

## POR QUÉ NO SOY FALIBILISTA\*

GUILLERMO HURTADO  
Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Nacional Autónoma de México

### 1. *Preámbulo*

El falibilismo es la doctrina de que cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa.

Esta doctrina goza de enorme popularidad en algunos sectores de la comunidad filosófica. El falibilismo ha sido descrito como el término medio virtuoso entre los extremos del escepticismo y el dogmatismo. También se lo ha presentado como el fundamento de la tolerancia a la que se aspira en una sociedad democrática. Para no pocos filósofos contemporáneos sería impensable poner en duda la doctrina falibilista.

A pesar de lo anterior, yo no soy falibilista. En lo que sigue voy a sostener que el falibilismo es contrario al sentido común y que no disponemos de buenas razones para aceptarlo.

\* He leído versiones previas de este ensayo en diversos foros. En todos ellos he recibido preguntas y objeciones que me han permitido poner más en claro mis ideas y corregir algunos errores —aunque me temo que no por ello este ensayo resulte ser menos falible. Agradezco, muy en especial, a Julio Beltrán, Leticia Chaurand, Manuel Comesaña, Plinio Junqueira Smith, Douglas McDermid, Oscar Nudler, Carlos Pereda y Ernesto Sosa por sus comentarios y críticas.

## 2. Falibilismo y sentido común

Para que quede claro cuál es mi oponente en este trabajo, es preciso distinguir entre varios tipos de falibilismo que circulan en el mercado de las ideas.<sup>1</sup> También diré algo —para que se entienda desde *dónde* planteo mi alegato— sobre cuál es mi posición epistemológica.

Comencemos por señalar la diferencia que existe entre la falibilidad y la contingencia. El falibilismo no se reduce a la tesis de que las proposiciones que determinan el contenido de nuestras creencias son contingentes, *i.e.*, que es posible que sean falsas. Nuestras creencias, todas o cualquiera de ellas, podrían ser contingentes y, sin embargo, no cualquiera de ellas podría resultar ser falsa. No obstante, en su versión más extrema, el falibilismo implica la tesis de que todas nuestras creencias son contingentes, ya que se podría argüir que si algunas de ellas fueran necesariamente verdaderas, no cualquiera de ellas podría resultar ser falsa. La filosofía de Quine es un buen ejemplo de cómo el falibilismo, llevado a su extremo, tiene como consecuencia que hasta nuestras creencias matemáticas y lógicas se vean como revisables (Lakatos también ha defendido, con otros argumentos, un falibilismo respecto a las matemáticas). Empero, muy pocos falibilistas han renegado, como Quine, de la analiticidad y la verdad necesaria, y han restringido su doctrina a nuestras creencias sobre el mundo,

<sup>1</sup> El falibilismo no es nuevo, Carnéades y Jenófanes defendieron versiones de esta doctrina, pero fue C.S. Peirce quien lo bautizó así y, por ello, hay quienes le atribuyen la paternidad. Véase Peirce 1931, sec. 1.120. Habría que aclarar que Peirce restringía el falibilismo al ámbito de la ciencia, por lo que su postura no equivale a la que atacaré en este ensayo. Una lista de los falibilistas que han existido a lo largo de la historia sería muy larga, aunque seguramente estaría encabezada por Karl Popper, debido a su vehemente defensa de la doctrina. Una selección de algunos de los textos en los que Popper defiende esta doctrina puede hallarse en Miller 1995.

para ser más exactos, a las contingentes.<sup>2</sup> Pienso que un falibilismo extremo como el de Quine es, por varias razones que no podemos exponer aquí, indefendible, pero me parece que el falibilismo que restringe su doctrina a las creencias contingentes es igualmente indefendible. Este último será mi principal oponente en este trabajo, ya que los argumentos en contra de él valdrán también en contra de un falibilista más extremo como Quine.

También es preciso distinguir entre el falibilismo como doctrina sobre el conocimiento científico y el falibilismo como doctrina acerca del conocimiento en general. No es difícil percatarse de que, como afirma Nicholas Rescher, el segundo es menos plausible que el primero.<sup>3</sup> En la vida cotidiana tenemos creencias como “En condiciones normales, beber agua quita la sed”, que no sólo incluyen cláusulas precautorias como “En condiciones normales”, sino que hablan de cosas o hechos que están en la base de nuestra concepción del mundo, *e.g.*, que el agua quite la sed. En la ciencia, por el contrario, siempre hay más riesgo, ya que aspira al máximo grado de universalidad y de exactitud. Es importante marcar la distinción entre el falibilismo cientí-

<sup>2</sup> Susan Haack ha afirmado que una definición adecuada del falibilismo no puede implicar que no haya verdades necesarias (*cf.* Haack 1979). Para resolver este problema, ha propuesto que la doctrina falibilista se defina por medio de la siguiente disyunción: para cualquier  $P$ , tal que  $P$  es una creencia mía, o bien mi creencia  $P$  no garantiza su propia verdad, o bien pude haber creído algo distinto de  $P$ . De este modo, el falibilismo permite que se tengan creencias necesariamente verdaderas que, si bien no cumplirían con la primera parte del disyunto, tendrían que cumplir con la segunda parte, a saber, que sea posible que las haya creído y, por tanto, que haya estado equivocado. En este ensayo no me ocuparé del falibilismo tal como lo entiende Haack, ya que me parece que lo que el grueso de la comunidad filosófica entiende por “falibilismo” sigue siendo la doctrina que critico aquí. Sobre la reformulación de Haack y sobre otras que se han propuesto a partir de la suya, véanse Mott 1980; Carrier 1993; y Schlesinger 1984.

<sup>3</sup> Rescher 1998.

fico y el falibilismo general, ya que aunque desde una posición naturalista se invocaría una continuidad entre ambos, podríamos adoptar el primero sin el segundo (aunque no el segundo sin el primero). El falibilismo del que me ocuparé en este trabajo —el que pienso que no puede aceptarse— es el que versa sobre el conocimiento humano en general; sin embargo, diré algo sobre el falibilismo visto como una doctrina sobre el conocimiento científico.

Hay otra distinción entre dos tipos de falibilismo —también señalada por Rescher— que hemos de considerar antes de avanzar. El falibilismo, tal como lo he caracterizado, sostiene que:

(A) Cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa.

Obsérvese que esto no es lo mismo que afirmar que

(B) Cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa y muchas de ellas, quizá la mayoría, de hecho lo son.

Ahora bien, podemos separar la segunda parte de (B) y quedarnos con

(C) Muchas de nuestras creencias, quizá la mayoría, son falsas.

Rescher llama a (C) “falibilismo sistémico”.<sup>4</sup> Me parece que es un error catalogar (C) como una postura falibilista; pero de eso nos ocuparemos más adelante. Por ahora, observemos que puede sostenerse (A) sin (C) y viceversa. También está claro que podemos sostener las dos a la vez, como en (B). Quien afirme (B) no sólo piensa que su conocimiento actual del mundo es frágil, sino que, si lográsemos acercarnos a la verdad, comprobaríamos que lo que creíamos ahora estaba casi todo mal; *e.g.*, si restringiésemos

<sup>4</sup> Rescher 1984, p. 84.

(B) a nuestras creencias científicas, diríamos que la ciencia actual todavía está en pañales.<sup>5</sup>

Mi oponente principal en este trabajo es el defensor de (A). Si me opongo al defensor de (B) es, primordialmente, porque también suscribe (A).

Ahora bien, comprenderemos mejor el fondo del *dictum* falibilista si tomamos en cuenta la noción de *probabilidad*. Un falibilista afirmaría que la probabilidad de que cualquiera de nuestras creencias sea falsa nunca es *negligible*. En otras palabras, ninguna de nuestras creencias tiene una probabilidad de ser falsa igual a cero o reducible a cero. Aunque en el caso de nuestras creencias mejor justificadas dicha probabilidad sea menor que la de otras de nuestras creencias menos justificadas, ésta siempre tendrá algún peso epistemológico. Consideremos ahora la noción de *grados de creencia*. Tanto los falibilistas como sus oponentes aceptan que creemos con diversos grados de convicción. Pero a mí me parece que si alguien cree que cualquier creencia puede resultar ser falsa, que no hay garantías para la verdad de nada, ni cimientos seguros en el edificio del conocimiento, etc., entonces ese sujeto no podría creer nada con una confianza plena. Desde una perspectiva bayesiana, diríamos que un sujeto verdaderamente convencido de la doctrina falibilista ha de tener reservas iniciales que pueden provocar un descenso, por mínimo que sea, en el grado de convicción de todas sus creencias.

Ésta es, en mi opinión, la razón principal por la que podemos decir que el falibilismo es una doctrina *revisionista*. Si se pregunta a Fulano o a Zutano que si creen que cualquiera de sus creencias puede resultar ser falsa, segu-

<sup>5</sup> Se podría preguntar por qué en (A) y (B) se incluye la frase “puede ser”. La respuesta que se daría es que se cree que algún día podría llegar a saberse cuáles de nuestras creencias eran falsas. Esto supone cierta dosis de optimismo epistémico que para algunos podría resultar injustificado.

ramente responderán que no, y más aún, darán algunos ejemplos de lo que, en su opinión, son creencias infalibles. Ahora bien, que diga lo anterior no significa que piense que este asunto pueda dirimirse por medio de una encuesta. No es así como se determina que ésta, o cualquier otra doctrina, vaya de acuerdo o en contra del sentido común. Para mostrar que una tesis o doctrina no coincide con el sentido común es preciso enfrentar la tesis o doctrina en cuestión —en este caso el falibilismo— con ciertos principios sin los cuales no podríamos concebir lo que entendemos por el sentido común. Veamos de qué manera me parece que el falibilismo quebranta uno de estos principios.

Para el sentido común, las creencias se dividen en dos grandes bloques: aquellas que no pueden resultar ser falsas y aquellas que pueden resultar serlo. El creyente ordinario está convencido de que algunas creencias están tan bien fundamentadas que no tienen *ninguna* probabilidad de ser falsas, y también piensa que las que pueden resultar ser falsas están ordenadas de manera gradual desde aquellas que tienen una probabilidad mínima de serlo, hasta aquellas que muy probablemente resulten ser falsas y se creen con muchas reservas. Ahora bien, a mí me parece que el falibilismo borra la distinción entre las creencias que no pueden resultar ser falsas y aquellas que sí pueden serlo. En otras palabras, la tesis de que cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa es una tesis revisionista. Pero al borrar la distinción entre las creencias que pueden resultar ser falsas y aquellas que no pueden serlo, que, según afirmo, es adoptada por el sentido común, a mí me parece que el falibilismo siembra en cada una de nuestras creencias la semilla de la duda. El falibilista confía en que esta semilla no puede germinar en todas sus creencias a la vez y, sobre todo, que no puede hacerlo de manera racional en aquellas de nuestras creencias que suponemos tienen la menor probabilidad de ser falsas. Esto obliga al falibilista

a defenderse de aquel que lo conmina a dudar de todo aquello que él mismo piensa que no es falso. Pero es importante percatarse de que a pesar de que el falibilista no es un escéptico, el revisionismo falibilista va *en la misma dirección* que el revisionismo escéptico.<sup>6</sup> El falibilismo y el escepticismo coinciden en borrar la distinción entre las creencias que pueden resultar ser falsas y las que no pueden serlo. Por otra parte, el falibilismo y el escepticismo comparten el supuesto —también revisionista, a mi modo de ver— de que ninguna evidencia y ninguna razón, por fuertes que sean, son una garantía para la verdad de una creencia. Para los creyentes ordinarios, por el contrario, hay evidencias y hay razones que no sólo apuntan hacia la verdad, sino que dieron en el blanco de ella.

El creyente ordinario no es un falibilista, ni tampoco, como es obvio, un escéptico. ¿Acaso es un dogmático? Puestas así las cosas, el falibilista podría adoptar con orgullo el mote de revisionista y describir su situación como un proyecto de ilustración de masas. Si el sentido común no es falibilista, nos diría, tanto peor para el sentido común.

Suponer que cualquier postura que no sea falibilista es o dogmática o escéptica es un error. También es un error suponer que el falibilismo es el término medio entre el dogmatismo y el escepticismo. Más adelante intentaré mostrar que el falibilismo está más cerca del escepticismo, que del punto medio entre éste y el dogmatismo. Pero vayamos por pasos.

<sup>6</sup> He defendido previamente la incompatibilidad del falibilismo con el sentido común en “El (supuesto) trilema del saber”; véase Hurtado 1996. En dicho ensayo —que versa sobre algunas ideas de Carlos Pereda sobre estos asuntos— afirmé que el falibilismo es un tipo de escepticismo. Lo que ahora creo es que el falibilismo es un revisionismo epistémico que va en la misma dirección que el escepticismo y padece una debilidad argumentativa frente a él.

No tengo nada en contra de un proyecto filosófico revisionista y, menos aún, en contra de un proyecto ilustrado. El problema con el falibilismo, como intentaré mostrarlo en la siguiente sección, es que carece de bases firmes para su revisión y que, por tanto, no ilustra sino que oscurece. Lo que hay que dejar en claro es que nuestra situación epistémica no es la que nos describe el falibilista —tengo dudas incluso de que la situación epistémica de los científicos sea la descrita por el falibilismo. El falibilista tiene la carga de la prueba. Él es quien tiene que convencernos de que cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa.

Por otra parte, me parece tendencioso calificar de manera general al creyente ordinario de dogmático. Nadie es dogmático ni escéptico en sentido estricto. El dogmatismo y el escepticismo son, en realidad, posturas filosóficas, no cotidianas. Lo que encontramos son personas que *tienden* hacia uno u otro de estos extremos y por ello las llamamos dogmáticas o escépticas. Y, si estoy en lo cierto, el falibilismo tampoco es una postura cotidiana, sino filosófica.

Si queremos determinar la postura del sentido común, hemos de hacerlo a partir de la de aquellos con más sentido común, *i.e.*, la de aquellos individuos que en cualquier comunidad son los practicantes más perspicuos de las virtudes epistémicas aceptadas —aunque no siempre cultivadas— por la comunidad. Una vez que hacemos esto, encontramos algo que es más débil que el falibilismo, pero que es suficientemente bueno para rechazar los excesos del dogmático —que tiende a afirmar que nunca se equivoca, que todas sus creencias son verdaderas—, y los del escéptico —que tiende a afirmar, aunque sea de dientes afuera, que siempre se equivoca, que todas sus creencias son falsas. Un creyente ordinario sensato no es falibilista, *i.e.*, no cree en (A) o en (B), sino que cree que:



(D) *Algunas* de nuestras de creencias pueden resultar ser falsas.

y también cree, añadiría, que el conjunto de las creencias falsas, cuya extensión exacta *desconoce*, incluye algunas creencias que nos *sorprendería* encontrar ahí.

Cuando digo que no soy falibilista, lo digo desde mi convicción prefilosófica en la verdad de (D). Pienso que (D) no es una doctrina epistemológica (como el escepticismo o el dogmatismo o el falibilismo), sino la concepción sobre el conocimiento propia del sentido común, o, al menos, de lo que considero que es el sentido común o —para ser más precisos— de lo que considero que es la concepción del conocimiento del mejor sentido común.<sup>7</sup> E insisto, si a (D) se la llamase “falibilismo” (*e.g.*, falibilismo débil o algo por el estilo), como no dudo que harían algunos, pienso que éste sería un uso inapropiado o, al menos, no convencional del término. El falibilismo es una doctrina que se formula con el cuantificador *cualquiera*; *i.e.*, que habla de cualquiera de nuestras creencias. Pero (D) se formula con un cuantificador distinto, *i.e.*, con *algunas*. Afirmar que cualquiera de nuestras creencias puede ser falsa es más fuerte que afirmar que algunas pueden ser falsas; *i.e.*, de que algunas sean falsas no se sigue que cualquiera pueda serlo. Por lo tanto, llamar a (D) una postura falibilista es perder de vista la fuerza del cuantificador con el que se formula el falibilismo en sentido estricto.

<sup>7</sup> Una razón por la que yo insistiría en que suscribir (D) no es defender una doctrina filosófica es que el falibilista o el escéptico son los que llevan la carga de la prueba en su crítica a (D). Creer en (D) no es lo mismo que ser un filósofo del sentido común. El hombre de la calle no es un filósofo y (D) no es una doctrina filosófica. Sin embargo, cuando se describe (D) como parte de una doctrina epistemológica, cuando se inscribe en un proyecto filosófico, *e.g.*, la mencionada filosofía del sentido común, esta posición deja de ser la del creyente ordinario y se convierte en una posición filosófica más.

Ahora bien, decir que algunas de nuestras creencias pueden resultar ser falsas tampoco implica que la mayoría lo sean. En (D) no se afirma, como en (C), que la mayoría de nuestras creencias pueden resultar falsas. ¿Por qué habríamos de suponer que la mayoría lo son? ¿Cómo saberlo? Más aún, podríamos sostener que aunque nuestras creencias falsas sean muchas, no podrían ser la mayoría.<sup>8</sup>

Suscribir (D) es aceptar que nos equivocamos con frecuencia, que no somos infalibles como se dice que lo es el Papa de Roma. Reconocer (D) es aceptar que somos limitados y esto nos debería hacer humildes. Al mismo tiempo, adoptar (D) nos motiva para seguir adelante en la búsqueda de la verdad.

Un oponente podría plantearme el siguiente reto: usted afirma que una persona sensata no creería que cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa, pero ¿cuáles serían aquellas creencias que el susodicho descartaría, con base en el mentado sentido común, como candidatas a la falsedad? Daré cuatro ejemplos:

- (1) Yo pienso.
- (2) No se cumplen todos mis deseos.
- (3) Algunas cosas suceden antes que otras.
- (4) Un triángulo tiene tres lados.

Podríamos, por supuesto, ofrecer más ejemplos, intentar algún tipo de taxonomía, e incluso intentar responder a la pregunta de qué tienen en común. Pero éste no es mi propósito en este trabajo. Con las cuatro creencias anteriores basta para lo que yo pretendo. Ahora bien, se podría hacer

<sup>8</sup> Aquí podría haber coincidencia entre un defensor de mi postura y un falibilista que aceptara el argumento de Davidson de que la mayoría de nuestras creencias no pueden ser falsas ya que de otra manera no podríamos interpretarnos los unos a los otros. He ofrecido una reconstrucción de este argumento de Davidson en “Ward on Davidson’s Refutation of Scepticism”; véase Hurtado 1989.

notar que estas creencias son, en un sentido, modestas. Son creencias compartidas por todos, que no requieren presupuestos teóricos o pruebas muy elaboradas o riesgosas, y que son defendidas incluso por personas iletradas. Se las podría calificar de triviales o de inanes, pero nada de eso, me parece, las descalifica como conocimientos genuinos.

Claro que hay muchas otras creencias de las que no tenemos la plena seguridad de que sean verdaderas. Y, como vimos, estas creencias se dan en grados diversos. Éstas son las creencias que sospechamos que pueden resultar ser falsas, y es aquí donde podemos encontrarnos con sorpresas: algunas de las creencias en las que más confiábamos pueden resultar ser falsas y otras, con un grado de probabilidad menor, pueden no serlo. Éste es el terreno movedizo del error, campo en el que frecuentemente nos movemos. Pero reconocer lo anterior no debe hacernos dudar de aquello que sabemos que sí sabemos, por poco que sea. Ya lo dijo el poeta Jorge Guillén: “Duden con elegancia los más sabios. Yo, no. ¡Yo sé muy poco!”

Apenas he esbozado lo que, en mi opinión, es la actitud epistémica del sentido común. No abundaré más sobre ello, ya que para los propósitos de este ensayo —que son negativos y no constructivos— no es preciso elaborar con mayor detalle esta postura.

Mi oponente podría insistir en que lo que describo como la postura del sentido común no sería defendida por todos los creyentes ordinarios. Es más, me podría asegurar que el creyente ordinario está mucho más cerca del falibilismo de lo que yo afirmo o que, al menos, tiene intuiciones encontradas que lo llevan tanto a (D) como a (A). O incluso me podría reclamar que no existe eso que yo llamo el sentido común y que no es sino otra invención filosófica. Aunque ya he ofrecido las razones por las cuales pienso que el falibilismo es un revisionismo, finalizo esta sección con el esbozo de un razonamiento antifalibilista que no depende

del recurso del sentido común. La idea central en la que se apoya este argumento —que quizá merece el calificativo de *trascendental*— es que creencias como (1), (2), (3) y (4) son *paradigmas de verdad*. En otras palabras: comprender el significado de los predicados “es verdadero” y “es falso” presupone creer que estas creencias —entre algunas otras de un conjunto sin bordes precisos— son verdaderas, y no sólo eso, sino saber que lo son. Wittgenstein vislumbró algo parecido cuando dijo que si nuestras creencias más básicas no son verdaderas, entonces no podríamos dejar de hacernos la pregunta: ¿cómo comprender ahora el significado de “verdadero” y “falso”?<sup>9</sup>

### 3. Argumentos en favor del falibilismo

Si el falibilismo es, como he afirmado en la sección anterior, una doctrina revisionista, el falibilista ha de convencernos de la verdad de su tesis. Voy a examinar los que me parece que son los argumentos más comunes en favor del falibilismo. Ninguno de ellos, como veremos, llega a la conclusión deseada.

#### 3.1. Argumentos histórico-pragmáticos

Estos argumentos sostienen que el falibilismo no se sigue de ninguna teoría o supuesto filosófico, sino de examinar la historia y la práctica científica y, en general, epistémica. El falibilista nos pediría que echáramos un vistazo a la historia de la ciencia. Incluso las teorías empíricas que parecían mejor sustentadas, como la física de Newton, han sido ines-

<sup>9</sup> *Cfr.* Wittgenstein, 1975, p. 67. Quisiera aclarar que cuando uso esta intuición wittgensteiniana respecto de la verdad de ciertas creencias básicas no pretendo sugerir que Wittgenstein suscribiría las tesis antifalibilistas que defiendo. Por otra parte, tampoco coincidiría con Wittgenstein respecto de otras de las tesis epistemológicas que él defiende en *On Certainty*.

peradamente refutadas por nuevos datos. Si esto sucede en las ciencias naturales, la corona del conocimiento, ¿cómo no va a suceder en la vida diaria?, preguntaría el falibilista. Mañana podríamos descubrir que cualquiera de nuestras creencias es falsa. Podemos imaginar innumerables casos en los que esto puede suceder, *e.g.*, casos de errores espectaculares, de engaños malignos. Pero el falibilista sostendría que para llegar a su conclusión no se necesita imaginar nada extravagante, puesto que es la experiencia misma la que muestra que jamás podremos estar convencidos de la verdad de ninguna de nuestras creencias.

A mí me parece que del razonamiento anterior no se desprende la tesis falibilista, sino la tesis del sentido común de que *no siempre* sabemos cuando una creencia es verdadera, ni siquiera cuando está bien apoyada en datos y razones. Del hecho de que en numerosas ocasiones hayamos descubierto que creencias que pensábamos que eran verdaderas, con base en datos y razones que parecían adecuados, eran en realidad falsas, no se sigue que cualquiera de nuestras creencias pueda resultar falsa.

Hay otra versión más sofisticada del argumento histórico que afirma que es un hecho que la ciencia ha progresado y que sin el falibilismo no pudo haberlo hecho. La versión del argumento dada por Popper dice que el conocimiento humano progresa de manera constante hacia la verdad. Este progreso ha podido lograrse gracias a un proceso continuo de refutación de conjeturas falsas. Y la mejor manera de avanzar en este proceso es no dejar ninguna de nuestras hipótesis fuera de la mesa de discusión; *i.e.*, fuera del proceso público en el que revisamos las razones y los datos en su favor, y que nos puede llevar a su refutación. Este proceso de conjeturas y refutaciones, que según Popper tiene al falibilismo como telón de fondo, es lo que ha permitido el espectacular avance de la ciencia y de la técnica.

La visión del científico como alguien siempre dispuesto a aceptar sus errores y a poner la verdad por encima de sus intereses es, por decir lo menos, idealizada. Como sabemos, los científicos se han resistido en no pocas ocasiones al propio progreso científico; no obstante, podríamos aceptar la descripción de Popper con todas estas reservas. La cuestión es que aunque aceptemos que está en lo cierto en lo que se refiere a que la dialéctica de conjeturas y refutaciones ha fomentado y fomenta el avance de la ciencia, esta dialéctica no implica —como parece suponerlo Popper— la tesis falibilista. Soy de la opinión de que un científico puede adoptar la postura del sentido común que he descrito —es decir, la hipótesis más débil de que algunas o muchas de nuestras creencias pueden resultar ser falsas— y tomar sus propuestas teóricas como conjeturas refutables.

Se podrían dar razones para describir el comportamiento epistémico ideal de los científicos mediante una especie de *falibilismo metodológico*. Para que progrese la ciencia, se diría, lo único que tendría que aceptar un científico es la siguiente regla: *actúa en tu proceder científico como si cualquiera de tus teorías y cualquiera de tus resultados pudieran resultar ser falsos; i.e., procura someter a un escrutinio crítico cualquier teoría o resultado y tolera que otros hagan lo mismo con cualquiera de tus teorías o resultados.*

Pero quizá esto es demasiado fuerte, ya que podríamos afirmar que hay datos de los que no tiene sentido dudar metodológicamente. Pero más allá de si pudiéramos delimitar la regla anterior, es importante señalar que este falibilismo metodológico no es, en un sentido estricto, una tesis epistémica, sino una suerte de regla procedimental. Por lo tanto, podríamos decir que no es preciso ser un falibilista epistémico para ser un buen científico, sino tan sólo que

parece que es conveniente adoptar, en algunas ocasiones, quizá no en todas, un falibilismo metodológico.<sup>10</sup>

Cabe añadir que sería un error afirmar que este falibilismo metodológico, además de ser una regla procedimental de la investigación científica, ha de ser una norma epistémica de la vida diaria. No podemos ir por la vida actuando como si cualquiera de nuestras creencias pudiera ser falsa. Es más, para sobrevivir como especie tenemos que actuar, en no pocos casos, de tal manera que ni siquiera nos pueda pasar por la cabeza la idea de que lo que creemos en ciertas circunstancias pudiera resultar ser falso —*e.g.*, si me ataca un tigre o se incendia la casa. Es cierto que en otras circunstancias nuestra sobrevivencia parecería depender de actuar como si algunas de nuestras creencias pudieran resultar ser falsas, y por ello procedemos con cautela y revisamos los datos en cuestión —*e.g.*, si pilotamos un aeroplano u operamos una central nuclear. Pero sería un error privilegiar estos casos de manera que los eleváramos a la categoría de regla general de conducta epistémica.

### 3.2. Argumentos epistemológicos

Voy a considerar tres argumentos epistemológicos que se han dado en favor del falibilismo. El primero se basa en el problema de la inducción, el segundo en la tesis de que no hay observaciones neutrales, y el tercero en la tesis de la subdeterminación de las teorías empíricas.

El problema de la inducción planteado por Hume consiste en mostrar que cualquiera de nuestras leyes y cualquiera de nuestras predicciones puede resultar ser falsa, ya que lo que ha sucedido en el pasado no implica lo que sucederá

<sup>10</sup> S. Haack (1979) ha afirmado que Peirce veía en el falibilismo no tanto una tesis epistemológica, sino una recomendación epistemológica: siempre hemos de estar dispuestos a revisar nuestras creencias a la luz de nuevas evidencias.

en el futuro. Según Popper, de esto se sigue que ninguna ley puede ser verificada de manera definitiva por cualquier número de predicciones exitosas. Por esta razón, Popper propuso que las hipótesis científicas han de falsificarse, no de verificarse. El falsabilismo popperiano está estrechamente conectado con su falibilismo, aunque el primero no implica el segundo, ni viceversa.

Se han propuesto varias respuestas al problema de la inducción y al falsabilismo popperiano y sería fastidioso examinarlas todas. En respuesta al argumento que parte del problema de la inducción para concluir el falibilismo, podemos simplemente decir que este problema, de ser genuino, afecta sólo a los enunciados generales. Por ello, no nos lleva al falibilismo entendido como una doctrina acerca de cualquiera de nuestras creencias. Ni siquiera da lugar a un falibilismo científico, puesto que hay enunciados científicos singulares, *e.g.*, los enunciados observacionales.

El problema de la inducción ha sido reformulado por Nelson Goodman. El nuevo problema de la inducción, como él lo llamó, consiste en mostrar que no tenemos ningún criterio para distinguir los predicados proyectables de los no proyectables. Goodman nos invita a considerar el predicado “verdul”. La evidencia que verifica el enunciado “Las esmeraldas son verdes” también verifica “Las esmeraldas son verdules”. Si asumimos que cualquier predicado puede estar asociado con varios predicados del tipo de “verdul”, los datos que verifican cualquier enunciado general no implican que tal enunciado sea verdadero, por lo que hemos de aceptar que cualquiera pueda resultar falso. Ahora bien, con el nuevo problema de la inducción sucede lo mismo que con el viejo: no lleva a la conclusión de que cualquier enunciado singular puede resultar ser falso.

El falibilista podría decir que los argumentos, viejos y nuevos, en contra de la inducción no sólo afectan a los enunciados generales, sino a todos los singulares. A mí me



parece que si bien podemos conceder que el problema de la inducción socava la justificación de algunos enunciados singulares, no veo cómo podríamos sostener que los afecta a todos. Para probar lo anterior, el falibilista tendría que mostrar que todas nuestras creencias son, a fin de cuentas, inductivas o que dependen, de una manera relevante, de creencias inductivas; pero soy incapaz de comprender de qué manera podría ser esto posible.

Veamos ahora el segundo argumento. En “Proposiciones protocolares”, Neurath sostuvo que para ninguna proposición existe un *noli me tangere*, que todas pueden someterse a un proceso de verificación y, por lo tanto, ser falsificadas. Neurath afirma que la tesis de que hay proposiciones protocolares es una consecuencia del supuesto de que hay “vivencias inmediatas”, *i.e.*, datos no contaminados por la teoría.<sup>11</sup> Pero Neurath sostiene que los enunciados observacionales de todas nuestras teorías empíricas no están desprovistos de cierta carga teórica. Esto supondría que la única manera en la que podríamos confiar en que no todas nuestras creencias son falibles es si tuviéramos un acceso directo, no mediado, a los hechos.

Me parece que del supuesto de que no tenemos un acceso directo a los hechos no se sigue que cualquiera de nuestras creencias pueda resultar falsa. En algunos casos, las teorías que median entre nosotros y los hechos pueden *ajustarse* de manera perfecta a estos hechos. El falibilista podría insistir en que aunque esto fuera así, jamás podríamos saber cuándo hay un ajuste perfecto, ya que para ello tendríamos que comparar nuestras teorías sobre los hechos con los hechos mismos y esto es, según la hipótesis en cuestión, imposible. Pero —también insisto— de que no podamos comparar descripciones con hechos no se sigue que cualquiera de nuestras creencias pueda resultar ser fal-

<sup>11</sup> Neurath 1965, pp. 209–210.

sa. Además, podríamos responder que aunque fuera imposible la mentada comparación entre las descripciones y los hechos, en algunos casos *sabemos* que el ajuste es perfecto. La carga de la prueba de la hipótesis contraria está del lado del escéptico o del falibilista.

Nuestro oponente podría responder que una vez que se abandona el mito de lo dado, la conclusión falibilista parece desprenderse de inmediato, ya que si no podemos hablar de un fundamento de nuestro conocimiento sobre el mundo, algo dado sobre lo cual edificamos el resto de nuestro conocimiento, no podemos tampoco aceptar creencias que no puedan resultar ser falsas; por ejemplo, en “Empiricism and the Philosophy of Mind”, Wilfred Sellars afirmó que el conocimiento es racional no porque tenga un fundamento, sino porque es una empresa autocorregible que puede poner en duda cualquier afirmación, aunque no todas a la vez.<sup>12</sup>

Mi respuesta es igual a la del caso anterior, puesto que el argumento del falibilista es similar. Podemos abandonar el llamado mito de lo dado, es decir, la idea de que el conocimiento tiene un fundamento neutral —*i.e.*, no permeado por nuestros conceptos y por nuestras razones—, y, sin embargo, negar, sin caer en una contradicción, que cualquiera de nuestras creencias puede ser falsa. Podríamos, por poner un ejemplo, seguir la ruta que parte del abandono del mito de lo dado para llegar al idealismo, y sostener que no cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa, porque de lo contrario se produciría un desperfecto en nuestro sistema de creencias que no podríamos tolerar.

Examinemos ahora el argumento basado en la subdeterminación de las teorías empíricas. Según esta tesis, dado cualquier cuerpo de datos empíricos —actuales, futuros

<sup>12</sup> Sellars 1997, p. 79.

o posibles— puede haber más de una teoría consistente con dicho cuerpo de datos. Es decir, aunque determinásemos de manera definitiva todos los datos, podríamos tener dos teorías distintas e incompatibles, incluso con la misma simplicidad, elegancia y fuerza explicativa, acerca de la realidad y, por ello, no saber jamás cuál de las dos es *la* verdadera.<sup>13</sup> Como las dos teorías son empíricamente equivalentes y todos los datos han sido fijados, no hay con qué falsificarlas. El falibilismo de Quine es el más drástico de todos; para él, la ciencia y, en general, el edificio del conocimiento humano, es falible, cualquiera de sus enunciados es corregible, incluso los de la lógica y la matemática. La tesis de la subdeterminación parece mostrar que puede haber varias maneras, igualmente fundamentadas, de concebir el mundo. Esto no significa que haya tantos mundos como maneras de concebirlo. Quine no es un irrealista, ni un realista interno, para él hay un solo mundo. ¿Por qué, entonces, nuestro conocimiento de ese único mundo está subdeterminado? Quine sugiere que esto se debe a la existencia de hechos inaccesibles y de limitaciones humanas insuperables.<sup>14</sup> No dice más, pero podríamos imaginar que él aceptaría que un ser perfecto podría solucionar el empate entre dos teorías rivales. A nosotros, los humanos, la verdad última nos está vedada.

Ahora bien, la subdeterminación de las teorías empíricas ha sido puesta en duda en más de una ocasión y yo com-

<sup>13</sup> Quine distingue esta conclusión de la tesis de la indeterminación de la traducción, que, para él, concluye que la idea de que las proposiciones son el significado de las oraciones es indefendible; sin embargo, en algunas ocasiones, Quine ha intentado pasar de la tesis de la subdeterminación a la tesis de la indeterminación. Este paso, como ha afirmado Raúl Orayen, es poco claro. Me he ocupado de este asunto en “Los significados dentro de las cajas negras” (1993).

<sup>14</sup> Quine 1990, p. 101.

parto algunas de esas dudas.<sup>15</sup> Pero creo que podríamos conceder que es verdadera y rechazar el falibilismo.

Me parece que si bien una consecuencia de la subdeterminación es que cualquiera de nuestras creencias científicas puede resultar ser falsa, de esto no se sigue que cualquiera de nuestras creencias cotidianas pueda resultar serlo. Para comprobar lo anterior, hemos de marcar lindes al *holismo* quineano. La idea es que si dos teorías rivales comparten los mismos datos observacionales, estos datos deben poder ser formulados de manera *independiente* de cada teoría. El candidato idóneo para expresar estos datos sin presuponer las teorías es el lenguaje natural. Pero si en el lenguaje natural podemos expresar esos datos, parecería que es *neutral* con respecto a cualquiera de las dos teorías rivales. La respuesta de Quine es que incluso un término no teórico como “agua”, cuando se usa en la descripción de un suceso cotidiano, tiene conexiones semánticas con términos teóricos —*e.g.* con H<sub>2</sub>O— y que, por tanto, no es semánticamente autónomo. En años recientes se han formulado varias críticas al holismo de Quine.<sup>16</sup> Yo no negaría que alguna tesis holista con respecto al lenguaje natural es verdadera, pero pienso que podemos sostener que no hay un sistema holista que abarque el lenguaje natural y las teorías científicas. La idea de fondo es que se puede hablar del mundo sin tener teorías científicas sobre el mundo. Me parece que el significado de “agua” se mantendría inalterable si se borrarán todas la teorías científicas de la faz de la tierra —pero no si el lenguaje ordinario se mutilara de manera tal que ya no fuera reconocible. En otras palabras, podemos conceder que el significado de “agua” no es independiente de un conjunto de significados del lenguaje

<sup>15</sup> Véase, *e.g.*, la crítica a la tesis de la subdeterminación que Laudan y Leplin hacen en “Empirical Equivalence and Underdetermination” (1991).

<sup>16</sup> Véanse Fodor y Lepore 1992, y Devitt 1995.

natural y sostener, sin embargo, que es independiente de casi cualquier conjunto de significados empleados por una teoría empírica. “Agua” significaba lo mismo antes de que se llegara a la conclusión de que es  $H_2O$ . Las teorías científicas van y vienen y el lenguaje natural sigue ahí; puede cambiar como resultado del cambio científico —pensemos, por ejemplo, de qué forma las nociones del psicoanálisis se han integrado al habla cotidiana—, pero no tiene por qué hacerlo y muchas veces no lo hace. Una vez que hemos afirmado que hay creencias cotidianas que no dependen holísticamente de creencias científicas, respondemos a Quine que si llegáramos a la situación imaginaria en la que todos los datos sobre el mundo hayan sido determinados, podría haber, en principio, un lenguaje compartido por las teorías rivales en el que pudieran expresarse estos datos o por lo menos algunos de ellos y, en consecuencia, habría creencias compartidas por los defensores de ambas teorías. Estas creencias compartidas en el marco de un lenguaje común, que no sería otro que el lenguaje ordinario, pueden no ser falibles, ya que serían independientes de las demás creencias teóricas de ambos sujetos, que son falibles de acuerdo con la hipótesis planteada.

### 3.3. Argumentos éticos

Los argumentos en favor del falibilismo que parten de la presunta relación entre esta doctrina y ciertas virtudes como la tolerancia son, quizá, los más populares pero, a la vez, los más enclenques. A veces el argumento se ofrece en forma de una falacia: se afirma que del falibilismo se sigue la tolerancia, y luego se sostiene que si se rechazara aquél habría que rechazar la tolerancia. De este modo, el oponente del falibilismo queda por los suelos de la virtud, puesto que las buenas conciencias ven en la tolerancia un elemento indispensable para el cimiento de una sociedad

democrática. Ahora bien, si el defensor del argumento moral quiere presentar un argumento válido, podría sostener que la *única* base de la tolerancia es el falibilismo, por lo que si rechazamos el falibilismo tendríamos que hacer lo mismo con la tolerancia; y como no podemos permitirnos tirar por la borda la tolerancia, tampoco podemos rechazar el falibilismo.<sup>17</sup> Me parece que este argumento, aunque válido, tiene una premisa falsa, a saber, que la única base de la tolerancia es el falibilismo. Ahora bien, antes de preguntarnos sobre cuál es el fundamento de la tolerancia, hemos de examinar la relación que guarda con el falibilismo.

La conexión entre falibilismo y tolerancia ha sido planteada por muchos filósofos. Para Voltaire, por ejemplo, la tolerancia se sigue de la condición humana.<sup>18</sup> Como todos somos falibles, hemos de ser tolerantes los unos con los otros. Voltaire va más allá y afirma que la tolerancia es el primer principio del derecho natural y del humano; sin embargo, Voltaire exagera. La tolerancia no está por encima del bien, ni de la verdad, ni de la justicia, por eso siempre ha de tener límites. Pero dejando a un lado esta cuestión, la conexión entre falibilismo y tolerancia es la siguiente: entre mis creencias hay varias acerca de la falsedad de las creencias de otras personas, pero si el falibilismo es verdadero, es posible que cualquiera de mis creencias acerca de la falsedad de las creencias de otras personas sean falsas y, por tanto, las de ellos sean verdaderas. Si soy falibilista,

<sup>17</sup> Me parece que un argumento similar se ofrece con respecto al relativismo. Me da la impresión de que al defensor del realismo antirrelativista se lo mira, en ocasiones, con cierta sospecha, no sólo porque se piensa que su doctrina es una antigualla superada, sino porque se cree que un realista no podría ser un multiculturalista (y se supone que esto es algo muy malo). No son pocos los falibilistas que son relativistas y que consideran que su postura tiene algún privilegio moral. He expuesto mis razones en contra del relativismo metafísico en mi ensayo “Realismo, relativismo e irrealismo” (1998b).

<sup>18</sup> Véase la entrada “Tolerancia” en su *Dictionnaire philosophique*.

he de aceptar que cualquiera que piense distinto de mí, por malas que me parezcan sus razones, puede estar en lo cierto; y aunque no fuera así, tanto su postura como la mía son igualmente falsificables en principio, por lo que hemos de ser tolerantes con las ideas de otros.

Aceptemos que del falibilismo se desprende la tolerancia. Lo que tenemos que considerar ahora es si el fundamento de la tolerancia es el falibilismo. Me parece que uno puede adoptar la postura del sentido común —*i.e.*, la hipótesis más débil de que muchas de nuestras creencias pueden resultar ser falsas— y defender la tolerancia. Un antifalibilista puede ser tan tolerante como un falibilista, ya que la tolerancia se puede defender, como de hecho se ha defendido, de diversas maneras: por razones morales, políticas e incluso prudenciales.

El falibilista podría respondernos de la siguiente manera: aunque se ha defendido la tolerancia sin el falibilismo, la única manera de darle un fundamento sólido a la primera es mediante el segundo. Podría decirse que la tolerancia del falibilista es más segura que la del no falibilista, ya que el no falibilista puede dejar de tolerar lo que toleraba, o no tolerar desde un principio. En cambio, mientras el falibilista siga siendo falibilista, tolerará cualquier cosa y no dejará de hacerlo en ningún caso. A mí me parece, por el contrario, que lo que esto muestra es que el falibilismo no es el mejor fundamento de la tolerancia, sino, muy por el contrario, que la tolerancia a la que se llega mediante el falibilismo no es la que deseamos. No se puede tolerar cualquier cosa. Sobre esto hay un acuerdo casi unánime. Incluso un falibilista como Popper era muy claro con respecto a que no se puede tolerar todo. Lo que es intolerable, decía Popper, es la intolerancia.<sup>19</sup> Pero lo que no está del todo claro es qué *tipo* de razón daba Popper para no tolerar

<sup>19</sup> Véase, *e.g.*, Popper 1987.

a los enemigos de la sociedad abierta. A veces parece que se trata de un principio de reciprocidad: yo te tolero si tú me toleras; pero éste no es un principio que se desprenda del falibilismo, sino más bien una razón prudencial o política. Otras veces parece que Popper sustenta su intolerancia hacia los intolerantes en la *verdad* de la tesis falibilista. Aquí es donde, en mi opinión, se encuentra la falla principal del razonamiento popperiano y la debilidad intrínseca de la tolerancia falibilista. Y es que, como veremos con más detalle en la siguiente sección, hay un corolario del falibilismo que tiene un aire de paradoja y que le impide al falibilista tomar su doctrina como algo *definitivo*, *i.e.*, como algo de lo que no puede dudarse ni discutirse, ni siquiera *combatirse* legítimamente. Lo que tengo en mente es que si el falibilismo es verdadero, el falibilista ha de aceptar que su creencia en el falibilismo puede resultar ser falsa y que, por lo tanto, el intolerante dogmático puede estar en lo cierto y, en consecuencia, hay que tolerarlo. Pero si, por el contrario, afirmamos que el falibilismo es una verdad indiscutible y que por ello es ilegítimo combatirlo o desobedecerlo —como parece pensarlo Popper—, entonces está claro que el falibilismo es falso, ya que al menos una de nuestras creencias, la creencia en el falibilismo, no puede resultar ser falsa.

En resumen: el falibilismo no es el único ni el mejor cimiento de la tolerancia. Es un error suponer que pueden fijarse límites estrictos a la tolerancia sin dejar de ser falibilista.

#### 4. *La debilidad dialéctica del falibilismo*

El falibilista afirma que cualquiera de nuestras creencias puede resultar falsa; sin embargo, el falibilista, a diferencia del escéptico, cree en una multitud de cosas, *i.e.*, no duda. Esto es porque el falibilista cree que, en efecto, tenemos



creencias verdaderas; no obstante, es evidente que tendría que aceptar que esta creencia, puede ser, como cualquier otra, una creencia falsa. Es decir, el falibilista ha de aceptar que no podemos saber con certeza si la creencia de que tenemos creencias verdaderas es una creencia verdadera. Tampoco puede saber con seguridad si nuestros argumentos contra el escéptico están basados en creencias verdaderas. Por tanto, aunque podría seguir creyendo que el escepticismo es falso, no podría saber con certeza si lo es o si las razones que esgrimimos contra el escéptico son verdaderas.

La única manera en la que el falibilista podría sostener con seguridad que el escepticismo es falso es dejando de ser falibilista al menos en este caso, *i.e.*, aceptando que no cualquier creencia puede resultar falsa y que sabemos que la creencia de que el escepticismo es falso es verdadera. Por consiguiente, el falibilista tiene que aceptar que el falibilismo puede ser falso y que, aunque él tenga argumentos aparentemente sólidos en contra del escepticismo, éste puede ser verdadero. Y —dicho sea de paso— lo mismo le sucede al falibilista con el dogmatismo. El falibilista ha de admitir que las creencias no justificadas, e incluso falsas en apariencia, del dogmático pueden resultar ser verdaderas. En una discusión con ellos —escépticos y dogmáticos—, no podría encontrarse jamás en una posición vencedora. Llamo a esto la *debilidad dialéctica* del falibilismo frente al escepticismo y el dogmatismo.

Ahora bien, esto podría describirse como una virtud del falibilismo. Si el falibilista es modesto, ha de reconocer que puede estar equivocado y, por lo tanto, ha de tolerar a sus oponentes, incluidos los escépticos y los dogmáticos. Pero no pienso que sea una virtud del falibilismo que tenga una posición tan frágil en su enfrentamiento con el dogmatismo y el escepticismo. Quizá este resultado no equivalga estrictamente a una refutación del falibilismo —aunque yo diría

que una doctrina epistemológica sin recursos para combatir al escepticismo es poco recomendable—, pero por lo menos muestra que el falibilismo no es, como se supone, la mejor opción para eludir los extremos del escepticismo y el dogmatismo. Por otra parte, esta debilidad del falibilismo frente al dogmatismo también muestra, como ya vimos, que aquélla no es la doctrina más adecuada para fundamentar la tolerancia que queremos.

Podría responderse que aunque el falibilista tenga que aceptar que las posturas del dogmático y del escéptico pueden resultar ser verdaderas, esto no significa que no pueda rechazarlas sobre otras bases. Si el falibilista padece una debilidad dialéctica frente a escépticos y dogmáticos, podría evitar esta situación si lograra descartar las posturas de ambos *sin tener que discutir con ellos*. Lo que pretendería el falibilista sería descalificar el escepticismo y el dogmatismo como posturas con las que se puede debatir adecuadamente.

Una manera es la siguiente: el escéptico sostiene que es razonable dudar de aquello en lo que creemos; sin embargo, es un hecho que la discusión racional está basada en reglas que determinan las maneras en las que ofrecemos razones para defender una creencia frente a otros y en las que respondemos a dichas razones cuando no se comparte la creencia en cuestión. Ahora bien, parece que ni el dogmático, ni el escéptico respetan estas reglas y, por ende, no son sujetos racionales plenos. El dogmático rechaza la regla de que si uno defiende una creencia frente a otros, ha de ofrecer razones o evidencias en favor de ella. El escéptico rechaza la regla de que no puede ponerse en duda una creencia en favor de la que se han ofrecido razones y datos plausibles, y no existen refutaciones o datos adversos con el mismo grado de plausibilidad o con otro mayor. Pero si el dogmático y el escéptico no aceptan estas reglas,

entonces, podría decirse que no tenemos por qué aceptar sus posturas, ni sus creencias.

No obstante, podría responderse que si la justificación de las reglas de argumentación racional está basada en ciertas creencias, el falibilista también ha de aceptar que dichas creencias pueden resultar ser falsas. Por lo tanto, aunque el falibilista defienda a pie juntillas las reglas de discusión racional que violan los escépticos y los dogmáticos, ha de tolerar que el escéptico y el dogmático no las respeten. Es más, un falibilista comprensivo (o derrotista) podría describir al dogmático y al escéptico como sujetos racionales que, pese a todo, rechazan nuestras reglas de discusión racional.

En defensa del falibilista podría decirse que es falso que las reglas de discusión racional requieran justificación. Podemos ofrecer el siguiente argumento en contra de esta tesis. Si estas reglas tuvieran que justificarse, nos enfrentaríamos al siguiente trilema:

- (i) si utilizamos las reglas que deseamos justificar en su justificación, ésta sería circular;
- (ii) si utilizamos otras reglas, tendríamos que justificarlas mediante reglas distintas y caeríamos en una regresión infinita; y
- (iii) si no utilizamos reglas, la justificación sería arbitraria.

Como ninguno de los cuernos del trilema es aceptable, hay que negar que las reglas de la discusión racional requieran justificación. Lo único que quizá podríamos decir en favor de estas reglas, aunque no sea necesario decir nada en su defensa, es que no dependen de razones, sino de nuestras formas de vida, de nuestras instituciones dialécticas, o de algo por el estilo.

El argumento anterior parece prometedor, pero tampoco le sirve al falibilista, ya que él tendría que admitir que las creencias en las que se basan sus premisas pueden resultar ser falsas. Por lo tanto, el falibilista ha de aceptar

que la conclusión del argumento contra el escepticismo y el dogmático que afirma que éstos violan alguna regla de discusión racional puede resultar ser falsa y, por ende, que el escéptico puede estar en lo cierto.

Podría decirse que aunque el escéptico no pueda hacer que el escéptico y el dogmático admitan su derrota, eso no significa que, en realidad, no quede en una posición victoriosa frente a ambos, ya que podemos acudir ante un tribunal público de la razón que determine cuál de los contendientes queda en mejor posición al final del debate. A fin de cuentas, podría decirse, es a este auditorio y no al escéptico y al dogmático a quien en realidad se desea convencer. De ser esto así, podríamos estar seguros de que el tribunal convalidaría la objeción de que el dogmático y el escéptico violan las reglas de discusión racional.

Pero, atención: esto no significa que el vencedor final de la disputa sea el falibilista. Yo diría que si el tribunal condena al escéptico y al dogmático, haría lo mismo con el falibilista, aunque por otro delito. La sentencia del tribunal en contra de los escépticos y los dogmáticos se basa en la norma de que las reglas de discusión racional no pueden ser quebrantadas. No se permite inconformidad en contra de esta sentencia —*i.e.*, tanto los escépticos como los dogmáticos quedan sin derecho a decir nada más en su favor—, ya que el tribunal se atribuye a sí mismo *infalibilidad*, por lo menos, en este punto. Pero, por lo mismo, me parece que el tribunal también condenaría al falibilista por no admitir que, en algunos casos, hay creencias infalibles. Ésta sería otra manera de entender la debilidad dialéctica del falibilismo.

Supongamos, empero, que el tribunal no se atribuya a sí mismo infalibilidad; *i.e.*, que admita el recurso de apelación, y que, por tanto, no condene también al falibilista. El abogado del escéptico podría entonces aducir que el argumento que condena al escéptico no concluye que el

escepticismo sea *falso*, sino que incumple con las reglas de discusión racional. Falta la premisa de que si *P* queda fuera del campo de la discusión racional, *P* no puede ser verdadera; pero, ¿podríamos defender esta premisa sin caer en un hegelianismo, *i.e.*, en la tesis de que sólo lo racional es real? Algo similar sucede, dicho sea de paso, con la irrealizabilidad vital de la doctrina escéptica. Para concluir, con base en ello, que el escepticismo es *falso*, falta la premisa de que si una doctrina tiene consecuencias vitales irrealizables, entonces es falsa. En este caso, como en el anterior, es el oponente del escéptico quien tiene la carga de la prueba. Ahora bien, cada vez que el escéptico logra que su oponente ofrezca nuevas razones, adquiere ventaja dialéctica, ya que la carga de prueba de su oponente se ve incrementada. El problema con estos argumentos es que conceden demasiado terreno al escéptico desde el inicio de la disputa y luego acumulan carga probatoria sin poder doblarlo. En las pugnas con el escéptico —como en las riñas callejeras— no hay que conceder ninguna ventaja a nuestro oponente.

## 5. Conclusiones

Con base en lo anterior podemos concluir lo siguiente:

- (I) El falibilismo no coincide con el sentido común, por lo que es una postura revisionista y lleva la carga de la prueba.
- (II) Los argumentos más comunes en favor del falibilismo no son concluyentes. No hay, por ello, buenas razones para ser falibilista.
- (III) Además, el falibilismo tiene una debilidad dialéctica frente al escepticismo y el dogmatismo.

No está de más reiterar que no pretendo que otra conclusión de este ensayo sea que (I), (II) y (III) son infalibles.

## 6. *Apéndice. Falibilismo y escepticismo*

Mi propósito en este anejo es examinar con mayor cuidado la disputa entre el falibilista y el escéptico. Voy a sostener que el falibilista es capaz de resistir el embate escéptico, aunque esto le resulta más difícil de lo que algunos podrían suponer.

El falibilista confía en que su doctrina no equivale al escepticismo y que, por consiguiente, no tiene de qué preocuparse. El falibilista diría que de la tesis que él defiende, a saber,

- (1) *Cualquiera* de nuestras creencias puede resultar ser falsa.

no se sigue

- (2) *Todas* nuestras creencias pueden ser falsas.

El error del escéptico —diría el falibilista— es inferir incorrectamente (2) de (1).<sup>20</sup> Este tipo de falacia, conocida por los medievales, podía ser usada por un vendedor astuto para convencer a un comprador ingenuo de que si éste podía comprar cualquier objeto de su tienda, podía comprarlos todos.<sup>21</sup>

¿Qué puede decir el escéptico ante este argumento?

Una línea de respuesta consiste en sostener que el escepticismo no necesita defender (2). Lo que al escéptico le importa, se nos diría, no es la cantidad de nuestras creencias que puedan resultar ser falsas, sino convencernos de

<sup>20</sup> Es frecuente encontrarse con este tipo de diagnóstico —algo simplista— del escepticismo. Davidson, *e.g.*, afirma: “A veces el escepticismo parece basarse en una falacia simple, la falacia de razonar que del hecho de que no hay nada en lo que no podamos equivocarnos se llega a la conclusión de que podríamos equivocarnos acerca de todo” (*cf.* Davidson 1989, p. 165).

<sup>21</sup> Para un análisis del significado de “Cualquier *F*” y de su relación con otros cuantificadores, véase mi libro *Proposiciones russellianas* (1998a, cap. 3).

que tenemos buenas razones para dudar de cualquier cosa que creamos, y con (1) le basta para llegar a esa conclusión. Para ello necesita tan sólo la siguiente premisa adicional:

- (3) Si yo creo que  $P$  puede resultar ser falsa, es razonable que dude que  $P$ .

Si hago esto con  $P$ , una creencia cualquiera, parece que tendría que hacerlo con cualquiera de ellas, ya que según (1) cualquiera de ellas puede resultar ser falsa. De este modo, podemos concluir que:

- (4) Es razonable dudar de *cualquier* cosa.

Denominaré a esta postura *escepticismo acotado*, para distinguirla de otra a la que llamaré *escepticismo global*, que sostiene lo siguiente:

- (5) Es razonable dudar de *todo*.

Para el escéptico global no basta con (4), sino que hay que llegar a (5), *i.e.*, a la situación en la que tenemos razones no sólo para dudar de cualquier  $P$ , sino de todas y cada una de las  $P$ , esto es, la duda universal. Como sucede entre (1) y (2), de (4) no se infiere deductivamente (5). El reto del escéptico, en este caso, sería mostrarle al falibilista que puede pasar de (4) a (5) de otras maneras.

Hay quienes piensan que la postura escéptica genuina no es (5), sino (4). No entraré aquí en esta polémica, y asumiré que el falibilismo global merece nuestra consideración. Haré lo siguiente, primero examinaré si podemos pasar de (4) a (5), *i.e.*, si hay un argumento que nos lleve del falibilismo al escepticismo global. Después analizaré lo que comparte el escepticismo global con el acotado, a saber, la premisa (3), y veré de qué manera puede el falibilista rechazar dicha premisa y, con ello, cualquiera de las dos posturas escépticas que hemos contemplado.

Una manera de llegar a (5) ha sido propuesta por Bernard Williams en su libro sobre Descartes.<sup>22</sup> Williams sostiene que si aceptamos (1) y (3), podemos pasar a (5) por una especie de principio *prudencial* (aunque, como veremos luego, es prudencial sólo hasta cierto punto). Otra forma de pasar de (4) a (5) es mediante un argumento *inductivo*.

Williams afirma que uno puede dudar de todo sin tener una prueba de que todas nuestras creencias sean falsas o incluso creyendo que no todas lo son. La idea es la siguiente: si uno acepta (1), entonces no puede trazar una línea entre el conjunto de nuestras creencias verdaderas y el de nuestras creencias falsas (es más, ni siquiera sabríamos si el primer conjunto no es vacío). Pero si esto es así, siempre *correremos el riesgo* de creer algo falso. Para evitar este riesgo, diría el escéptico, lo mejor es dudar de todo. De ese modo, tenemos la garantía de que no creemos nada falso.

Williams ofrece la siguiente analogía. Dos hombres están perdidos en un bosque en el que hay varias especies de hongos. Uno de ellos cree que todos son venenosos y, por ello, no come ninguno. El otro piensa que no todos son venenosos, mas no sabe distinguir unos de otros. Prudentemente, este hombre también decide no comer ningún hongo. Los dos hombres hacen lo mismo, no comer ningún hongo, aunque sus creencias sobre ellos son muy distintas. Según Williams, esto ilustra cómo puede adoptarse (5) sin sostener, como el escéptico tradicional, (2).

El argumento inductivo que tengo en mente es el siguiente. Se concede que cualquiera de mis creencias puede resultar ser falsa y que, de acuerdo con el principio (3), esto me permite concluir que puedo dudar de cualquiera de ellas. Como sabemos, de aquí, de (4), no podemos pasar deductivamente a la tesis de que puedo dudar de todo, a (5);

<sup>22</sup> Williams 1978, pp. 54–55.



pero podríamos intentar una vía no deductiva. Asumamos ahora que elijo cualquier creencia  $Cx$ , que constato que puede resultar ser falsa y, por tanto, concluyo que puedo dudar de lo que se afirma en ella. Luego, tomo cualquier otra creencia  $Cy$  y llego a la misma conclusión. Supongamos que repito esta operación muchas veces y en cada una de estas ocasiones concluyo lo mismo. Como el conjunto de nuestras creencias tiende al infinito, no podría repetir esta operación hasta llegar a la conclusión escéptica de que puedo dudar de todo. Y tampoco, como sabemos, podría llegar de manera deductiva a esa conclusión con base en el resultado obtenido hasta ese momento. Podría entonces por *inducción* afirmar que si puedo dudar de todas y cada una de las creencias que he examinado, que, como vimos, fueron escogidas al azar, y, además, si el conjunto de creencias ya examinadas es de un tamaño considerable, sería *razonable* que dudara de todo *desde ya*; *i.e.*, que me convirtiera en un escéptico, sin tener que volver a repetir, una y otra vez, la operación por la cual dudo que  $P$  por percatarme de que  $P$  puede resultar ser falsa. Como el argumento es inductivo no tengo garantía lógica de que adoptar el escepticismo sea correcto. Podría ser que a pesar de que cualquiera de mis creencias pudiese ser falsa, no todas ellas lo fueran; pero el salto inductivo efectuado parece razonable.

Williams ha ofrecido la siguiente objeción contra el argumento prudencial: tener creencias falsas no siempre tiene consecuencias tan funestas como comer hongos envenenados, por lo que preferir la duda total al riesgo de creer algo falso no es una decisión prudente, sino una insensatez. Williams responde que si bien preferir dudar antes de exponerse a creer algo falso sería absurdo como postura cotidiana, no lo es cuando se adopta el proyecto cartesiano de fundamentación definitiva del conocimiento; sin embargo, es muy difícil imaginar alguien que defienda, hoy en día,

un programa de fundamentación tan exigente. Prestemos atención, por tanto, al argumento inductivo.

¿Puede responder el falibilista al argumento inductivo? Me imagino que lo primero que podría responder un falibilista es que el escéptico global no puede utilizar en su argumento una regla inductiva, ya que, en otras circunstancias, él duda que la aplicación de dicha regla ofrezca resultados verdaderos; pero podría responderse que cualquier argumento escéptico tiene que basarse en ciertas reglas de inferencia, sean éstas deductivas o inductivas. No obstante, ante esto se ha dicho que si el escéptico global dudara de estas reglas, tendría que dudar de la conclusión del argumento escéptico que él mismo esgrime y, por lo tanto, que su posición es autorrefutable o insostenible o, al menos, in formulable. En respuesta se podría afirmar que el argumento escéptico es, para usar una analogía wittgensteniana, como la escalera que se tira una vez que ha sido usada para ascender. El escéptico global puede afirmar que lo que él hace es mostrarle al falibilista cómo, con base en principios y reglas que el falibilista acepta, éste ha de aceptar que es razonable que dude de todas sus creencias. Una vez que llega a esta conclusión —y hay que resaltar el carácter temporal, secuencial, de la noción de “llegar a una conclusión”—, los principios y las reglas utilizadas en el argumento pueden dejarse atrás y formar parte de la totalidad dudada.

Pero es evidente que la defensa del falibilista frente al escéptico se basaría en un ataque a la premisa (3). Hay que recordar que para el escepticismo acotado basta con aceptar dicha premisa para pasar del falibilismo al escepticismo entendido de esta manera.

El falibilista respondería que no está obligado a ser un escéptico, ya que no es contradictorio creer que  $P$  y creer que —a pesar de todas las razones que tengo para creer que  $P$ — es posible que  $P$  sea falsa. Es razonable dudar

—se nos diría—, siempre y cuando haya razones o datos sustantivos que indiquen que una de nuestras creencias podría ser falsa, pero sería irrazonable dudar cuando la *única* razón para dudar fuese la tesis falibilista. En otras palabras: si soy falibilista y creo que *P*, he de creer que *P* podría resultar ser falsa, pero sería irrazonable que dudara que *P*, ya que ésta no es una razón suficiente para dudar que *P*. No dudaría que veo mi mano si la única razón que tuviese para ello fuese la tesis falibilista (*i.e.*, tendrían que darme pruebas muy convincentes de que esa mano no es en realidad mi mano, de que, por ejemplo, la perdí en un accidente y alucino porque me han inyectado una droga alucinógena).

¿Qué puede responder el escéptico a una objeción tan contundente?

Lo primero que diría el escéptico es que él no rechaza la distinción entre razones válidas e inválidas para dudar; *i.e.*, no suscribe la tesis extrema de que *cualquier* razón nos puede hacer dudar de *cualquier* creencia. Lo único que él sostiene es que las razones que esgrime en (3) pertenecen al conjunto de las razones que propician la duda razonable. Luego, distinguiría entre:

- (i) aquellos casos en los que uno deja de creer en algo por tener más información sobre el objeto de la creencia y
- (ii) aquellos casos en los que uno deja de creer en algo porque tenemos más información sobre las razones o las evidencias que nos hacían creer en ello.

Hay veces en que uno deja de creer en algo por alguna razón acerca de las razones o de las evidencias en las que se basaba nuestra creencia, sin que tengamos nuevas razones o evidencias acerca del objeto de la creencia. Por ejemplo, si tenemos nuevas razones sobre la solidez de nuestras razones o evidencias podemos dejar de creer en algo por llegar a la

conclusión de que las razones o las evidencias en favor de ello no son, en realidad, sólidas. En este caso, lo que hacemos es redescubrir y, en consecuencia, reevaluar nuestra situación epistémica. Las razones que ofrece el escéptico para dudar son del tipo (ii).

Lo que propone el escéptico es que creer que una creencia puede resultar falsa es una buena razón para dejar de creer en lo originalmente creído. Esto sucede, nos diría, en múltiples ocasiones: en las matemáticas, en las finanzas, en la política, en el amor —frecuentemente para nuestra desgracia—, etc. En estos casos si *S* afirma creer que *P* y, sin embargo, cree que *P* puede resultar ser falsa, *S* no puede creer sin reservas en *P* y, por ello, *S* puede dudar razonablemente que *P*. Es más, se nos diría que a veces dudamos que *P* porque teníamos algunas reservas cuando creíamos en *P* y que nos dimos cuenta de que ya no íbamos a poder liberarnos de ellas.

El falibilista podría ofrecer más argumentos para mostrar que las reservas que podemos tener por suponer que *P* puede ser falsa son tan pequeñas, que no justifican dejar de creer en *P*. Y el escéptico —que no se rinde— podría encontrar más cosas que responder, *e.g.*, que no existen criterios objetivos, universales, que nos indiquen cuántas reservas justifican que alguien deje de creer en algo con base en ellas y que, por tanto, cada quien puede dudar con base en las reservas que piense que son suficientes. Sin embargo, todo indica que no es el escéptico quien lleva las de ganar en esta disputa.

Acabemos ya. A pesar de su debilidad dialéctica, el falibilista resiste los argumentos escépticos ofrecidos en esta sección —aunque yo añadiría que el ataque a la premisa (3) no es tan sencillo como se supone. No obstante, esta victoria del falibilista —si así puede llamársela— es pírrica, porque, si no me equivoco, no hay buenas razones para ser falibilista.

## BIBLIOGRAFÍA

- Carrier, L.S., 1993, "How to Define a Nonskeptical Fallibilism", *Philosophia*, vol. 22, no. 3, pp. 361–372.
- Davidson, D., 1989, "The Myth of the Subjective", en M. Krausz y J. Meiland (comps.), *Relativism*, Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind.
- Devitt, M., 1995, *Coming to Our Senses: A Naturalistic Program for Semantic Localism*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Fodor, J. y E. Lepore, 1992, *Holism: A Shoppers' Guide*, Blackwell, Nueva York.
- Haack, S., 1979, "Fallibilism and Necessity", *Synthese*, no. 41, pp. 37–63.
- Hurtado, G., 1998a, *Proposiciones russellianas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
- , 1998b, "Realismo, relativismo e irrealismo", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. XXX, no. 90, diciembre, pp. 23–46.
- , 1996, "El (supuesto) trilema del saber", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. XXVII, no. 83, agosto, pp. 131–136.
- , 1993, "Los significados dentro de las cajas negras", *Análisis filosófico*, vol. XIII, no. 1, mayo, pp. 39–43.
- , 1989, "Ward on Davidson's Refutation of Scepticism", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. XXI, no. 63, diciembre, pp. 75–81.
- Laudan, L. y J. Leplin, 1991, "Empirical Equivalence and Underdetermination", *Journal of Philosophy*, vol. 88, no. 9, pp. 449–472.
- Miller, D. (comp.), 1995, *Popper, escritos selectos*, trad. Sergio R. Madero, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Mott, P.L., 1980, "Haack on Fallibilism", *Analysis*, vol. 40.
- Neurath, O., 1965, "Proposiciones protocolares", en A.J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, trad. L. Aldama, U. Frisch, C.N. Molina, Fondo de Cultura Económica, México.
- Peirce C.S., 1931, *Principles of Philosophy*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Mass.

- Popper, K., 1987, "Toleration and Intellectual Responsibility", en S. Mendus y D. Edwards (comps.), *On Toleration*, Clarendon Press/Oxford University Press, Oxford/Nueva York.
- Quine, W.V.O., 1990, *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rescher, N., 1998, "Fallibilism", en *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, Routledge, Londres, pp. 545–548.
- , 1984, *The Limits of Science*, University of California Press, Berkeley.
- Schlesinger, G., 1984, "Possibilities and Fallibilism," *Erkenntnis*, vol. 21, no. 3, pp. 263–277.
- Sellars, W., 1997, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Williams, B., 1978, *Descartes*, Harvester Press, Hassocks, Suss.
- Wittgenstein, L., 1975, *On Certainty*, Blackwell, Oxford.

*Recibido: 14 de agosto de 2000*

## SUMMARY

Fallibilism—as I understand the term in this essay—is the doctrine that any of our beliefs might turn out to be false. This doctrine is considered by many of today’s most prominent philosophers as unquestionable. If one is not a fallibilist, they claim, one cannot be but a sceptic or a dogmatic, and both are aberrant positions. Besides, fallibilism has been described as the foundation of the toleration to which we aspire in a democratic society. Anti-fallibilism, according to this view, is philosophically and politically incorrect. My purpose in this essay is to rebut these widespread opinions. I claim that fallibilism goes against our common sense view of knowledge. If this is right, then fallibilism is—like scepticism—a revisionary doctrine and it carries the burden of the proof. However, I claim that all the arguments offered in favour of fallibilism are unsuccessful. Among the arguments I examine are those seeking to derive fallibilism from the riddle of induction, the rejection of the myth of the given and the underdetermination of empirical theories. I also claim that fallibilism must not be seen as the foundation of toleration, for it undermines our defence against the enemies of toleration and democracy. Next, I intend to show that fallibilism suffers from what I call a “dialectical weakness” when confronted against scepticism and dogmatism. This means that the defender of fallibilism can never—as a result of fallibilism’s own internal logic—be in a winning position in a disputation against a sceptic or a dogmatic. This might not be enough to refute fallibilism but, at least, it shows that it is not, as is supposed, the only way out from scepticism and dogmatism. In an appendix I examine an argument that tries to derive scepticism from fallibilism plus another premiss. I conclude that although a defender of fallibilism has enough elements to reject that further premiss, this is not as easy as is often supposed.