

Memoria y justificación: Hookway y Fumerton sobre el escepticismo

Carlos J. Moya y Tobies Grimaltos

En su artículo de 2000, Hookway pretende argumentar que el principio de justificación inferencial de Fumerton no tiene las consecuencias escépticas que Fumerton observa en él. Nosotros consideramos que Hookway está en lo cierto cuando mantiene esto. Sin embargo, después de hacer algunos comentarios acerca de sus principales consideraciones a favor de esta tesis, desarrollaremos una línea argumentativa independiente que refuerce esa misma conclusión.

1. El principio de Fumerton concierne a la justificación de las creencias inferenciales, esto es, de las creencias que se mantienen sobre la base de otras creencias u otro cuerpo de evidencia. Recordemos que el principio dice lo siguiente:

(PJI): Para tener justificación para creer una proposición p sobre la base de otra proposición e , uno debe (1) tener justificación para creer e y (2) tener justificación para creer que e hace probable p [Fumerton 1995, p. 36].

Fumerton sostiene que, si aceptamos este principio aparentemente plausible, la justificación de un gran número de nuestras creencias será destruida o se verá seriamente deteriorada. Una de las maneras en que la supuesta amenaza escéptica aparece es la siguiente: la cláusula (1) de **PJI** da lugar a un regreso, al tipo de regreso que el fundamentalismo ha intentado detener mediante la postulación de creencias justificadas de manera no inferencial; pero la cláusula (2) genera un segundo regreso, un regreso más dañino. Supongamos, en efecto, que alguien cree que e hace probable p . ¿Tiene justificación para creer esto? Es poco probable que la gente tenga creencias, justificadas de manera no inferencial, acerca de en qué medida ciertos procesos inferenciales complejos hacen probables sus conclusiones. Por lo tanto, la creencia en que e hace probable p deberá ser inferencial y dependerá, para su justificación, de otras proposiciones o evidencia. De este modo, obtenemos la proposición p'' , es

decir, “ e hace probable p ”, la cual se cree sobre la base de otra proposición o evidencia e' . Para tener justificación para creer p' , uno debe tener justificación para creer e' y tener también justificación para creer que e' hace probable p' (esto es, que e' hace probable que e haga probable p). El regreso parece inevitable.

Restringiremos nuestro comentario a las creencias sobre el pasado. Tal y como sugiere Fumerton, el escepticismo acerca de nuestro acceso al pasado es probablemente más dañino que el escepticismo sobre el mundo externo y, desde un punto de vista lógico, previo a él. Veamos, pues, qué repercusiones tiene esto cuando p es una proposición, acerca de un hecho o suceso pasado, que se cree sobre la base del recuerdo. p pertenecería a “una clase interesante de proposiciones sobre el pasado [que] tiene este rasgo: todas las proposiciones que constituyen su base evidencial son informes de recuerdos; y se supone que se obtienen a partir de esta base evidencial de una manera similar una clase interesante de proposiciones sobre el pasado tiene este rasgo: todas las proposiciones que constituyen su base evidencial son informes de recuerdos; y se supone que se obtienen a partir de esta base evidencial de una manera similar” [Hookway (2000), p. 169]. En nuestro caso, pues, e es algo así como: “Me parece recordar que p ”, donde p es la correspondiente proposición sobre el pasado. ¿Tengo justificación para creer p sobre esa base evidencial? Para que la tuviera, si aceptamos **PJI**, tengo que tener justificación para creer e y también para creer que e hace probable p . Pero ¿cómo puedo tener justificación para creer que e hace probable p ? Presumiblemente (puesto que el paso de e a p no es deductivamente válido) sobre la base de la inducción, de otros casos en los que mi recuerdo aparente se correspondió con el hecho que me parecía recordar entonces. Pero esta nueva evidencia sobre cuya base creo que e hace probable p se compone de proposiciones sobre hechos o sucesos pasados, y, según la cláusula (1) de **PJI**, para que esta evidencia justifique mi creencia de que e hace probable p , debo primero tener justificación para creer esa evidencia. Pero, dado que esta evidencia está compuesta por creencias del tipo de aquellas por las que hemos comenzado, estamos atrapados en un regreso y no podemos tener creencias justificadas sobre el pasado sobre la base del recuerdo.

2. La estrategia de Hookway contra Fumerton, según nosotros la entendemos, es una aplicación de su estrategia antiescéptica general presentada en alguno de sus otros escritos. En su libro de 1990, Hookway reconoce sus simpatías hacia una epistemología naturalista. Un aspecto esencial de su estrategia antiescéptica es la distinción entre valoraciones epistemológicas normativas locales y globales. La epistemología naturalista acepta preguntas normativas legítimas de carácter local acerca de, por ejemplo, la fiabilidad de la percepción visual en circunstancias particulares de iluminación. Según Hookway, “la epistemología naturalista puede resultar adecuada a nuestras

necesidades si las únicas cuestiones normativas que precisan ser resueltas son las locales: aquellas que conciernen a los métodos particulares de indagación sobre un firme trasfondo de certeza teórica y metodológica” [Hookway (1990), p. 237]. El escepticismo se introduce cuando las cuestiones locales se convierten en generales. Una vez que aceptamos la pregunta global, enseguida nos damos cuenta de que carecemos de los medios necesarios para contestarla. La pregunta misma corta la hierba bajo nuestros pies y nos deja sin defensa ante el escéptico.

En este contexto, la estrategia antiescética de Hookway consiste, en parte, en subrayar las diferencias de clase que existen entre las cuestiones normativas locales y generales y en intentar frenar la expansión de las cuestiones locales hacia las generales.

Otra característica de la posición de Hookway sobre el escepticismo es que, según él, “el reto escéptico puede verse como un caso especial del problema del libre albedrío” [Hookway (1990), p. 215]. El escepticismo amenaza nuestra autonomía racional como investigadores, impidiendo que seamos responsables de nuestras actividades cognitivas y de sus resultados. Esta conexión entre los problemas del escepticismo y del libre albedrío dará origen a una concepción distintiva de la justificación que tiene carácter normativo. Decir que alguien no tiene justificación para sus creencias supone afirmar que no ha actuado, desde un punto de vista epistémico, como un agente responsable que ejerce el autocontrol.

En su crítica a la posición de Fumerton, Hookway vuelve a subrayar la diferencia entre cuestiones locales, relativas a conclusiones particulares a las que se llega a partir de una evidencia que destaca en un trasfondo que no se pone en cuestión, y las cuestiones globales, en las cuales la diferencia entre evidencia destacada y trasfondo se desvanece, y en las que son examinadas clases extremadamente amplias de creencias (tales como la clase de las creencias sobre el pasado basadas en la memoria). Según Hookway, la plausibilidad de **PJI** proviene de su aplicación al primer tipo de cuestiones, en la cual resulta ser poco menos que una obviedad. Sin embargo, cuando se aplica al segundo tipo, esta aparente obviedad se convierte en una seria amenaza para la justificación de amplias clases de nuestras creencias. Hookway intenta detener el paso desde un tipo de casos a otros al mismo tiempo que hace hincapié en la diferencia que existe entre ellos. Subraya el hecho de que la tendencia a hacer clasificaciones amplias de creencias está relacionada con una concepción de la justificación substantiva y no normativa, mientras que las clasificaciones específicas concretas, que no permiten una extensión irrestricta de las dudas escéticas a áreas doxásticas amplias, son patrimonio de la concepción normativa de la justificación por la que él aboga y a la que hemos aludido arriba. Así pues, desde esta perspectiva “explicamos qué es para una creencia el estar *justificada* por referencia a nociones más fundamentales que tienen que ver con la deliberación y la investigación responsables: una creencia tiene

justificación cuando está apoyada por evidencia e investigación como (en algún sentido apropiadamente matizado y reflexivo) debe suceder” [Hookway (2000), p. 179]. Hookway contrapone esta concepción de la justificación a aquella (compartida por Fumerton) que “contempla la *justificación* misma como un valor o norma epistémica fundamentales” [Hookway (2000), p. 179]. Él considera, así, que la adopción de esta segunda postura sobre la justificación es “una condición necesaria para avanzar desde las trivialidades que están incorporadas en el *principio de justificación inferencial* hacia los argumentos escépticos [...]” [Hookway (2000), p.180]. Y esto es así en la medida en que permite la construcción de categorías doxásticas amplias sobre la base de patrones de justificación uniformes y muy generales, y, en consecuencia, el surgimiento de las cuestiones epistemológicas evaluativas de carácter global, vinculadas al escepticismo.

Hemos de confesar que simpatizamos con la posición de Hookway, pero también admitimos que hay algunos puntos controvertidos en ella. Alguien como Barry Stroud probablemente consideraría infructuoso el intento de Hookway de detener el deslizamiento desde las cuestiones locales ordinarias a las globales. Según Stroud, los retos escépticos no utilizan estándares epistémicos extraordinarios, tan elevados que resultan implausibles, sino que son más bien el resultado natural de los humildes supuestos que incorporamos en nuestras valoraciones normales y cotidianas de las afirmaciones de conocimiento [véase Stroud (1984), cap. 2]. Más aún, la crítica de Hookway reposa en gran medida en su concepción normativa de la justificación y podría ser cuestionada si la concepción alternativa de Fumerton acerca de la justificación pudiera ser defendida con éxito. En cualquier caso, nuestra pretensión es seguir una vía paralela a la de Hookway y encontrar una respuesta independiente a los argumentos escépticos de Fumerton acerca de la justificación de nuestras creencias sobre el pasado. Sin embargo, ambas vías podrían unirse eventualmente.

3. Tal y como nosotros lo vemos, el impacto escéptico de **PJI** depende, entre otras cosas, de dos supuestos; a saber, que todas las creencias de que p , donde p es una proposición sobre el pasado basada en el recuerdo, son inferenciales, y que las proposiciones que forman su base inferencial tienen, a grandes rasgos, la forma “Me parece recordar que p ”. Nuestra pretensión es poner en tela de juicio ambos supuestos. Creemos que Hookway concede demasiado a Fumerton, ya que parece aceptar su aseveración de que todas las creencias sobre el pasado son inferenciales. Nosotros, en cambio, no estamos seguros de que ello sea verdad. Más aún, pondremos también en cuestión la afirmación de que nuestras creencias de que p , donde “ p ” expresa una proposición sobre el pasado, sean el resultado de procesos inferenciales desde recuerdos aparentes de que p (o parecemos que recordamos que p) a creencias

de que p . Lo que nos proponemos defender es que simplemente no hacemos tales inferencias.

Por supuesto que existen las creencias inferenciales sobre el pasado. A veces *inferimos* genuinamente que algo ocurrió o que hicimos algo a partir de alguna evidencia. Supongamos, por ejemplo, que encuentro, en el bolsillo de una vieja chaqueta, un tique de venta de una tienda de Teruel. Aparece en él el nombre y el precio de cierto artículo (un bote de miel, por ejemplo). Ahora recuerdo que estuve en Teruel por la fecha indicada en el tique, pero no recuerdo haber comprado el artículo. No recuerdo haberlo hecho, pero *infero* que lo hice a partir de la información que contiene el tique y mi recuerdo de haber estado en Teruel. Mi creencia de que una vez compré un bote de miel en Teruel es una creencia inferencial sobre el pasado. Sin embargo, no muestra el patrón inferencial que se ha indicado en el último párrafo.

Supongamos, en cambio, que al ver el tique recuerdo claramente haber comprado el bote de miel. En ese caso, el tique no es una evidencia a partir de la cual infero que compré la miel, sino un motivo o causa de mi recuerdo. En muchas ocasiones simplemente recordamos que p . Así, por ejemplo, mientras escribo esto, intento recordar lo que hice ayer y recuerdo claramente que di una clase sobre el problema del libre albedrío. ¿He inferido que di la clase? No, al menos, en el sentido en el que infero que una vez compré un bote de miel en Teruel a partir del examen del tique que encontré en mi chaqueta. Es verdad que tengo imágenes mnémicas vívidas de la clase, de los estudiantes que estaban presentes, de algunas preguntas que hicieron, etc., pero esto, justamente, es recordar la clase, no es evidencia desde la que infero que di la clase; y recordar que di la clase es, *ipso facto*, creer (y saber) que la di.

“Pero —argumentará el escéptico— ¿no podría ocurrir que tuvieras esas vívidas imágenes mnémicas y que no hubieras dado la clase? Si respondes que sí, como deberías hacerlo, entonces no deberías asumir que cuando tienes esas imágenes estás recordando tu clase, sino sólo que te parece recordarla, y tu creencia de que la diste es un paso adicional aún no justificado”. La respuesta podría ser como sigue. Que p pueda ser falso no significa que meramente *me parezca* recordar. Ciertamente, si p es falsa, no recuerdo que p , sólo me parece recordar. Pero, si es verdadera, *recuerdo* que P , no meramente me parece recordar. El escéptico objetará que la verdad de p es algo a lo que sólo tengo acceso mediante la memoria, por tanto, no puedo saber si recuerdo o si meramente me parece recordar que p . No estoy autorizado a asumir que recuerdo que p . La respuesta ahora es que no es verdad que el recuerdo sea mi único acceso a la verdad de p . Hoy (cuando escribo esto) es miércoles, ayer fue martes, y tengo mi horario de clase que confirma mi creencia. Además, puedo preguntar a alguno de los estudiantes que creo que asistieron. Muchas creencias basadas en la memoria pueden ser confirmadas a menudo mediante el testimonio de otras personas o la observación de objetos o hechos presentes.

Pero hay casos intermedios en los que no podría decir que infiero que p o que recuerdo que p , sino sólo que *me parece* recordar, o me parece que recuerdo, o creo que recuerdo que p . Es importante darse cuenta de que, a diferencia de lo que mantiene Fumerton, éstos son sólo una parte de los casos en los que formamos creencias sobre el pasado. Pero ¿cómo llegamos a tener tales creencias en esos casos? Supongamos que me parece recordar que devolví a un amigo el dinero que le debía. Me parece que lo hice mientras tomábamos algo en un bar. No me atrevo a decir que lo recuerdo o que lo sé. ¿Formo la creencia de que le devolví el dinero a mi amigo? Sería una irresponsabilidad por mi parte hacerlo. Lo correcto, quizá, será asignarle alguna probabilidad inicial a la proposición y tratar de confirmarla, o modificar dicha probabilidad investigando más. Quizá intente recordar con más detalle y dé con un recuerdo claro que confirme la proposición. Imaginemos que, de repente, recuerdo que otro amigo me dijo: “¿No tienes algo para mí también?”. Esto sería una evidencia de que estaba devolviendo el dinero a mi amigo y puedo formar una creencia *inferencial* a ese efecto. O quizá este vívido recuerdo me haga tener una clara “visualización” del hecho. En el último caso, tenemos un caso de recuerdo: paso de “Me parece que recuerdo que p ” a “Recuerdo que p ”, pero eso no es un proceso inferencial. Después de cierto momento, empiezo simplemente a recordar que p . El hecho de recordar el episodio de mi otro amigo *me hace* recordar (*causa* mi recuerdo de) lo que comenzó meramente como un parecerme recordar, esto es, que de hecho le devolví a mi amigo el dinero que me había prestado.

4. Hemos visto sólo algunos de una amplia variedad de casos de formación de creencias acerca del pasado sobre la base de la memoria. Como podemos observar, “formar creencias sobre el pasado sobre la base de la memoria” no da nombre a un proceso uniforme y unitario. A veces usamos una evidencia presente (el tique de venta) para inferir que hicimos algo o que algo sucedió. A veces nos servimos de algo que recordamos para inferir otras cosas que no recordamos. Otras veces simplemente recordamos. Incluso, en otras ocasiones, algo causa nuestro recuerdo, de modo tal que de repente empezamos a recordar lo que meramente nos parecía recordar. Y seguramente se podrían encontrar más procesos. Fumerton, sin embargo, insiste en considerar inferenciales todas las creencias sobre el pasado basadas en la memoria. Ello borra todas las diferencias que hemos señalado y nos deja con el patrón unitario y uniforme de formación de creencias con el que ya estamos familiarizados: existe cierta evidencia e , constituida por recuerdos aparentes de que p , así como una inferencia de e a p . Si aceptamos **PJI**, entonces, para tener justificación para creer que p , debemos tener justificación para creer que e hace probable p . Como hemos visto, el escepticismo acerca de la justificación de nuestras creencias sobre el pasado basadas en la memoria es, con toda probabilidad, el resultado de tales requisitos. Fumerton construye una amplia cate-

goría de “creencias sobre el pasado formadas sobre la base de la memoria”. ¿Como pueden acomodarse en una categoría general de esa clase los diferentes casos que hemos distinguido?

Si esta caracterización de lo que Fumerton tiene en mente es correcta, entonces, probablemente y de un modo bastante paradójico, deja fuera casos de genuinas creencias *inferenciales* sobre el pasado; pues, en algunos casos, su base evidencial no es un recuerdo aparente (el caso del tique de venta) y, en los casos en que lo es (como en el caso en el que recuerdo las palabras que me dijo un amigo), el proceso de inferencia es muy distinto de los casos de creencias basadas en la memoria en los que Fumerton parece estar pensando. En los primeros, infiero, a partir de una proposición p (“un amigo me dijo: ‘¿No tienes algo para mí también?’”), una proposición *diferente* q (“Le estaba devolviendo dinero a mi otro amigo”), mientras que en los últimos el objeto del recuerdo (o del parecer recordar) es el mismo que el objeto de la creencia, esto es, p : creo que p y recuerdo (o me parece recordar) que p . ¿Es verdad que infiero mi creencia de que p de mi recuerdo de que p ? Creemos que no. Recordar que p es, *ipso facto*, creer que p . No hay ningún paso inferencial involucrado. Quizá haya un paso inferencial desde “Tengo un recuerdo aparente, experiencial, de que p ”, o desde “Me parece recordar que p ” a mi creencia de que p . ¿Lo hay? El hecho de que yo pueda señalar un recuerdo aparente, experiencial, de que p para fundamentar mi creencia de que p no muestra que infiera que p desde tal recuerdo aparente. El origen de mi creencia no es (o no lo es siempre) una premisa desde la que infiero lo que creo. El hecho de que el objeto del recuerdo aparente sea el mismo que el del contenido de la creencia debería hacernos dudar de que haya ninguna inferencia involucrada, puesto que en las inferencias reales hay al menos una diferencia formal entre las premisas y la conclusión. Pero tal vez la premisa es la proposición completa “Tengo un recuerdo aparente de que p ” y la conclusión sea “Creo que p ” (o, tal vez, “ p ”). ¿Qué clase de inferencia es ésta? (Recuérdese que no estamos hablando de la verdad, sino de la justificación de las creencias.) Parece que hay un cambio de actitud acerca de la proposición p desde “tener un recuerdo aparente” a “creer”. Ahora bien, si el “recuerdo aparente” es del tipo de los que, si son verdaderos, llamamos “recordar”, entonces también incluye “creer”, del mismo modo que “saber” también lo incluye. Ningún genuino paso inferencial está involucrado. Y si el “recuerdo aparente” es del tipo de los que normalmente llamaríamos “parecer recordar”, entonces, para cambiar nuestra actitud a la de “creer”, tendríamos que intentar encontrar mayor soporte evidencial para p (un soporte evidencial que no incluye a p misma) antes de llegar a creerla; de otro modo, seríamos irresponsables o irracionales. Así pues, parece que no hacemos el tipo de inferencias en las que está pensando Fumerton, es decir, una inferencia que va desde “Tengo un recuerdo aparente de que p ” o “Me parece recordar que p ” a “ p ” o a “Creo que p ”.

Probablemente Fumerton piensa que existe un estado común de “parecer recordar” tanto cuando nuestros recuerdos son verdaderos como cuando son falsos. Éste es un movimiento habitual en las teorías representacionistas, internistas de la percepción: percibir verdaderamente y sufrir una alucinación comparten un núcleo común: “parecer que se percibe”; y cuando difieren, aquello que las hace diferentes es algo a lo que no tenemos acceso. Pero, si esto es lo que hay detrás de su movimiento escéptico basado en el **PJI**, entonces estamos ante el escepticismo en su forma tradicional. Ahora bien, la tesis del núcleo común no es una obviedad; es sustancial y debe dársele un apoyo independiente, pues “parecer recordar” no tiene aquí su significado ordinario; se pretende que se refiera a una nueva clase, postulada, de estado. Creemos que un compromiso con un análogo de los *sense data* para la memoria es cualquier cosa menos incontrovertido. Pero, una vez que adoptamos este compromiso, cualquier intento de justificar la creencia de que nuestra evidencia (entendida exclusivamente como el supuesto parecer recordar) hace más probable p que la alternativa escéptica incompatible, está, por razones familiares, condenado, con toda probabilidad, al fracaso. La estrategia de Hookway, dirigida a evitar el surgimiento de tales retos globales, merecería ser explorada de nuevo en este marco más tradicional. Pero esto nos llevaría muy lejos del trabajo que aquí comentamos.

Universitat de València
Departament de Metafísica y Teoria del Coneixement
Avda. Blasco Ibáñez 30, 46010 València
E-mail: Tobies.Grimaltos@uv.es//Carlos.Moya@uv.es

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FUMERTON, R. (1995), *Metaepistemology and Skepticism*, Rowman & Littlefield, Lanham MD.
- HOOKEYWAY, C. (1990), *Scepticism*, Londres, Routledge.
- (2000), “El escepticismo y el principio de justificación inferencial”, *Teorema*, vol. XIX/3, pp. 161-81.
- STROUD, B. (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Oxford University Press.