémica. Ahí veremos una formulación más próxima al fundacionalismo contemporáneo, que pone el foco de lo primero que conocemos en lo sensible. A su vez, Aristóteles hace una distinción clara entre lo primero para nosotros y lo primero en sí, entre epistemología y ontología. Y aunque hay un claro fundacionalismo en la forma en que entiende el conocimiento Aristóteles, éste se funda en la metafísica: todos nuestros razonamientos operan conforme a los principios de identidad y de no contradicción, que no pueden ser demostrados, pero que son principios onto-lógicos que sirven de base para todo razonamiento posterior.

Ya en la Modernidad, toda la tradición, tanto racionalista como empirista, ha sido siempre fundacionalista. Ante el escepticismo que asolaba el panorama intelectual de la época, la gran pregunta de la época fue si es posible el conocimiento humano. Si el racionalismo consideraba que había que usar la razón para llegar a verdades y principios fundamentales, el empirismo creyó que eran los sentidos los que nos proporcionaban un conocimiento válido de la realidad. Desde cualquiera de las dos perspectivas, autores como Leibniz, Spinoza, Berkeley, o Locke han tratado de fundamentar el conocimiento para demostrar la posibilidad y la validez del mismo.

De entre los muchos clásicos que podríamos comentar, vamos a mencionar brevemente a Descartes y Hume, por considerarlos claves para entender el fundacionalismo clásico: el primero es un ejemplo paradigmático, además de aceptar el reto escéptico con todas sus consecuencias; la relevancia del segundo estriba en el carácter empirista que caracteriza a la teoría del conocimiento contemporánea.

## 2.1.- Descartes y el fundacionalismo en las *Meditaciones*

Si hay un autor clásico que constituye un paradigma del fundacionalismo, ese es Descartes. Descartes participa de la actitud escéptica de los intelectuales de su época, y considera que hay que reconstruir el conocimiento aceptando como verdadero sólo aquello que se haya demostrado como evidente y fuera de toda duda. Por tanto, el primer paso de Descartes es la duda absoluta, es tomar una actitud escéptica ante todo aquello que nos viene dado por la costumbre, por la educación, por la cultura, etc. Lo primero que necesitamos es un método para fundamentar los primeros principios y, a partir de ahí, reconstruir el edificio del conocimiento. Pero necesitamos que ese método constituya un camino seguro, por eso el paradigma a seguir es el de las matemáticas, la lógica o la geometría.

Así, el primer principio del método cartesiano es el de aceptar únicamente aquello que se nos presente como evidente, las ideas que se nos muestren como claras y distintas<sup>1</sup>. En la primera de las meditaciones, Descartes se da cuenta de que no hay nada de lo que pueda estar del todo seguro. La duda no implica que algo sea falso necesariamente, pero Descartes considera que tenemos que descartar todo aquello que no podamos conocer con una certeza absoluta. Pero precisamente, en esa duda metódica, encontramos (en la *Meditación segunda*) una verdad evidente, que se nos muestra clara y distintamente: que si dudo, que si pienso, existo: *cogito, ergo sum*<sup>2</sup>. En esta primera certeza encuentra Descartes una verdad indubitable, una fundamentación del criterio de verdad. A partir de ese momento, sólo aquellas verdades que percibamos de manera similar a esta, podrán ser tenidas en cuenta.

Por tanto, Descartes ha descubierto ya una creencia básica, fundamental, la de que existe una cosa pensante. En esta creencia no hay posibilidad de error, y tampoco se deriva de ninguna otra creencia previa. En el próximo capítulo veremos que la idea esencial del fundacionalismo es que estas creencias básicas estén justificadas de manera no inferencial, esto es, que su justificación no se derive de otras creencias previas; asimismo, como en el caso de Descartes, algunas formas de fundacionalismo exigirán a estas creencias que sean indubitables y que, por su naturaleza, estén exentas de toda posibilidad de error. Por tanto, Descartes ha encontrado una creencia básica, fundacional, a partir de la que reconstruir todo el edificio del conocimiento.

---

<sup>1</sup> DESCARTES, René, *Discurso del método*, Madrid, Gredos, p. 114.

<sup>2</sup> DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, pp. 12-13.

Sin entrar en más detalles, pues es de sobra conocida la manera de proceder de Descartes tras el descubrimiento del *cogito*, vamos a releer las líneas maestras de su razonamiento. Sirviéndose únicamente de este primer principio, es decir, de la existencia de una cosa pensante (que, por tanto, tiene ideas), demuestra la existencia de Dios: puesto que hay en mí una idea de un Dios perfecto, omnipotente, bondadoso, etc., es necesario que esa idea, puesto que su realidad objetiva excede la mía, haya sido puesta en mí por un ser superior, cuya idea tenga más realidad formal que realidad objetiva tengo yo, y ese ser es Dios. Podríamos hacer aquí una crítica a si la distinción que hace Descartes entre realidad formal y objetiva es una distinción evidente, clara y distinta que pueda emplearse en el razonamiento, pues parece más bien que, a la certeza primera, le está añadiendo algunas reglas, algunas distinciones del entendimiento, para demostrar a Dios; pero no vamos a entrar en esta cuestión aquí. La cuestión es que, sirviéndose de la existencia de una cosa pensante, Descartes demuestra la existencia de Dios.

A partir de ahí, con un garante divino, podemos ya afirmar que no hay conflicto en confiar en aquellos razonamientos que nos parecen evidentes, ya no hay genio maligno que intente engañarnos. Con Dios demostramos también la existencia del mundo, pues nuestras sensaciones no pueden provenir de nuestra mente (lo cual desecha Descartes porque son involuntarias), ni de Dios (algo absurdo si es bondadoso y, en consecuencia, no quiere engañarnos), por lo que deben venir necesariamente del mundo. Así queda demostrada la existencia del mundo. Y de los objetos de este mundo vamos a estudiar, dice Descartes, sus cualidades primarias (las relativas al espacio y al tiempo: extensión, figura, etc.), pues las secundarias (olor, color, etc.) pueden conducir al error en la medida en que el cuerpo humano es una máquina biológica que a veces no funciona correctamente.

Con esta pequeña aproximación, queda puesto de manifiesto que Descartes acepta el reto escéptico que él mismo se plantea para construir un conocimiento seguro, partiendo de unos fundamentos evidentes y justificados por sí mismos para, a través del razonamiento (y siguiendo el método correcto), llegar al resto de verdades. Si bien es cierto que podemos encontrar errores en su filosofía, como el papel de garante epistemológico que juega Dios (a través de una demostración no del todo rigurosa, y que hoy consideraríamos un comodín, una hipótesis *ad hoc*), es innegable que la estructura del conocimiento en Descartes inaugura una forma de hacer filosofía que constituye un paradigma claro de fundacionalismo.

## 2.2.- El fundacionalismo empirista de Hume en la *Enquiry*

Pese a la etiqueta de escepticismo que acompaña a la filosofía humeana, podemos afirmar que es, en realidad, un escepticismo moderado, que se aleja del escepticismo radical (que niega toda posibilidad de conocimiento) y del dogmatismo (que afirma la existencia de una verdad absoluta). Por tanto, pese a que Hume no encuentra en ningún momento una certeza de que exista el mundo, Dios o el alma, y se dedica, por el contrario, a descubrir los mecanismos psicológicos por los que se forman esas creencias (hábito, costumbre, etc.), sí que podemos hablar de rasgos fundacionalistas en su *Investigación sobre el entendimiento humano*.

Para Hume, el origen de todo conocimiento se encuentra en las impresiones, que son percepciones<sup>3</sup> que provienen de los sentidos y que recibimos de forma pasiva. Frente a las impresiones, las ideas se forman en nuestra mente como recuerdo de las impresiones vividas, y las percibimos de forma activa en tanto que son fruto de la actividad de recordar. Por tanto, lo que es claro para Hume es que toda idea ha tenido su origen en una impresión anterior: “todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas”.<sup>4</sup> Así, nuestras ideas surgen de nuestras impresiones, y después relacionamos esas ideas a través de la memoria y la imaginación y las asociamos por semejanza, contigüidad de espacio y tiempo, o causa y efecto.<sup>5</sup> De esta manera, hay un tipo de conocimiento que constituye las relaciones de ideas, que hace referencia a verdades necesarias (como las de la aritmética) y otro de cuestiones de hecho, que se refiere al conocimiento del mundo y cuya certeza nunca es segura, sólo probable<sup>6</sup>.

Por tanto, Hume no llega a deducir verdades sobre el mundo con absoluta certeza (desde el momento en que la relación de causa y efecto no es demostrable por no ser percibida por los sentidos), y en ese sentido no consigue completar el proceso. Pero su relevancia estriba, por un lado, en el origen fundacionalista que da al conocimiento y, en segundo lugar, en que pone ese origen en la percepción de las impresiones, en los sentidos. Este giro empirista respecto de Descartes lo retomará el fundacionalismo contemporáneo, que buscará en las mismas impresiones las creencias básicas que deberán justificarse a sí mismas para servir de base a las ideas, en términos humeanos.

---

<sup>3</sup> La percepción en Hume es cualquier contenido de nuestra conciencia: sensaciones, pensamientos, etc.

<sup>4</sup> HUME, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 1988 (1748), p. 34.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>6</sup> Para esta distinción entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho, *cfr.*, *ibid.*, pp. 47-48.

### 3.- UNA APROXIMACIÓN AL FUNDACIONALISMO CLÁSICO

#### 3.1.- El análisis tripartito y el problema de la justificación

La distinción entre *doxa* y *episteme* es clásica. Hay una distinción tradicional entre creencia (u opinión) y saber (o conocimiento). Parece que tener una creencia es condición necesaria para saber algo (es sensato pensar que uno no puede saber algo si no cree que ese algo es el caso), pero es evidente que necesitamos otro elemento para salir de la *doxa*: la verdad. No podemos saber algo que es falso, por lo que para adquirir conocimiento necesitamos, al menos, tener una creencia verdadera. Estas condiciones ya fueron mostradas como insuficientes por Platón, que era consciente de que hacía falta algo más si queríamos evitar que el saber fuera fruto de la casualidad<sup>7</sup>. El último elemento que se necesitaría para pasar de la *doxa* al conocimiento es la justificación. Así, el análisis tripartito nos muestra una definición de conocimiento basada en condiciones necesarias y suficientes, de tal forma que: S sabe que *p* si y sólo si 1) S cree que *p*, 2) *p* es verdadera y 3) S está justificado en creer que *p*.

Este análisis tradicional fue casi unánime hasta que, en 1963, Edmund Gettier publicó un brevísimo y famoso artículo en el que ponía de manifiesto, a través de un par de contraejemplos, que tener una creencia verdadera justificada no es conocimiento. Sin entrar a analizar ese artículo, el núcleo central de los contraejemplos que supone una problemática para el análisis tripartito giraba en torno a la cuestión de la justificación<sup>8</sup>. Desde ese momento, la epistemología tuvo que reformular la definición de conocimiento y se sucedieron las diferentes propuestas. Es claro que ya no podemos entender el conocimiento como creencia verdadera justificada, a menos que seamos capaces de precisar lo que significa estar justificado.

Así, el fundacionalismo se va a constituir como una teoría de la justificación epistémica que va a enfrentarse a un doble problema: por un lado, tiene que ser capaz de concretar lo que significa tener una creencia justificada; y, por otro lado, va a tener que enfrentarse al problema de la cadena de justificación, intentando huir de la regresión al infinito, así como de la circularidad. Es decir, si el fundacionalismo quiere establecer unas creencias fundamentales sobre las que descansen las demás, no sólo tiene que solventar el problema general de la justificación, sino que tiene que dar una explicación satisfactoria a la justificación de esas creencias básicas.

---

<sup>7</sup> Cfr., PLATÓN, *Teeteto*, 201a-201c.

<sup>8</sup> Véase GETTIER, E., *Is justified true belief knowledge?*

### 3.2.- El reto escéptico

El fundacionalismo acepta el reto escéptico en su totalidad. Ya vimos cómo Descartes fue el primero en afrontarlo con todas las consecuencias. El escepticismo más radical, el que llega a negar la existencia del propio mundo y de otras mentes, el escepticismo de los cerebros en una cubeta<sup>9</sup> fue desechado por Descartes (pese a que siga siendo una hipótesis vigente, aunque con pocos adeptos), para el que una primera certeza innegable es la existencia del *cogito*. Aun si ese escepticismo radical fuera cierto, numerosos autores<sup>10</sup> han defendido que eso no tendría por qué suponer un problema, pues si todas nuestras creencias sobre el mundo exterior fueran falsas, todavía podríamos apelar a una coherencia interna de nuestro sistema de creencias (ver un árbol levitar por sí mismo nos seguiría pareciendo algo insólito). De tal forma que aceptar ese escepticismo en nada cambiaría nuestra *praxis*.

Por otro lado, hay un segundo nivel de escepticismo, que es al que se enfrenta el fundacionalismo: la imposibilidad de tener conocimiento. El fundacionalismo clásico que se inició con Descartes (aunque Platón y Aristóteles fueran también fundacionalistas) no sólo considera que el conocimiento es posible, sino que éste debe tener unos fundamentos últimos sobre los que se asienten las demás creencias, o de lo contrario no habría conocimiento posible, pues si no aceptamos algunas cosas como ciertas, nada puede ser probable<sup>11</sup>. Por tanto, no se trata simplemente de afirmar la posibilidad del conocimiento, sino de afirmar la certeza de un conocimiento fundamental, fundacional, sobre el que construir todo el sistema de creencias.

Por último, hay un escepticismo interno, común a todas las teorías, que constituye el motor de la investigación. A ese escepticismo, a esa duda sobre la validez de nuestras creencias y del método por el cual han sido adquiridas, así como las razones que nos han llevado a considerarnos justificados de las mismas, a ese escepticismo también se enfrenta el fundacionalismo, en tanto que intenta alcanzar, no sólo un conocimiento fundacional, sino conseguir que las demás creencias puedan derivarse de éste con certeza, sin error. Por tanto, el escepticismo lanza un reto que el fundacionalista acepta y encara: el reto de dar validez a la justificación de nuestras creencias.

---

<sup>9</sup> La formulación contemporánea del argumento cartesiano del sueño se la debemos a Putnam, que la expone en el primer capítulo de *Razón, verdad e historia*.

<sup>10</sup> Véase WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, § 338; o COHEN, S., *Justification and truth*, en *Philosophical Studies*, pp. 281-282.

<sup>11</sup> *Cfr.*, LEWIS, C. I., *Mind and the world order*, capítulo 10. Esta idea está ya presente en los *Analíticos segundos*, de Aristóteles, en el tercer capítulo del libro primero.

### 3.3.- El fundacionalismo: una caracterización general

El fundacionalismo clásico que, como hemos visto, hunde sus raíces en la epistemología cartesiana, tomó un cariz empirista a lo largo de la primera mitad del siglo XX, en consonancia con las corrientes filosóficas que estaban apareciendo entonces (el surgimiento de la filosofía de la ciencia, el neopositivismo lógico, el Círculo de Viena, etc.). La principal característica del fundacionalismo es la concepción del conocimiento como una estructura piramidal, como si se tratase de un edificio. La tesis central es la de que debe haber unas creencias básicas sobre las que puedan justificarse las demás, es decir, que debemos encontrar un fundamento inamovible sin el cual, el conocimiento no sería posible.

El método que debemos seguir, y que ya está presente en Descartes<sup>12</sup>, es, en primer lugar, el de aceptar únicamente aquello que se nos presente como auto-evidente (las ideas claras y distintas, en términos de Descartes) y, a partir de estas verdades que no presentan duda alguna, construir el resto del sistema del conocimiento. Por tanto, todo el conocimiento debe depender y derivarse de estos primeros principios. Así, la justificación es un proceso asimétrico y de una sola dirección, que comienza en las creencias básicas, cuya justificación es inmediata o no inferencial, y asciende hacia las demás creencias, pero no al revés. La consecuencia más evidente de esta tesis –que constituirá el foco de la investigación así como el mayor problema del fundacionalismo– es que esas verdades auto-evidentes, básicas, por ser creencias últimas, no están justificadas por otras, esto es, se justifican a sí mismas. Más adelante veremos por qué es tan importante postular unas creencias básicas si no queremos que la cadena de justificación continúe *ad infinitum*.

Con esta primera aproximación a la idea central del fundacionalismo podemos extraer algunas conclusiones que nos van a servir para profundizar en su caracterización. Si el conocimiento tiene la estructura que hemos mostrado en el párrafo anterior, podemos ver que hay dos tipos de creencias: unas creencias básicas o inmediatas, que se justifican a sí mismas y no necesitan más justificación; y otras creencias derivadas o mediatas, que se derivan y se justifican a partir de las primeras, tomándolas como premisas. Otra forma de referirnos a estas dos creencias es entendiéndolas como creencias inferenciales y no inferenciales.

---

<sup>12</sup> Cfr., DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995 (1644), p. 8.

Expresado en estos términos, la cuestión se traslada de la creencia a la justificación. Así, las creencias básicas estarían justificadas de manera no inferencial, mientras que las creencias derivadas se justificarían inferencialmente a partir de las primeras. Más adelante veremos en qué consiste la justificación inferencial y qué problemas surgen de ella, razón que nos llevará a postular la necesidad de la justificación no inferencial como forma de acabar con la cadena de justificación de las creencias. Como ya hemos dicho, la justificación no inferencial será el núcleo fuerte del problema del fundacionalismo, y a ello nos dedicaremos en otro apartado. Por ahora, simplemente haremos un breve acercamiento a cómo deben ser las creencias básicas para que se consideren justificadas no inferencialmente. Según Ayer<sup>13</sup>, estas creencias deben ser informativas (no podemos apelar a proposiciones analíticas, sino que buscamos conocer el mundo); directamente verificables, esto es, inmediatas, se conocen directamente; y, por último, incorregibles, sin posibilidad de error. Sobre cuál pueda ser el contenido de estas creencias no hablaremos ahora. La relevancia de esta distinción estriba en la asociación, por parte del fundacionalismo clásico, de la justificación inferencial con la posibilidad de error. Volveremos sobre esta distinción y su importancia cuando hablemos del argumento de regresión epistémica.

En resumen, el fundacionalismo clásico, en su vertiente más contemporánea, estaría dispuesto a aceptar algunas ideas esenciales: que las creencias básicas deben ser ciertas tanto en sentido lógico como psicológico, que deben ser inmediatas y, por último, que sólo una creencia puede servir como justificación de otra creencia. Como veremos más adelante, una gran mayoría de autores (los teóricos de los *sense-data*) estarían dispuestos a asumir también que esas creencias básicas lo son sobre datos sensoriales. Pese a estas nociones que parecen comunes, podríamos entender que la única tesis verdaderamente esencial al fundacionalismo es la de que hay unas creencias básicas y otras derivadas que encuentran el fundamento, en la cadena de justificación, en las primeras. Así, podemos encontrar otros tipos de fundacionalismo, como el fundacionalismo moderado (para el que las creencias básicas necesitan una justificación *prima facie*, pero no tienen por qué ser infalibles) o el *fundherentismo* (que mantiene que las creencias básicas tienen cierta justificación, pero que necesitan recibir justificación adicional de otras creencias, con las que constituye un sistema coherente); esta última versión es más cercana al coherentismo, del que hablaremos más adelante.

---

<sup>13</sup> Cfr., AYER, A. J., *El problema del conocimiento*, Buenos Aires, Eudeba, 1968 (1956), capítulo II.

Con estas nociones del fundacionalismo, podemos ver ya con claridad cuál es su objetivo: llegar a las creencias básicas que sirvan de fundamento para el resto del conocimiento. También con lo dicho hasta ahora podemos entrever los principales problemas a los que va a tener que hacer frente esta corriente. Si todas las creencias deben estar justificadas inferencialmente, esta cadena de justificación puede desembocar en una regresión al infinito o en una circularidad. Si no aceptamos unas creencias básicas que se justifiquen de manera no inferencial, sólo nos quedan dos salidas: todas las creencias tienen el mismo estatus y la misma capacidad para justificarse unas a otras, con lo que, incurrimos en la circularidad; o la cadena de justificación continúa *ad infinitum*. Puesto que el fundacionalismo exige una justificación deductiva y piramidal, no está de acuerdo con la idea de que una creencia mediata pueda ser justificada por otra, si no hay un suelo último de creencias básicas sobre las que se fundamenten éstas; es decir, la justificación se da en un único sentido. Respecto a la regresión al infinito que puede darse, una posible opción sería abrazar el *infinitismo*<sup>14</sup>, que sostiene que el ser humano es demasiado complejo y que tiene la capacidad de creer justificadamente infinitas proposiciones, por lo que la regresión infinita no supone ningún problema para los autores que defienden esta postura.

Por tanto, el fundacionalismo surge como una corriente que trata de dar respuesta al problema de la circularidad, así como al de la regresión *ad infinitum*, encontrando un punto de parada de la cadena de justificación en las creencias básicas, que se justificarían no inferencialmente. En consecuencia, esta forma de justificación va a ser el principal problema al que va a tener que enfrentarse el fundacionalismo si quiere poder asentar las bases del conocimiento; asimismo, necesita discernir cómo es posible ese conocimiento fundacional y, en segundo lugar, ver cómo esas creencias fundamentales pueden conferir justificación sobre las no fundamentales.

A continuación, vamos a hacer un breve repaso por estas cuestiones, dedicando un apartado al argumento de regresión epistémica, al que, como ya hemos dicho, trata de dar respuesta el fundacionalismo. En segundo lugar, veremos qué respuesta da el coherentismo al problema de la circularidad. Y, por último, nos aproximaremos al problema de la justificación no inferencial como punto de parada en la cadena de justificación de las creencias.

---

<sup>14</sup> Esta solución está defendida por autores como Peter Klein (*Foundationalism and the infinite regress of reasons*, 1998), Jeremy Fantl (*Modest infinitism*, 2003) y Scott Aikin (*Epistemology and the regress problema*, 2011).

### 3.4.- El argumento de regresión epistémica

#### 3.4.1.- La formulación aristotélica

En los *Analíticos Segundos*, Aristóteles estudia las consecuencias del silogismo obtenido en la primera parte del *Órganon*, es decir, el método científico. En el tercer capítulo del libro I encontramos una primera versión del argumento de regresión epistémica que apunta ya a los problemas contemporáneos, por lo que vamos a reproducirla aquí brevemente. Ya en el capítulo anterior Aristóteles apunta a una concepción fundacionalista del conocimiento científico:

Si, pues, el saber es como estipulamos, es necesario también que la ciencia demostrativa se base en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión: pues así los principios serán también más apropiados a la demostración.<sup>15</sup>

La caracterización que hace aquí Aristóteles del proceso demostrativo del conocimiento coincide casi por entero con la concepción del fundacionalismo contemporáneo. Incluso concuerda en la afirmación de que “llamo anteriores y más conocidas para nosotros a las cosas más cercanas a la sensación”<sup>16</sup>.

Por tanto, Aristóteles se opone a la idea de algunos de sus coetáneos a los que “les parece a algunos que no existe ciencia, y a otros que sí, pero que de todo hay demostración: ninguna de las cuales cosas es verdadera ni necesaria”.<sup>17</sup> Así, los que consideran que no existe ciencia, son los que creen que la demostración llega hasta el infinito, por lo que, si no hay cosas que se sepan primero, no se puede llegar a las posteriores (y de haber principios, al ser indemostrables, serían incognoscibles, por lo que las cosas derivadas de ellos serían meras hipótesis); los que, por el contrario, sostienen que hay ciencia, al afirmar que de todo hay demostración, están admitiendo la posibilidad de la demostración circular y de la recíproca. Aristóteles se opone a ambas posturas diciendo “que no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable”<sup>18</sup>. Hay un punto de parada en la cadena de la justificación que sirve, a su vez, como punto de partida para la demostración de las cosas posteriores.

---

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Analíticos segundos*, 71b.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 72a.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 72b.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 72b.

### 3.4.2.- La formulación contemporánea

Como ya hemos visto, una creencia justificada no inferencialmente es aquella que no depende de otra para su justificación. Así, según el fundacionalismo, toda creencia, o es fundacional, o depende de una para su justificación. En el segundo caso, la justificación es inferencial. Por tanto, el argumento de regresión epistémica depende del principio de justificación inferencial (PJI), según el cual: para estar justificado en creer que P sobre la base de E, uno debe 1) estar justificado en creer que E y 2) estar justificado en creer que E hace probable P. Este principio tiene una serie de importantes consecuencias que vamos a analizar a continuación. De la primera condición se deduce que no podemos adquirir justificación para una creencia infiriéndola de otra injustificada, pero también que no es posible adquirir la justificación mediante un proceso de inferencia circular. Esto nos deja dos salidas: o aceptamos que algunas creencias tengan justificación sin depender de otras creencias, o suponemos que toda justificación es inferencial (lo que nos llevaría a una regresión *ad infinitum*).

La segunda condición supone otro problema añadido: si S necesita estar justificado en creer que E hace probable P, entonces la creencia de que E hace probable P debe inferirse de otra creencia F, que a su vez debería inferirse de F2, ésta de F3, y así sucesivamente. Pero el problema se agranda cuando consideramos que la creencia de que la probabilidad de P sobre la base de E se infiere de F necesita inferirse de una creencia G, que a su vez se derive de G2, y de G3, y así sucesivamente. Por tanto, aquí la regresión es aún mayor. Los fundacionalistas van a argumentar que la segunda condición del PJI confunde los niveles de las preguntas epistémicas y que, por lo tanto, la regresión *ad infinitum* que constituye esa condición no es tal.

Frente a la problemática regresión que sigue derivándose de la primera condición, el fundacionalismo sólo puede salvarla aceptando la necesidad de creencias inmediatas cuya justificación, al ser no inferencial, no dependa de otras. Y es en ese tipo de justificación donde el fundacionalismo tiene que centrarse para dar sentido y validez a su propuesta. Otras de las posibles salidas que podemos tomar ante la problemática de la regresión *ad infinitum* son el ya mencionado infinitismo, del que no nos ocuparemos aquí, y la postura coherentista. Frente a la postura aristotélica, y pese a la prohibición de circularidad de la condición 1) del PJI, el coherentismo va a acoger esa circularidad considerándola virtuosa, no viciosa. A continuación vamos a ver cómo es posible el coherentismo y su compatibilidad con el problema de la circularidad.

### 3.5.- El problema de la circularidad: la respuesta coherentista

El fundacionalismo, que trata de solventar la regresión *ad infinitum*, tampoco va a aceptar la circularidad: la justificación debe ser siempre lineal y unidireccional, partiendo de las creencias fundamentales para llegar, mediante la justificación inferencial, a las creencias derivadas. El coherentismo surge como una propuesta que se opone al fundacionalismo, y cuyo eje central estriba precisamente en hacer del principal enemigo del fundacionalismo su aliado. Vamos a aproximarnos brevemente a esta corriente, que nos va a permitir, por la contraposición, entender mejor las ideas fundacionalistas.

En oposición al fundacionalismo, el coherentismo concibe el sistema de creencias como una especie de red en la que el proceso de justificación no es ya unidireccional ni asimétrico, no va de abajo a arriba, sino que todas las creencias se apoyan entre sí y se justifican recíprocamente. Por tanto, si en el fundacionalismo había creencias más importantes, por ser fundacionales, en el coherentismo todas las creencias están al mismo nivel. Así, frente al fundacionalismo, el coherentismo se caracteriza por entender el conocimiento de manera reticular, como una red; por el rechazo (como en el fundacionalismo) del regreso al infinito, pero la aceptación de la justificación como un proceso circular, sin considerar esta circularidad viciosa; por último, no hay dos tipos de creencias (básicas y derivadas, inmediatas y mediatas), sino que, en tanto que todas entran en juego en la justificación, todas están al mismo nivel.

Según el coherentismo, nuestras creencias forman una red en las que todas sirven de justificación: una creencia que puede ser considerada como premisa en una inferencia, puede ser la conclusión de otra. Por tanto, la justificación no es lineal, sino holista; las creencias afectan a todo el conjunto y se consideran como justificadas cuando participan de un sistema coherente de creencias, cuando no entra en contradicción con ese sistema. Si bien es cierto que, como estipula Bonjour<sup>19</sup>, una justificación puede parecer lineal si atendemos a una única creencia, es en realidad holista cuando miramos el sistema completo. Todo esto lleva a la idea de que las creencias se justifican en la medida en que contribuyen a la coherencia del sistema de creencias.

---

<sup>19</sup> Bonjour establece la distinción entre el nivel *local* de las creencias (donde la justificación puede parecer lineal) y el nivel *global* (donde la justificación no es ya unidireccional, sino multidireccional). Véase BONJOUR, L., *The Structure of empirical knowledge*, 1985.

De este modo de entender la justificación se deriva una consecuencia clara: si la justificación no es lineal, unidireccional, no hay riesgo de una regresión infinita. Por otro lado, puesto que la justificación de las creencias no se deriva de otras creencias sino, en última instancia, de la coherencia del sistema, desaparece también el problema de la circularidad. Es decir, al no considerar la justificación como asimétrica, no se genera un círculo, pues sólo una justificación lineal puede desembocar en una circularidad (no podemos construir un círculo si no tenemos una línea). Esto significa que la justificación no se obtiene de una cadena, sino de una red de creencias. De esta manera, el coherentismo trata de superar los problemas de la regresión y la circularidad.

Por tanto, de esto se sigue que no hay estructura piramidal del conocimiento, no hay bases de un edificio que se construya después, sino que todas las creencias contribuyen por igual a la coherencia del sistema, sin ser algunas de ellas fundamentales. Lo único que en este punto podría tener de común el coherentismo con el fundacionalismo es la idea de que sólo las creencias (las creencias básicas en el fundacionalismo; cualquier creencia en el coherentismo) pueden aportar justificación a otras creencias. Como decimos, esta perspectiva *doxástica* es común a ambas teorías.

La principal tarea del coherentismo es definir lo que significa la coherencia, que es el suelo sobre el que se construye la justificación. Aunque cada autor define la coherencia de una manera, aportando un conjunto de condiciones necesarias y suficientes, parece que hay dos elementos que deben aparecer siempre: de un lado, la consistencia, esto es, que no haya contradicción entre las diferentes creencias que pertenecen al sistema; pero no es suficiente con eso, porque dos creencias pueden no ser contradictorias porque no están relacionadas, por lo que necesitamos un segundo requisito que consiste en que, entre las creencias del sistema, existan conexiones inferenciales, que unas creencias puedan servir de premisas para otras, y que puedan tener, además, una relación explicativa.

Con esta panorámica del coherentismo, estamos en disposición de intuir cuáles pueden ser algunas de las críticas que recibirá. Aquí vamos a citar dos objeciones: la objeción del aislamiento, según la cual no parece que la coherencia interna de un sistema de creencias pueda aportar de suyo alguna orientación a la verdad o a la realidad misma; y, por otro lado, la objeción de los sistemas alternativos, pues es posible que existan sistemas coherentes pero incompatibles entre sí. Si aceptamos que la coherencia es el único requisito para la justificación, ambos sistemas serían válidos, pero eso parece no ser suficiente, por lo que la coherencia no puede ser indicativa de la verdad.

### 3.6.- El problema de la justificación no inferencial

Todo lo visto hasta ahora puede resumirse como sigue: el fundacionalismo es la corriente filosófica que considera que hay unas creencias básicas sobre las que se justifican las demás. Puesto que las creencias toman una forma proposicional, las creencias derivadas deben deducirse inferencialmente de las creencias básicas. Ya hemos visto también que esa cadena de justificación plantea serios problemas, como la regresión al infinito y la circularidad. Para solventar ambos, el fundacionalismo afirma que las creencias básicas no se justifican inferencialmente, sino que, por su inmediatez y evidencia, se justifican de manera no inferencial. Por tanto, si quiere triunfar en su postura, el fundacionalista deberá explicar cuáles son las creencias básicas, y qué significa y cómo es posible la justificación no inferencial.

Hay unanimidad, por parte de los fundacionalistas, en que debe haber creencias cuya justificación no sea inferencial, pero hay serias discrepancias sobre cómo entender ese tipo de justificación, y sobre el tipo de creencias que pueden ser justificadas así. Vamos a hacer un breve repaso por aquello que podemos entender como justificación no inferencial, así como por el objeto de las creencias que la acompañan (que, como decimos, no es el mismo para todos los fundacionalistas). Para comenzar, debemos hacer una distinción entre las dos formas generales en que puede entenderse la justificación no inferencial, a saber: como creencia infalible o como justificación infalible<sup>20</sup>. Veamos el primer caso.

El paradigma clásico se encuentra, de nuevo, en Descartes, que parecía querer identificar el conocimiento fundacional con las creencias infalibles, como la existencia del *cogito*, que es indubitable y evidente. Así, algunos autores más contemporáneos han seguido su estela, como es el caso de Lehrer, según el cual, la creencia de S de que P en t es infalible si la creencia de S de que P en t implica que P es verdadera<sup>21</sup>. Esta definición ya plantea algunos problemas como, por ejemplo, las verdades necesarias. Toda verdad necesaria está implicada lógicamente por cualquier proposición, por lo que cualquier creencia que tenga de una verdad necesaria será infalible, independientemente de mis razones para creerla, o de si, como podría ser el caso, la creo por casualidad y sin pruebas. Por otro lado, sabemos que hay proposiciones autorreferenciales cuya verdad

---

<sup>20</sup> Esta distinción está tomada del artículo *Foundationalist Theories of Epistemic Justification* (Ali Hasan, 2016), en la Stanford Encyclopedia of Philosophy

<sup>21</sup> Cfr., LEHRER, Keith, *Knowledge*, Oxford, 1974, p. 81.

está implicada por la creencia en ellas (mi creencia de que existo implica que existo, que dudo, que experimento), pero más allá de las creencias autorreferenciales parece difícil encontrar creencias infalibles de verdades contingentes. Además, como sugiere Ayer<sup>22</sup>, puesto que creer que P y que P sea el caso son estados de cosas diferentes, no hay ninguna contradicción lógica en que tenga lugar la creencia en P sin que P sea el caso.

Si entender la justificación no inferencial en términos de creencia infalible nos plantea tantos problemas, la otra alternativa es la vía de la justificación infalible. Pues ya hemos visto que la imposibilidad de error es una característica esencial de la justificación no inferencial, según los fundacionalistas. Por tanto, habrá que buscar la infalibilidad en una justificación que esté disponible para apoyar una creencia básica. Según esta idea, y siguiendo los términos del anterior párrafo, podríamos entender la justificación infalible de la siguiente manera: la creencia de S está infaliblemente justificada en *t* cuando la justificación de S para creer que *P* en *t* implica la verdad de *P*; de tal manera que una creencia está justificada no inferencialmente si puede estar infaliblemente justificada en este sentido. Esta definición sigue teniendo el problema de las proposiciones que constituyen verdades necesarias, por lo que debemos buscar un tipo de relación por el que mi creencia de que *P* y la verdad de *P* estén de alguna manera conectadas, pues no tiene mucho sentido decir que mi creencia en que estoy viendo un coche rojo implica que  $2+2=4$ . Así, parece que el fundacionalismo debería encontrar una relación especial que justifique de manera infalible nuestras creencias básicas. Parece que la creencia de que mañana lloverá y la creencia de que estoy sintiendo dolor no pueden situarse al mismo nivel. Así, habría una forma de acceso especial a la creencia del dolor que no encontramos en la creencia sobre la lluvia.

De tal forma que el fundacionalismo tendrá que indagar en esas formas de acceso a las creencias no inferenciales para discernir cómo pueden ser justificadas. Una teoría clásica respecto a esta cuestión es el conocimiento por familiarización [*knowledge by acquaintance*] de Russell. Lo que me justifica en creer que siento dolor es el hecho de que estoy *familiarizado* con ese dolor de una forma en que no lo estoy con otros hechos contingentes (como la posibilidad de que mañana llueva). Este tipo de conocimiento se caracteriza por ser un conocimiento directo, hay una toma de conciencia inmediata de algo que *se da* al sujeto. Es un tipo de conocimiento que no está mediado por nada y, en consecuencia, se entiende como directo e infalible.

---

<sup>22</sup> Cfr., AYER, A. J., *The problem of knowledge*, London, Cambridge University Press, p. 19. Para una idea similar de este argumento, véase también BONJOUR, L., *op. cit.*, Cambridge, p. 27.

Precisamente, este problema de *lo dado* va a ser especialmente relevante para el fundacionalismo, porque si queremos aceptar que hay una forma de conocimiento especial como la que postula Russell, tenemos que ver qué es eso de *lo dado*. Con esto hemos trasladado el problema de la justificación no inferencial a un ámbito más restringido todavía: el de cómo tenemos acceso a esas creencias no inferenciales que deben ser infaliblemente justificadas.

Si en el apartado anterior vimos a algunos autores clásicos que podrían ser considerados fundacionalistas, ahora vamos a mencionar algunos autores más contemporáneos que podrían arrojar algo de luz al problema del acceso. Desde que el conocimiento científico se postuló como el paradigma de saber, gran parte de la epistemología del siglo pasado tomó un fuerte cariz empirista, por lo que la gran mayoría de autores han buscado las creencias básicas, las más fundamentales, en el campo de la experiencia. Esto se ha concretado, sobre todo, en las teorías de los datos de los sentidos, que ponen el foco en la percepción como fuente de conocimiento. Puesto que no es nuestro objetivo aquí, no vamos a explicar en profundidad cada una de estas corrientes, para las que, además, no hay unanimidad sobre lo que percibimos (si son ideas, objetos físicos, etc.). Podemos encontrar creencias fundacionales en la percepción, pero esta respuesta puede darse desde una perspectiva realista, anti-realista, representacionalista, idealista, fenomenalista, etc.

Por citar algunos ejemplos de teorías de la percepción, dentro del fenomenalismo podríamos encontrarnos con Moore<sup>23</sup> o Ayer; en el fenomenalismo de los *sensibilia* estaría el ya mencionado Russell<sup>24</sup>. Por otro lado, dentro del realismo directo habría autores como Austin<sup>25</sup> o Armstrong<sup>26</sup>. Desde todas estas perspectivas se busca, de una u otra manera, alcanzar un conocimiento infalible que, en última instancia, podrían utilizar los fundacionalistas para construir su sistema de conocimiento. En el capítulo que sigue, nos centraremos en la propuesta que ofrece Sellars para poner en jaque al fundacionalismo, y ver si realmente es posible basar nuestras creencias fundamentales en la percepción de *lo dado*, pues la crítica sellarsiana ataca precisamente a ese mito de *lo dado*, que intenta desmontar a lo largo de su argumentación, como veremos a continuación.

---

<sup>23</sup> Véase MOORE, G. E., *En defensa del sentido común y otros ensayos*, capítulo II.

<sup>24</sup> Véase RUSSELL, B., *Perception*, en *The collected papers of Bertrand Russell, vol II*, London, 1997, pp. 304-307.

<sup>25</sup> Cfr., AUSTIN, *Sentido y percepción*, Madrid, Tecnos, 1981, pp. 43-58; 91-102).

<sup>26</sup> ARMSTRONG, D. M., *La percepción y el mundo físico*, Madrid, Tecnos, 1966.

#### 4.- LA RESPUESTA DE W. SELLARS AL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACIÓN NO INFERENCIAL: EL MITO DE *LO DADO*

##### 4.1.- *El empirismo y la filosofía de lo mental*<sup>27</sup> en relación con el fundacionalismo: un contexto

La epistemología clásica, al menos en su concepción fundacionalista respecto del conocimiento empírico, ha dado por supuesto lo que Sellars entiende como el mito de *lo dado*, del que afirma –en una primera aproximación– que “lo que se pretende con la categoría epistemológica de lo dado es, según puede presumirse, dar razón de la idea de que el conocimiento empírico estriba en unos ‘fundamentos’ constituidos por un conocimiento, a saber, no inferencial de cuestiones de hecho”<sup>28</sup>. Como hemos visto, el fundacionalismo surge como respuesta al problema de la regresión infinita de la justificación, presentándonos un edificio construido, en su base, por creencias básicas, cuya justificación es no inferencial, y que asciende a través de creencias no básicas, que se derivan de aquellas y cuya justificación es inferencial.

Ya hemos visto algunas de las ventajas y críticas que puede tener el fundacionalismo como corriente epistemológica. Uno de los puntos que lo hace atractivo a simple vista es que parece estar en sintonía con el sentido común<sup>29</sup>: cuando nos piden justificar nuestra creencia de que el día está soleado, antes de cualquier reflexión filosófica, responderíamos que lo creemos así porque vemos el sol y vemos que no hay nubes. En esta idea estriba el fundacionalismo empirista que defienden los teóricos de los *sense-data*, de los que hablaremos en el siguiente apartado. Para estos autores, como adelantábamos al final del capítulo anterior, las sensaciones directas han sido consideradas como la fuente de las creencias no inferenciales. Esto es así porque estas *sensaciones* se entienden como directas e inmediatas, así como justificadas sin presuponer otras creencias previas. Esta es la posición que criticará Sellars en referencia a todo el marco de lo dado, que entiende como el mito sobre el que se ha construido el fundacionalismo empirista.

---

<sup>27</sup> *El empirismo y la filosofía de lo mental* es un ensayo formado por varias conferencias pronunciadas por W. Sellars en marzo de 1956, en la Universidad de Londres, bajo el título: *El mito de lo dado: tres conferencias sobre el empirismo y la filosofía de lo mental*. En su versión en castellano –a la que nos referiremos cuando citemos dicho ensayo–, podemos encontrarlo en SELLARS, W., *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971.

<sup>28</sup> SELLARS, W., *El empirismo y la filosofía de lo mental*, I.3, p. 141.

<sup>29</sup> Entendiendo aquí “sentido común” en un sentido laxo y de uso corriente, no el concepto filosófico que, por otro lado, se refiere precisamente a éste, y que es defendido por diversos autores contemporáneos de Sellars, como Moore o el propio Sellars, entre otros.

#### 4.2.- La crítica de Sellars a las teorías de los *sense-data*

El problema de la justificación no inferencial va a estar estrechamente relacionado, en el fundacionalismo empirista, con la teoría de la percepción: las sensaciones, las impresiones, las experiencias inmediatas, etc. En este marco, y como preámbulo a la crítica de Sellars al mito de *lo dado*, es necesario repasar algunas nociones fundamentales en las que los teóricos de los datos sensoriales se han apoyado para defender que esos datos son la piedra de toque, el fundamento sobre el que construir el edificio del conocimiento empírico.

Primero debemos atender a la distinción que han hecho las teorías de los *sense-data* entre el acto de percibirse y lo que constituya su objeto (así, en el proceso de percibir una mancha de color rojo, habría dos componentes: el acto de percibir la mancha, y el color rojo, que es el objeto de la percepción). Por otro lado, Sellars denomina “contenido sensorial” a las entidades que experimentamos sensorialmente, y entiende los datos sensoriales como una propiedad relacional de esas entidades<sup>30</sup>.

Si, como hemos visto en el apartado anterior, la categoría de lo dado nace con pretensiones de fundamentar el conocimiento empírico en unas creencias no inferenciales de cuestiones de hecho, hay aquí ya un problema para los teóricos de los *sense-data*. Puesto que ellos defienden que lo que experimentamos sensorialmente son entidades singulares [*particulars*], pero el conocimiento sólo puede serlo de hechos (es decir, todo conocimiento –incluido el no inferencial– debe tener la forma “A es B”<sup>31</sup>), parece claro que experimentar sensorialmente contenidos sensoriales no puede ser una fuente de conocimiento. Por lo tanto, no queda claro qué puede aportar el concepto de dato sensorial al problema de la fundamentación del conocimiento empírico. Sea como fuere, al teórico de los *sense-data* sólo tiene dos salidas:

- a) lo que experimentamos sensorialmente son *entidades singulares*; experimentar sensorialmente no es conocer, y la existencia de datos sensoriales no implica *lógicamente* la existencia de un conocimiento;
- b) experimentar sensorialmente *es* una forma de conocer, y lo que se experimenta sensorialmente son *hechos*, y no *entidades singulares*.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Cfr., *ibid.*, I.2, p. 140.

<sup>31</sup> *Ibid.*, I.3, p. 141.

<sup>32</sup> *Ibid.*, I.3, p. 141.

En el primer caso no hay una implicación lógica hacia el conocimiento, pero nada imposibilita que el conocimiento no inferencial de una cuestión de hecho pueda implicar la existencia de datos sensoriales. En el segundo caso, el problema es mayor debido a que, aun habiendo implicación lógica –pues los propios datos sensoriales constituyen conocimiento–, lo que experimentamos son hechos, no entidades singulares; y es difícil explicar cómo pueden experimentarse hechos (y constituir conocimiento no inferencial).

Según Sellars, el teórico de los datos sensoriales sí tiene una posible salida para defender que esas sensaciones tienen un valor epistémico y, a su vez, que se refieren a entidades singulares: afirmar que “el saber o conocer no inferencial sobre el que estriba la imagen que tenemos del mundo es saber que ciertas entidades [...] poseen cierto carácter, por ejemplo, el de rojo”<sup>33</sup>. De esta manera, se salva la afirmación de que experimentar sensorialmente es un hecho epistémico. Es decir, es lógicamente necesario que, al experimentar sensorialmente una entidad, se la experimente como siendo de un determinado carácter, y si se experimenta como siendo de un carácter concreto, sabemos no inferencialmente el hecho de que dicho contenido sensorial sea de ese carácter.

Esto supone un problema que tiene que ver con los conceptos: cuando experimentamos sensorialmente que cierta entidad singular  $x$  es de cierto carácter  $C$ , debemos asumir que previamente poseemos un concepto de  $C$ . Puesto que la mayoría de autores empiristas defienden que para subsumir particulares bajo universales es necesario un proceso de aprendizaje, esto nos llevaría a admitir que la habilidad de experimentar sensorialmente es adquirida también, algo que, evidentemente, no admitiría un teórico de los *sense-data*; la alternativa es sostener que, al afirmar que  $x$  es  $C$ , no entra en juego (y, por tanto, no presuponemos) ninguna cuestión relativa a la formación de conceptos. Por tanto, Sellars pone de manifiesto que los teóricos de los *sense-data* se encuentran frente a una tríada incoherente formada por las siguientes tres proposiciones:

- A.  $X$  experimenta sensorialmente el contenido sensorial rojo  $c$  entraña  $X$  sabe no inferencialmente que  $c$  es rojo;
- B. La facultad de experimentar sensorialmente los contenidos sensoriales no es adquirida;
- C. La facultad de saber hechos de la forma  $x$  es  $\varphi$  es adquirida.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, I.4, p. 142.

<sup>34</sup> *Ibid.*, I.6, p. 144.

Estas tres proposiciones, que parecerían admitir los teóricos de los *sense-data*, son incompatibles entre sí, pues de la conjunción de A y B se sigue la negación de C, de la conjunción de B y C se sigue la negación de A, y de la conjunción de A y C se sigue la negación de B. Por tanto, habría que abandonar una de estas tesis, lo cual es problemático también, porque eliminar la primera supone que experimentar sensorialmente un contenido sensorial ya no es un hecho epistémico, abandonar la segunda conlleva alejarse del sentido común, y perder la tercera supondría acabar con el nominalismo de la tradición empirista.

Esto lleva a Sellars a la conclusión de que no hay por qué suponer la tesis de los teóricos de los *sense-data* según la cual: *X experimenta sensorialmente el contenido sensorial rojo c entraña X sabe no inferencialmente que c es rojo*. Y se da cuenta, además, de que el concepto de dato sensorial, que se encuentra a la base de esta tesis, es una especie de mestizo, resultado de cruzar dos ideas<sup>35</sup>: de un lado, la aceptación de que hay un tipo de episodios internos que, efectivamente, pueden tener lugar sin la necesidad de estar mediados conceptualmente (esto es, sin necesidad de ningún proceso previo de adquisición de conceptos), pero sin los cuales nos sería imposible, *en cierto sentido*, ver que algo es de un determinado carácter. Por ilustrarlo con algo más de brevedad y sencillez: sin una sensación de rojo, sería imposible ver que la superficie de un objeto es roja. Por otro lado, la segunda idea hace referencia a la existencia de un segundo tipo de episodios internos que sí constituirían una forma de conocimiento no inferencial, y que serían la base para el resto del conocimiento empírico, pues en estos episodios encontramos las herramientas para que, de ellos, se deriven todas las demás creencias. Estos episodios se refieren ya a un conocer que una entidad es de cierto carácter, es decir, que “este triángulo” es rojo, por ejemplo.

Hay que destacar, que la crítica de Sellars no es a estas dos ideas por separado, sino al hecho de que la combinación de ambas constituya la idea de dato sensorial. Pues tiene sentido decir, por un lado, que la sensación de rojo es condición necesaria para que un objeto me parezca rojo; y, por otro, que hay conocimiento no inferencial que constituye el fundamento del conocimiento empírico, pero ese conocimiento tendría ya una forma proposicional. Por tanto, lo que está criticando Sellars es que, en este contexto, no podemos aceptar la convivencia de episodios internos no conceptuales con episodios internos conceptuales.

---

<sup>35</sup> Cfr., *ibid.*, VIII.7, pp. 145 y ss.

### 4.3.- La prioridad del *ser* frente al *parecer*

Sellars acusa a los filósofos de haber supuesto que en oraciones del tipo “El tomate le parece rojo a Pérez” hay una relación triangular (la relación de parecer) que involucra al objeto físico, la cualidad del objeto que se percibe, y el sujeto que la percibe. Según los teóricos de los *sense-data*, esta relación es analizable en función de los datos sensoriales, mientras que la opinión de Sellars (junto con la de otros autores que rechazan las teorías de los *sense-data* y que apoyan las teorías del parecer) es la de que esa relación no es analizable y, por lo tanto, los hechos del tipo *x le parece y a S* no necesitan de los datos sensoriales para ser explicados.

Lo que va a defender Sellars<sup>36</sup> es que *ser* es anterior a *parecer*, tanto en el plano lógico, como epistémico y conceptual. Cuando uno observa un objeto rojo y se pregunta si realmente *es* de ese color, lo que busca saber es si el color que le parece que tiene el objeto es el que de hecho tiene. Hay una prioridad lógica del *ser* frente al *parecer*, por lo que no tiene cabida analizar *x es rojo* en base a *x le parece rojo a S*. Ahora bien, si esto es así, hay una posible definición que se nos presenta como problemática: *x es rojo*  $\equiv$  *x les parecería rojo a unos observadores normales en condiciones normales*. Lo que afirma Sellars es que esta verdad puede ser necesaria (el primer término de la definición puede ser necesariamente equivalente al segundo) sin ser el segundo término una definición del primero en base a “*x parece rojo*”. Sin embargo, lo primero de lo que debemos darnos cuenta es que “*x le parece rojo a S*” no expresa ninguna relación analizable, pero porque “parecer” no constituye, según Sellars, ningún tipo de relación.

Aunque *ser* y *parecer* son, en cuanto que experiencias, iguales, se distinguen entre sí porque las proposiciones de *parecer* simplemente informan, mientras que las de *ser* proporcionan un cierto respaldo a la proposición. Por ilustrarlo con un ejemplo: “*x le parece verde a Pérez*” está atribuyendo un alegato proposicional, pero sin respaldarlo; mientras que en “*Pérez ve que x es verde*”, sí que hay, junto a la alegación proposicional a la experiencia, un respaldo de la misma. La lógica del *parecer* puede aplicarse al parecer *existencial* o *cualitativo*. Por ejemplo, al afirmar que “el árbol parece dorado”, estamos respaldando la existencia del árbol y nada más; pero al afirmar “parece que allí hay un árbol dorado” simplemente estamos respaldando el “allí”, es decir, ni siquiera ofrecemos respaldo a la existencia del árbol.

---

<sup>36</sup> VIII.18, pp. 159-160.

Con lo dicho hasta ahora puede verse que el enfoque de Sellars implica que estas tres situaciones:

- a) ver que *x*, que está ahí, es rojo.
- b) su parecerle a uno que *x*, que está ahí, es rojo, y
- c) su parecerle a uno como si hubiera ahí un objeto rojo,

difieren entre sí en que *a*) está formulada de tal modo que lleva consigo un respaldar la idea de que *x*, que está ahí, es rojo, mientras que en *b*) sólo se respalda parcialmente tal idea y en *c*) no se hace en absoluto.<sup>37</sup>

Pero también comparten una misma idea que Sellars denomina *contenido proposicional común*. Para entenderlo, primero debemos aceptar que estos tres casos constituyen percepciones proposicionales mediadas por conceptualizaciones espontáneas debido a la comunidad lingüística en la que nos encontramos inmersos. Así, no podemos afirmar ninguna de las proposiciones sin una conceptualización previa, pero no son iguales en tanto que no le damos el mismo respaldo a cada una.

Lo que propone Sellars, que ya podía entreverse unos párrafos más arriba, es que la función epistémica del *parecer* es una capacidad conceptual adquirida; y la adquirimos precisamente para hacer referencia a situaciones en las que tener una experiencia concreta que, normalmente, implicaría que algo *es* como *parece*, no deben ser experiencias en las que confiemos. Es decir, entendemos el *parecer* como apariencia. Esto nos lleva de vuelta a aquella verdad necesaria de que “*x es rojo*  $\equiv$  *x les parecería rojo* a unos observadores normales en condiciones normales”, donde se nos revela ahora que el *ser* tiene prioridad conceptual sobre el *parecer*. Por tanto, no hay que buscar respuesta en el *parecer* sino en las condiciones normales en las que las cosas de hecho *son* como se nos *aparecen*:

[...] en el concepto de *parecer verde*, la facultad de percatarse de que algo *parezca verde*, presupone el concepto de *ser verde*, y que éste lleva consigo la facultad de decir qué colores tienen los objetos mirándolos; la cual, a su vez, involucra un saber en qué circunstancias habrá de colocarse un objeto si uno quiere averiguar de qué color es mirándolo.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> *Ibid.*, IV.21, p. 162.

<sup>38</sup> *Ibid.*, III.18, p. 159.

De todo lo dicho en este apartado podemos extraer algunas conclusiones que nos servirán a continuación, para cerrar la argumentación de Sellars. Hemos visto que los episodios mentales están estructurados de forma proposicional, y aquí podemos incluir las percepciones proposicionales en las que entra en juego el concepto de “parecer”. Pero además, y esto implica que el conocimiento ya no se puede fundamentar como a Descartes le hubiera gustado, el concepto de “parecer”, que se suponía infalible, no lo es, y el concepto de “ser”, que se suponía falible, es anterior a aquel. Es decir, ha quedado demostrado que la prioridad conceptual del *parecer* frente al *ser* no es posible.

Esto también se opone a la manera en que los teóricos de los *sense-data* conciben la cuestión, pues ellos comienzan su fundamentación con cómo *parecen* las cosas para después ver cuándo esas apariencias equivalen al conocimiento de cómo las cosas *son*. Según ellos, “*x es rojo*  $\equiv$  *x les parecería rojo a unos observadores normales en condiciones normales*” debe interpretarse definiendo “ser rojo” en términos de “parecer rojo en condiciones normales”. En oposición a esta idea, Sellars resalta que la relación entre *ser* y *parecer* no es tal, sino que “es una verdad necesaria, pero no porque el segundo miembro sea la definición de ‘*x es rojo*’, sino porque ‘las condiciones normales’ quiere decir aquellas en las que las cosas parecen tal y como son”<sup>39</sup>.

Esto implica que estamos mirando el problema desde un cierto enfoque pragmatista, esto es, que la comprensión de un concepto se revela en el uso del término en el contexto de su dominio de uso. Lo que queremos decir es que para hablar empleando el concepto de “parecer”, es necesario dominar antes el concepto de “ser”. La consecuencia que se sigue de ello es que, como decíamos más arriba, hay una prioridad conceptual del *ser* frente al *parecer*, es decir, la afirmación “*x es C*” es conceptualmente anterior a “*x parece C a S*”. Como última consecuencia, si no hay anterioridad lógica ni conceptual, tampoco puede haber anterioridad epistémica. Esto quiere decir que el orden de la justificación no se da como sugieren los teóricos de los *sense-data*, de lo que *parece* a lo que *es*, sino al revés.

En conclusión, las apariencias no tienen ninguna prioridad epistémica sobre lo que *es*, independientemente de si entendemos estas apariencias como intuiciones intelectuales, como receptividades sensoriales, etc. Por el contrario, hay un compromiso epistémico objetivo de lo que *es* (*x es rojo*) que es más básico que el compromiso menor de lo que *parece* (*x parece rojo*).

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, III.18, p. 160.

#### 4.4.- *¿Descansa en unos cimientos el conocimiento empírico?*

Una de las formas que adopta el mito de lo dado es la idea de que hay (o, en realidad, de que *tiene que haber*) una estructura formada por cuestiones de hecho singulares tal que, *a*) no solamente pueda conocerse no inferencialmente que acontece cada uno de estos hechos, sino que ninguno de ellos presuponga otros conocimientos, ya versen sobre cuestiones fácticas singulares o sobre verdades generales, y *b*) el conocimiento no inferencial de hechos pertenecientes a tal estructura constituya la última instancia de apelación para todas las cuestiones fácticas (singulares y generales) acerca del mundo.<sup>40</sup>

A esto hay que sumarle que ese conocimiento fáctico, además de considerarse como no inferencial, se entiende como un conocimiento que no presupone el conocimiento de otras cuestiones de hecho. Lo que caracteriza a este conocimiento básico es, según Sellars, que, pese a justificarse no inferencialmente, es conocimiento; sería además un conocimiento último, pero con autoridad. Para ver cómo es posible la crítica sellarsiana al mito de lo dado, y cómo esto es problemático para el problema de la justificación no inferencial, antes tenemos que ver cómo se ha entendido tradicionalmente que el conocimiento no inferencial sea último, pero que tenga autoridad.

Entonces, como hemos dicho, los enunciados que expresen un conocimiento no inferencial no pueden basar su credibilidad (su autoridad) en otros enunciados. Ahora bien, cómo entendemos la autoridad de estos enunciados no inferenciales, que son enunciados que informan de observaciones (“Esto es rojo”), si no expresan inferencia alguna. Sellars plantea una propuesta según la cual, la credibilidad de un ejemplar de una oración puede obtenerse de dos maneras: o bien la credibilidad del ejemplar se hereda de la autoridad del tipo (“ $2+2=4$ ”); o bien la credibilidad del ejemplar, en lugar de heredarse de la del tipo, se funda en que tenga existencia de una determinada manera en un determinado conjunto de circunstancias (“Esto es rojo”). Otra forma de entender esta dicotomía es viendo que hay algunos tipos de oración cuya credibilidad no se deriva de otras oraciones, es decir, es intrínseca; esto significa que la autoridad se les da en virtud de las relaciones lógicas que guardan con otros tipos, y por ser consecuencia lógica de otras oraciones más fundamentales. Por el contrario, las oraciones empíricas no tienen una autoridad intrínseca:

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, VIII.32, p. 177.

Así llegamos, en definitiva, a que hay dos modos *últimos* de credibilidad: 1) la credibilidad intrínseca de las oraciones analíticas, que se les otorga a los ejemplares en virtud de ser, precisamente, ejemplares de tales tipos, y 2) la de los ejemplares que “expresan observaciones”, que fluye de los ejemplares a los tipos.<sup>41</sup>

Veamos cómo entendemos la autoridad de los enunciados de observación, que son los que nos interesan para nuestro propósito. Parece que hay una semejanza esencial entre los enunciados analíticos y los informes de observación, a saber: que formularlos correctamente es condición necesaria y suficiente para su verdad. Esto parece claro en los enunciados analíticos, pero vamos a ver qué supone en los informes de observación.

Según Sellars, de esta semejanza “se ha inferido –algo apresuradamente, según creo- que ‘formular correctamente’ el informe ‘Esto es verde’ es cuestión de ‘seguir las reglas’ para el uso de ‘esto’, ‘es’ y ‘verde’”.<sup>42</sup> Pero Sellars pone de manifiesto tres observaciones que pueden hacerse al respecto: en primer lugar, un ejemplar de una oración puede jugar el papel de informar de algo sin ser un acto verbal manifiesto, e incluso sin tener la forma de ser algo que alguien haga para alguien (ni para sí mismo); en segundo lugar, que no hemos de suponer (pese a que suele hacerse) que un informe es una acción; y, por último, que, si cogemos la expresión “seguir una regla”, el informe no surge del mero hecho de que se den unas determinadas circunstancias, sino de que el sujeto crea que se dan esas circunstancias.

Así, según Sellars, el carácter de dado, en su forma más directa, entiende los informes como acciones, interpreta su corrección como la de una acción, y entiende la autoridad de esos informes como el hecho de que hacerlos sea “seguir una regla”. Con todo, esto nos obligaría a aceptar que la autoridad de los informes descansa en los episodios no verbales de percatarse, que se supone poseerían una autoridad intrínseca expresada por las acciones verbales que se efectúen. Así, nos estamos comprometiendo a aceptar episodios no verbales autorizados, cuya autoridad se confiere a las acciones verbales con tal de que las expresiones se usen correctamente. Estos episodios serían la base sobre la que descansa el edificio del conocimiento empírico.

Volviendo ahora sobre el análisis que hace Sellars de la prioridad del *ser* frente al *parecer*, vamos a ver cómo juega un papel especialmente relevante para dar respuesta a la posibilidad de fundamentación del conocimiento empírico en creencias no

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, VIII.32, p. 179.

<sup>42</sup> *Ibid.*, VIII.33, p. 179.

inferenciales, pues con esto entramos en la fase final de la argumentación sellarsiana para desmontar el mito de lo dado y, en consecuencia, tratar de demostrar la imposibilidad del conocimiento por observación de sostenerse a sí mismo. Lo que Sellars sugiere es lo siguiente:

Un ejemplar manifiesto u oculto de “Esto es verde” es, en presencia de una entidad verde, una *Konstatierung* [un informe], y expresa un conocimiento de observación, en caso y solamente en caso de que sea una manifestación de cierta tendencia a formar ejemplares manifiestos u ocultos de “Esto es verde” –dada cierta actitud- si y solamente si se está mirando en condiciones normales un objeto verde.<sup>43</sup>

Lo que se pone aquí de manifiesto es lo que vamos a llamar el *principio del síntoma fiable*: que la percepción proposicional de un sujeto de que, por ejemplo, “Esto es verde”, constituye un caso de conocimiento perceptual si y sólo si hay una conexión de *fiabilidad* entre aquellos casos en que el sujeto cree que “Esto es verde” y el que se dé de hecho que haya ahí un objeto físico verde. Dicho de otro modo: el conocimiento observacional de los hechos del tipo mencionado presupone que el sujeto conoce el hecho general *X es un síntoma fiable de Y*. La idea detrás de esta tesis es que, cuando efectuamos una proposición de que “Esto es verde” en condiciones normales, ese juicio es, por lo general, *fiable* en el sentido de que podemos estar seguros (aunque no afirmar de manera infalible) de que “a partir del hecho de que alguien presente un informe de un objeto verde, se pueda inferir la presencia de tal objeto.”<sup>44</sup>

De esto se sigue que, para que un sujeto sepa que “Esto es verde”, no es suficiente con que tal afirmación se lleve a cabo en condiciones normales, sino que el sujeto debe saber que se está efectuando en condiciones normales, es decir, una vez más, se presupone el conocimiento de hechos generales del tipo *X es un síntoma fiable de Y*. Para ello, debe saber distinguir entre las circunstancias en las que afirmar que “Esto es verde” es una afirmación fiable y aquellas en las que la fiabilidad no es tal. De tal manera, que el sujeto debe haber adquirido (como hemos visto en el apartado anterior) la capacidad, la habilidad de emplear los términos “ser” y “parecer” y, nuevamente, para saber cuándo está realizando la afirmación en condiciones normales, el sujeto debe tener una referencia de lo que *es* anterior a lo que *parece*.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, VIII.35, p. 180.

<sup>44</sup> *Ibid.*, VIII.35, p. 180.

Todo esto sugiere que el conocimiento no inferencial que constituirían las percepciones depende, no ya de que el sujeto afirme que “Esto es verde” en condiciones normales, sino que es necesario además que el sujeto sepa que está realizando tal afirmación en condiciones normales:

Dicho de otro modo: para que una *Konstatierung* “Esto es verde” exprese un conocimiento de observación, no solamente tiene que ser un *síntoma* o *signo* de la presencia en condiciones normales de un objeto verde, sino que el percipiente ha de saber que los ejemplares de “Esto es verde” *son* síntomas de la presencia de tales objetos en condiciones que sean normales para la percepción visual.<sup>45</sup>

Podríamos expresar esta idea afirmando que S conoce perceptivamente que “Esto es verde” sólo si S tiene conocimiento del *principio del síntoma fiable*, que sería un conocimiento de segundo orden que da cuenta de que sus alegatos proposicionales de primer orden de que “Esto es verde” son indicadores, por lo general, fiables de que hay ahí un objeto verde en condiciones normales. Esto plantea un problema del que Sellars es consciente: cómo llega S a tener conocimiento del *principio del síntoma fiable*. La respuesta más superficial nos diría que lo hace mediante casos particulares del tipo “Esto es verde” (y a esto se le añadiría el problema de que para que esas afirmaciones fueran consideradas conocimiento, S debería tener ya conocimiento del *principio del síntoma fiable*). Por tanto, esto nos lleva a un problema de regresión *ad infinitum* o de circularidad viciosa.

Para responder a este problema, Sellars propone que, para justificar su conocimiento del *principio del síntoma fiable*, S no tiene la necesidad de apelar a casos particulares de percepción de “Esto es verde”, sino a una especie de *protopercepciones*. Cuando somos niños, aprendemos a decir “verde” cuando nos señalan un objeto verde, pero lo aprendemos porque así nos lo dicen nuestros padres, o nuestro entorno. Más que un aprendizaje consciente, es una especie de estímulo-respuesta. Podría parecer que esas *protopercepciones* que hacemos de niños son similares a las percepciones, pero sólo es así si miramos superficialmente, en el sentido de que las dos suponen una verbalización parecida ante una sensación parecida de, por ejemplo, un color. Por el contrario, las *protopercepciones* no pueden entenderse como conocimiento perceptual de que, por ejemplo, un objeto físico verde es verde, precisamente porque el niño que tiene

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, VIII.35, p. 181.

*protopercepciones* no es consciente, no tiene conocimiento del *principio del síntoma fiable*. Y esto es así porque aún no ha aprendido la capacidad de distinguir entre el concepto de *ser* y el de *parecer*. Por tanto, la diferencia entre las percepciones que sí constituyen conocimiento y las que no, estriba en que el niño no puede justificar sus *protopercepciones*:

La cuestión esencial es que al caracterizar un episodio o estado como de *conocer* no estamos dando una descripción empírica de él, sino que lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificar lo que uno diga y ser capaces de justificarlo.<sup>46</sup>

Y es por esto que los episodios de *protopercepciones* de un niño no pueden ser considerados como conocimiento, pues para caracterizar un estado como conocimiento no debemos fijarnos en su descripción empírica (pues empíricamente, no hay diferencia entre las percepciones y las *protopercepciones*); por el contrario, que un estado sea caracterizado como conocimiento depende de que el sujeto sea capaz de justificar lo que está afirmando. El niño que responde a la pregunta diciendo que “Esto es verde” no puede ofrecer ninguna justificación de su respuesta, pues esa justificación sólo puede hacerse después de haber adquirido la capacidad conceptual de distinguir entre el *ser* y el *parecer*. Y precisamente, a través de distintas *protopercepciones* similares a “Esto es verde”, el niño va aprendiendo la diferencia conceptual entre *ser* verde y *parecer* verde. Por tanto, al afirmar una percepción proposicional, uno da cuenta de su conocimiento a través del recuerdo de las *protopercepciones*, percepciones que, en la niñez, no estaban mediadas por el concepto, pero a las que, desde nuestra posición actual, podemos introducir el concepto que ya tenemos. Así encuentra Sellars un punto de parada en la regresión. De esta forma, concluye su argumentación contra el mito de lo dado:

La idea de que la observación “así llamada propia y estrictamente” esté constituida por ciertos episodios no verbales que den fe de sí mismos, y cuya autoridad se transmita a las actuaciones verbales y cuasi-verbales cuando tales actuaciones se realicen “de conformidad con las reglas semánticas del lenguaje”, constituye, desde luego, el núcleo del mito de lo dado.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, VIII.36, p. 182.

<sup>47</sup> *Ibid.*, VIII.38, p. 182.

## 5.- ALGUNAS CONCLUSIONES

En este último capítulo, en el primer apartado, pretendemos hacer un repaso por todo lo dicho hasta ahora con la intención de mostrar una visión más panorámica de la crítica de Sellars al mito de lo dado, así como sus implicaciones para la viabilidad del fundacionalismo. Por otro lado, en el último apartado, mostraremos algunas deficiencias y críticas que podrían hacerse a la argumentación sellarsiana, así como una posible salida que podría investigarse si quisiera profundizarse más en la cuestión. Lo que trataremos de mostrar, en resumen, es hacia donde apunta, a nuestro juicio, la crítica de Sellars, y qué forma podría tomar el fundacionalismo si, aun aceptando dicha crítica, quisiera mantenerse a flote.

### 5.1.- Una breve relectura

De todo lo que hemos visto a lo largo de este ensayo y, en particular, del capítulo relativo a la respuesta de Sellars al problema de la justificación no inferencial, podemos reconstruir su argumentación en torno a tres pasos: en un primer momento, establecer cómo la crítica a las teorías de los *sense-data* nos ofrece la premisa de la que parte la argumentación de Sellars; en segundo lugar, la distinción que hace entre *ser* y *parecer*, y la prioridad del primero sobre el segundo como herramienta conceptual para sostener su tesis final; y, por último, el cierre argumentativo que efectúa Sellars, sirviéndose de esa dicotomía que acabamos de mencionar, para desmontar el marco de lo dado y demostrar la imposibilidad de una estructura fundacionalista del conocimiento empírico de cuestiones de hecho.

Si los teóricos de los *sense-data* defendían que experimentamos entidades singulares, pero ya hemos visto que el conocimiento sólo puede serlo de hechos, la única salida posible que les quedaba a estos teóricos era la de afirmar que experimentamos entidades como siendo de un cierto carácter, y en ese *siendo de cierto carácter* se situaría el conocimiento no inferencial. Ahora bien, Sellars apuntaba a la necesidad de un concepto previo de, por ejemplo, rojo, para poder predicar de una entidad su carácter de ser rojo. Esto ponía de manifiesto que la idea de dato sensorial se nos aparecía como un mestizo entre episodios internos no conceptuales: las sensaciones, y episodios internos que constituían conocimiento inferencial, pero proposicional.

Esto planteaba el problema de que ambos episodios no podían convivir, pues los primeros no constituyen conocimiento, mientras que los segundos están ya mediados por el concepto. Así, es necesario hacer un pequeño rodeo, un *excursus* a través de la distinción entre *ser* y *parecer* para ver dónde desemboca la cuestión. La idea central en este punto era que, si bien es cierto que podíamos admitir una necesaria equivalencia entre ser rojo y parecer rojo a un sujeto normal en condiciones normales, no podíamos reducir la primera afirmación a la segunda. La cuestión es que adquirimos el concepto de *parecer* para hacer referencia a aquello que *parece* de una determinada manera, que tiene una determinada *apariencia*. Por tanto, se nos desvela que el concepto de *aparecer* conlleva un compromiso epistémico menor que el concepto de *ser*, que ofrece un respaldo a las afirmaciones que hacemos. Esto nos ponía frente a una prioridad tanto epistémica como conceptual del *ser* frente al *parecer*, que conecta directamente con la crítica inicial a las teorías de los datos sensoriales. No es que debamos definir lo que *es* en función de lo que nos *parece*, sino que, en lo que nos *parece*, buscamos lo que *es* bajo el presupuesto de las condiciones normales. Esto es, al afirmar un carácter como predicándolo de una entidad, estamos tomando como referencia el concepto de esa propiedad, lo que *es*, y enjuiciamos que lo que nos *parece* se hace equivalente –y, en consecuencia, se constituye como conocimiento- a lo que *es* en la medida en que dicha afirmación tiene lugar en condiciones normales.

Esta última idea nos adentra de lleno en la última problemática. Para que nuestros informes de observación tengan autoridad, no es suficiente con que los efectuemos en condiciones normales. Necesitamos, además, saber que se dan esas condiciones normales. Enunciamos esto como el *principio del síntoma fiable*. Para que el informe “Esto es verde” sea conocimiento, se presupone que el sujeto conoce que su afirmación constituye un síntoma fiable de que lo que afirma sea el caso. Con esto quedaría demostrado que no es posible un conocimiento no inferencial, pues si para considerar una percepción proposicional como conocimiento, necesitamos saber que se están dando las condiciones normales, y necesitamos saber que hechos generales de la forma *X es un síntoma fiable de Y* son válidos, entonces ya hay ciertos presupuestos sobre los que se fundan nuestras creencias.

Ante la problemática regresión que suponía (a primera vista) esta idea, el propio Sellars la resuelve afirmando que no hay tal regresión, pues cuando tenemos una percepción proposicional en la que sí hay conocimiento, lo que estamos haciendo es recordar aquellas percepciones pasadas (aquellas *protopercepciones*) en las que no

éramos capaces de conceptualizar lo que estábamos percibiendo, pero que sí podemos hacerlo ahora trayéndolas a nuestra memoria.

En conclusión, todo esto implica una crítica más general al fundacionalismo empirista. En última instancia, y brevemente, la tesis de Sellars consiste en afirmar que toda percepción es proposicional, esto es, está mediada por el concepto. De tal manera que, si hay un conocimiento previo del *principio del síntoma fiable*, así como un aprendizaje a través de las *protopercpciones* que, entrelazadas con aquel principio, nos van dotando de una batería de conceptos, no puede sostenerse que percepciones de la forma “Esto es verde” puedan entenderse como conocimiento no inferencial, pues presuponen una serie de conocimientos de hechos generales (del tipo *X es un síntoma fiable de Y*) que anulan una de las premisas esenciales del fundacionalismo, a saber: que el conocimiento no inferencial de cuestiones de hecho debe ser un conocimiento último que no presuponga el conocimiento de otras cuestiones de hecho, ya sean singulares o generales. Así, lo que Sellars ha puesto de manifiesto es que las percepciones proposicionales, por muy básicas que sean, y aun teniendo autoridad, no son un conocimiento último de cuestiones de hecho, con lo cual, el fundacionalismo empirista, tal y como lo entiende Sellars y como se ha entendido tradicionalmente, es insostenible y, en consecuencia, debe ser desechado.

## 5.2.- Una posible salida

Lo que pretendemos plantear en este último apartado es, en esencia, que la crítica sellarsiana no tiene por qué suponer, necesariamente, el fin del fundacionalismo. Al contrario, la crítica de Sellars apunta, a nuestro juicio, a una nueva forma de entender el fundacionalismo desde una perspectiva menos cerrada que, si es capaz de aceptar y acoger en su seno el argumento de Sellars, puede reconstruirse utilizándolo a su favor. Siendo conscientes de que el espacio es breve, no pretendemos aquí postular ninguna suerte de fundacionalismo propio, algo para lo que, por otro lado, nos faltan herramientas conceptuales; pero sí queremos dejar constancia de algunas deficiencias que encontramos en la crítica sellarsiana que, en nuestra opinión, podrían apuntar a una especie de fundacionalismo que abriera las puertas del empirismo a un marco ciertamente trascendental (hechas todas las reservas por las implicaciones, desde Kant, de este término). En efecto, vamos a tratar de sentar unas bases de corte kantiano que

podrían llevarnos a una nueva forma de fundacionalismo más moderado o, si se quiere, más abierto. Y lo vamos a hacer precisamente desde las similitudes que encontramos entre la tesis de Sellars y la concepción kantiana del conocimiento. Pues en realidad, y quizás esto sea demasiado presuntuoso, nos recorre una sensación de que la crítica de Sellars al marco de lo dado, y la postura que defiende para argumentarlo, no es sino una especie de corolario al sistema kantiano, del que toma la esencia de la idea, pero vistiéndola con un corte más analítico.

Tomamos como punto de partida una premisa básica: que no hay conocimiento sin concepto. Aceptamos la tesis kantiana según la cual, conocer es sintetizar lo diverso de la intuición en la unidad del concepto. Así, entendemos que la idea de Sellars de que incluso las percepciones más básicas son proposicionales y presuponen una batería de conceptos y de conocimientos de cuestiones de hecho, es similar, en cierto sentido, a la idea kantiana. Podríamos afirmar que hay un primer nivel conceptual en el que aprendemos los conceptos para luego usarlos en nuestras afirmaciones: nos estamos refiriendo aquí a conceptos tales como “mesa”, “rojo”, etc. Y estos son los conceptos que afirma Sellars que ya entran en juego en las percepciones proposicionales; y en ellos se haya unificado lo diverso de la intuición. Sin embargo, lo que nosotros queremos plantear juega en un nivel más básico todavía: el de los conceptos puros.

Aun admitiendo la dificultad de la empresa cognoscitiva de deducir todas las proposiciones del conocimiento empírico sobre la base de unas proposiciones básicas de cuestiones de hecho tales como “Esto es verde”, podríamos aceptar esa posibilidad, pues el conflicto no estriba, a nuestro juicio, en esa dificultad, sino en un nivel anterior que, de no presuponerse, hace imposible, *por principio*, aquella estructura epistemológica (y cualquier otra, en realidad). Aun situándonos en una suerte de escenario ideal en el que muchas de las variables que dificultan las respuestas a las problemáticas del fundacionalismo no existieran, o no fueran tenidas en cuenta, hay algo más básico que no podemos obviar en ningún momento. Sellars lo expresa al comienzo de su ensayo al afirmar que todo conocimiento lo es de hechos, es de la forma “A es B”. Pero para que esa afirmación pueda tan siquiera tener lugar, para que sea posible, es necesario presuponer la existencia de las categorías kantianas<sup>48</sup>. Es decir, si todo conocimiento está mediado por el concepto, cualquier tipo de conocimiento es sólo posible si admitimos los conceptos puros como su condición de posibilidad.

---

<sup>48</sup> Esto es así porque las categorías en Kant no son más que aquello que está presupuesto en todo concepto por el mero hecho de ser concepto, de dar unidad a la pluralidad de la intuición.

Es decir, lo que queremos plantear aquí es que la crítica de Sellars apunta a una estructura trascendental del conocimiento en el sentido kantiano. Evidentemente, hay diferencias tanto en la forma como en el contenido entre ambos autores, y no querríamos apresurarnos a establecer ninguna relación reduccionista. Lo único que queremos poner de manifiesto es que la tesis final de la crítica sellarsiana al mito de lo dado implica, en esencia, que todo conocimiento es proposicional, y esto presupone necesariamente que haya una estructura conceptual a la que referir las percepciones. Es por esto que consideramos que la argumentación de Sellars desemboca en una conclusión que, a nuestro juicio, estaría enraizada en una forma de proceder al estilo kantiano.

En conclusión, lo que tratamos de sugerir es que, si bien es cierto que Sellars desmonta el mito de lo dado (y esto pone en serios problemas a la forma en que los teóricos de los *sense-data* han pretendido apoyar el fundacionalismo empirista que defienden), no deja de haber una similitud bastante importante con aquella tesis kantiana por la que las intuiciones son ciegas sin el concepto (es decir, no hay posibilidad de acceder a lo dado, porque no existe lo dado, pues en toda percepción entra en juego ya el entendimiento). En última instancia, Sellars apunta (de manera más o menos implícita) a un argumento de corte kantiano por el que todo proceso de conocimiento está mediado por el concepto y presupone una estructura trascendental previa. Todo esto desemboca, evidentemente, en la imposibilidad de sostener el fundacionalismo empirista como quisieran los teóricos de los *sense-data*, pero ello no implica que no pueda desarrollarse un fundacionalismo *moderado* que acepte la estructura trascendental del conocimiento como eje vertebrador y condición de posibilidad del conocimiento empírico.



## **BIBLIOGRAFÍA**

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Alianza, 2014.

ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (órganon) Vol. II*, Madrid, Gredos, 1995.

AUSTIN, *Sentido y percepción*, Madrid, Tecnos, 1981.

AYER, A. J., *El problema del conocimiento*, Buenos Aires, Eudeba, 1968 (1956)

AYER, A. J., *The problem of knowledge*, London, Cambridge University Press, 1956.

BLASCO, Josep Lluís y Tobies Grimaltos, *Teoría del conocimiento*, Valencia, Universidad de Valencia, 2004.

BONJOUR, L., *The structure of empirical knowledge*, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 1985.

CHISHOLM, Roderick M., *Teoría del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 1982. (1977)

COHEN, Stewart, *Philosophical studies*, 1984.

DESCARTES, René, *Discurso del método*, Madrid, Gredos.

DESCARTES, René, *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995. (1644)

DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara.

GETTIER, Edmund, *Is justified true belief knowledge?*, en *Conocimiento y creencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974. (1963)

HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1988 (1748)

JAMES, William, *Pragmatism*, New York, Longmans, Green and Co., 1946.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Taurus, 2016. (1ª ed., 1781; 2ª ed., 1787)

LEHRER, K., *Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1974.

LEWIS, Clarence, *Mind and the world order*, New York, Scribners, 1929.

MOORE, G. E., *En defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1972 (1925).

PLATÓN, *Teeteto*, en *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1988.

PUTNAM, H., *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1990. (1981)

QUESADA, Daniel, *Saber, opinión y ciencia*, Barcelona, Ariel, 1998

RUSSEL, B., *Perception*, en *The collected papers of Bertrand Russell, vol II*, London, 1997.

SELLARS, W., *El empirismo y la filosofía de lo mental*, en *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971.

STEUP, Mathias and Ernst Sosa, *Contemporary debates in epistemology*, Blackwell Publishing Ltd., 2005.

WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988. (1969)