

## A HUMEAN SOLUTION TO AGRIPPA'S TRILEMMA —AND AN INTERNALIST SCAPE TO BERGMANN'S DILEMMA

IGNACIO VILARÓ LUNA

ORCID.ORG/ 0000-0002-3819-0466

Universidad de la República, Uruguay

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

ignaciovilaro@gmail.com

**Abstract:** *In this paper, I analyse Agrippa's trilemma, an old skeptical argument that questions the possibility of justifying any arbitrary belief  $p$  and its paradox about justification. Assuming that neither infinitism nor skepticism are satisfactory positions, the main alternatives available to face the problem (foundationalism, coherentism and epistemic externalism) are outlined, as well as some central arguments that show the serious difficulties they face. In the case of foundationalism, these problems arise from two dilemmas, which work together with the trilemma to make our philosophical life even more difficult: the so-called Sellar's dilemma and Bergmann's dilemma —although the latter is a very general attack on internalism. The former calls into question the intelligibility of a key idea of standard foundationalism: the notion of justified basic belief. The second casts doubt on the rational sustainability of epistemic internalism, which is a usual presupposition of the presentation of the trilemma. I explore a Humean way out of the trilemma that also manages to escape such dilemmas. Like any position in this difficult territory the way out has costs. However, they do not seem unaffordable. Here I only intend to tentatively present the idea, as a possible way out of our difficulties, which deserves to be seriously discussed.*

**KEYWORDS:** HUME; BELIEF; FOUNDATIONALISM; COHERENTISM; INTERNALISM; SELLARS

RECEPTION: 08/04/2022

ACCEPTANCE: 09/03/2023

## **UNA APROXIMACIÓN HUMEANA AL TRILEMA DE AGRIPA —Y UNA SALIDA INTERNALISTA AL DILEMA DE BERGMANN**

**IGNACIO VILARÓ LUNA**

ORCID: 0000-0002-3819-0466

Universidad de la República, Uruguay

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

ignaciovilario@gmail.com

**Resumen:** En este artículo, analizo el trilema de Agripa, un viejo argumento escéptico que cuestiona la posibilidad de justificar cualquier creencia arbitraria p y la paradoja sobre la justificación por él generada. Asumiendo que ni el infinitismo ni el escepticismo son posiciones satisfactorias, se reseñan las principales alternativas disponibles para enfrentar el problema (fundacionismo, coherentismo y externalismo epistémico), así como algunos argumentos centrales que muestran las serias dificultades a las que se enfrentan. En el caso del fundacionismo, dichos problemas surgen de dos dilemas, que trabajan con el trilema, para hacer aún más difícil nuestra vida filosófica: el dilema de Sellars y el de Bergmann —este último constituye un ataque sumamente general al internalismo. El primero pone en duda la inteligibilidad de una idea clave del fundacionismo estándar: la noción de creencia básica justificada. El segundo cuestiona la sostenibilidad racional del internalismo epistémico, un presupuesto usual de la presentación del trilema. Exploro una salida humeana al trilema que también escapa a dichos dilemas. Como toda posición en este difícil territorio la salida tiene costos. Sin embargo, no parecen impagables. Aquí sólo presento tentativamente la idea, como una posible salida a nuestras dificultades, que merecería ser discutida con seriedad.

**PALABRAS CLAVE:** HUME; CREENCIA; FUNDACIONISMO; COHERENTISMO; INTERNALISMO; SELLARS

RECIBIDO: 08/04/2023

ACEPTADO: 09/03/2023

Empezaré con una reconstrucción del trilema de Agripa. Supongamos que sostengo alguna creencia  $p$  y se me pide que la justifique, esto es, se me exigen razones para sostener  $p$  antes que no  $p$  —o suspender el juicio al respecto—. <sup>1</sup> Si admito el desafío y no me retracto, puedo apelar a un argumento que utilice alguna otra proposición que acepto  $q$  de la cual se infiere (ya sea de manera deductiva o no)  $p$ . <sup>2</sup> Aquí aparecen inmediatamente las dificultades, pues esta nueva proposición o creencia puede ser cuestionada, es decir, se pueden exigir sus credenciales para ser usada como premisa en la justificación de  $p$ . Ello podría conducir a utilizar  $r$  como premisa en un argumento para justificar  $q$ . La dificultad radica en que este procedimiento puede adoptar una de las tres configuraciones siguientes, ninguna de las cuales parece, al menos a primera vista, racionalmente satisfactoria.

En primer lugar, (i) el procedimiento puede detenerse en algunas creencias no justificadas, pero utilizadas en la justificación que conduce, o podría conducir, eventualmente, a la justificación de  $p$ ; en segundo lugar, (ii) puede continuar indefinidamente (regreso al infinito); en tercer lugar, (iii) se podría describir un círculo:  $r$  justifica a  $q$ , que justifica a  $p$  y es  $p$  la que justifica (o pretende justificar) a  $r$ . *Prima facie* ninguna alternativa es aceptable. (i) La mera aceptación dogmática de alguna creencia no justificada no parece detener el regreso de las justificaciones de modo satisfactorio. (ii) tampoco parece aceptable, pues dice que  $p$  estaría justificada si un número infinito de proposiciones, a las que no podemos acceder, lo están. Lo mismo ocurre con (iii), un argumento circular comete una petición de principio y es inaceptable, en esta opción  $p$  termina siendo el garante de sí mismo.

El trilema da lugar a una paradoja, <sup>3</sup> pues al parecer no podemos tener creencias justificadas. El trilema amenaza con destruir nuestra confianza pre-teórica al respecto. Sin embargo, la salida escéptica, consistente en aceptar

<sup>1</sup> Naturalmente, el caso no tiene por qué involucrar un objetor o participante de un diálogo que impone la exigencia de justificación. Yo mismo podría inquirir las razones disponibles que pudiera tener o no en favor de una de mis creencias.

<sup>2</sup> Podría apelar a conjuntos de proposiciones o creencias y no meramente a una sola  $q$ . Como esto no afecta la naturaleza del problema, sigo la costumbre de ignorar ese caso (más usual) y me restrinjo a argumentos que apelan únicamente a una creencia o proposición como justificación de la conclusión que ha sido cuestionada.

<sup>3</sup> Esto es, un conjunto de proposiciones inconsistentes, pero inicialmente razonables.

que la justificación es imposible, tampoco resulta atractiva —cuando menos porque no podríamos ofrecer alguna buena razón, alguna justificación, en su favor—. La paradoja es la siguiente:

- a) Existen creencias justificadas.
- b) Ninguna de las soluciones disponibles para el trilema de Agripa es satisfactoria.
- c) Si no hay resoluciones satisfactorias del trilema no existen creencias justificadas.

Lo usual en este caso no es renunciar a (a), sino ofrecer alguna solución satisfactoria al Trilema —esto es, negar (b)—; como recordaré brevemente, esta no es una tarea sencilla. Por eso, una vez examinadas cuidadosamente las alternativas volvemos a ser presas de nuestra paradoja.

Quizá la salida más conocida a esta dificultad la ofrece el fundacionismo epistémico. De hecho, el trilema se ha usado tradicionalmente como un modo de motivarlo y defenderlo. Sin embargo, esta posición ha sido severamente criticada y se han ofrecido las que parecen razones de principio en su contra. Un primer ataque articulado con claridad, que reúne y ordena varias líneas críticas e intuiciones previas en contra de la posición, en el conocido artículo de Bonjour<sub>1</sub> “¿Puede el conocimiento empírico tener un fundamento?” (2013a).<sup>4</sup>

En la sección 1 me ocupo de la parte central de dicha crítica. Resulta útil hacerlo porque en ella se articulan algunas intuiciones importantes que le darán forma al debate ulterior. La sección 2 expone la crítica contenida en el artículo de Bonjour<sub>1</sub> —complementando su crítica al externalismo epistémico<sup>5</sup> con un famoso experimento mental que apareció en un trabajo posterior (1980). De este modo, quedan planteadas dos conocidas objeciones centrales al fundacionismo y al externalismo (dos de las posiciones en debate).

<sup>4</sup> Cito la traducción disponible en García, Eraña y King Dávalos, 2013a. El artículo original es de 1978. Luego de publicado este artículo, Bonjour cambió de parecer. Actualmente defiende cierta variante de la idea fundacionista que, según él, soluciona el dilema de Sellars: Bonjour y Sosa, 2003; Bonjour, 2010. Utilizaré el nombre “Bonjour<sub>1</sub>” para referirme a un autor hipotético (distinto del real, i. e., Bonjour<sub>2</sub>). Bonjour = Bonjour<sub>2</sub> defiende una forma de fundacionismo. Bonjour<sub>1</sub>, en cambio, es coherentista y un duro crítico del fundacionismo. No hago esta distinción en las citas.

<sup>5</sup> En adelante “externalismo”.

La sección 3 plantea una dificultad esencial de la posición coherentista.<sup>6</sup> La sección 4 presenta la salida humeana al trilema y muestra cómo esta posición escapa al dilema de Sellars. La sección 5 desarrolla un nuevo dilema (similar, aunque no idéntico, al de Sellars): el dilema de Bergmann, el cual cuestiona la posibilidad de sostener una posición internalista en general (ya sea fundacionista o coherentista). No reseño las múltiples respuestas y objeciones que dicho desafío ha suscitado, sin embargo, las soluciones ofrecidas hasta ahora resultan insatisfactorias.<sup>7</sup> La aproximación humeana ofrece una respuesta a la paradoja, solucionando el trilema de Agripa y escapando a los dilemas de Sellars y Bergmann.

## 1 BONJOUR, EN CONTRA DEL FUNDACIONISMO

Recordemos las opciones disponibles para enfrentar el Trilema. (i) El proceso justificatorio se detiene en algunas creencias no justificadas, o (ii) continua indefinidamente, o (iii) justificatorio-es circular. Frente a este problema, el fundacionista hace dos cosas. En primer lugar, señala que ninguna de estas opciones es intelectualmente satisfactoria y que tampoco resulta viable negar nuestra impresión pre-teórica de que podemos tener creencias justificadas. En segundo lugar, señala que existe una cuarta opción no contemplada: (iv) el proceso justificatorio se detiene en algunas creencias que, a diferencia de (i), están justificadas, pero que no requieren ninguna justificación ulterior. Dichas creencias *básicas* se justifican de modo no inferencial y sostienen, en último término, todo el edificio del conocimiento humano (véanse, por ejemplo, Audi, 2013: 66; Bonjour, 2013a: 86). En general, se piensa que las justificaciones de las premisas últimas (o primeras), que permiten iniciar los procesos justificatorios inferenciales, se basan en la experiencia.

<sup>6</sup> Esta fue una de las razones por las cuales Bonjour abandonó dicha posición, que defendió por un tiempo, véanse Bonjour, 2013b y 1985.

<sup>7</sup> Para evaluar el caso se solicita al lector que consulte los trabajos de Bergmann, incluidas sus críticas a los intentos de respuestas más notorios—las citas pertinentes aparecen en la sección 6—. No puedo tratar toda esta literatura aquí. Uno de los blancos de dicha crítica es la posición fundacionista de Bonjour<sub>2</sub>.

Si pensamos en el caso de una creencia perceptual como “hay un árbol enfrente de mí”, lo que justificaría dicha creencia sería mi experiencia de percibir un árbol enfrente de mí, o mi parecer de que hay un árbol enfrente de mí. Dicha experiencia no requeriría justificación ulterior y, de ese modo, se detendría el regreso *ad infinitum*. Utilizaré este ejemplo perceptual, pero no debemos olvidar que, como señala Audi, podemos tener una concepción más amplia, que no se limite a experiencias perceptivas.

Si interpretamos la experiencia de manera suficientemente general como para incluir la reflexión lógica y la intuición racional, entonces parece que existen al menos cuatro fuentes básicas de conocimiento y creencia justificada. La percepción es una fuente empírica; la conciencia es otra y fundamenta, por ejemplo, mi conocimiento de que estoy pensando en la estructura de la justificación; la reflexión es incluso otra y es, por ejemplo, la base de mi creencia justificada de que, si una persona A es mayor que B y B es mayor que C, entonces A es mayor que C. Y también la memoria es otra fuente porque yo puedo estar justificado en creer que, digamos, dejé la luz encendida simplemente en virtud de la sensación de recordar haberlo hecho. (Audi, 2013: 64)

Bonjour<sub>1</sub> hizo una fuerte crítica a esta posición, donde concluye que el fundacionismo no soluciona satisfactoriamente el trilema. Ello se debe, en definitiva, a que la noción de creencia básica justificada resulta, en último término, ininteligible. Para comprender su argumento conviene reflexionar sobre una consideración preliminar que hace Bonjour<sub>1</sub> sobre la naturaleza de la justificación epistémica.

En principio, es razonable pensar que existen diversos tipos de justificación: puedo tener una justificación práctica para sostener una creencia, o una moral, para hacerlo. Por ejemplo, pragmáticamente puedo sostener la creencia de que mis amigos no hablan mal de mí a mis espaldas, pues, si pensara de ese modo, mi vida sería muy complicada. Si este uso del vocablo *justificado* es correcto, no se trata del mismo tipo de justificación que aquí nos ocupa. Como señala Bonjour<sub>1</sub>, al adoptar dicha creencia basado en esa razón práctica, me he desentendido de la búsqueda de la verdad. Adopto la creencia sin considerar si cuento con alguna razón que permita pensar que es verdadera o al menos probable. Otro modo de ilustrar este punto consiste en señalar que la adopción de dicha creencia es epistémicamente irresponsable.

Esto no se diferencia de adoptar caprichosamente cualquier creencia basado en una mera corazonada (como quien apuesta por un número en la ruleta). Podría tratarse de una creencia justificada, pero no *epistémicamente* justificada (Bonjour, 2013a: 91-92).<sup>8</sup>

Si distinguimos entre justificación proposicional y doxástica, para Bonjour<sub>1</sub>, la segunda requiere, que quien adopta una creencia, lo haga basado en alguna razón disponible y accesible que aumente su probabilidad de verdad. Para comprender la distinción entre ambos tipos de justificación pensemos en los casos siguientes:

- a Poirot posee evidencia que apunta claramente a la culpabilidad del mayordomo. Basado en esa evidencia cree firmemente que el mayordomo fue el asesino.
- b Poirot posee evidencia que apunta claramente a la culpabilidad del mayordomo. Pero basa su creencia de que el mayordomo fue el asesino en el informe de una adivinadora que suele consultar. Poirot no posee ninguna evidencia que sustente la confiabilidad de la adivinadora.

En ambos casos hay evidencia disponible que apunta a la culpabilidad del mayordomo la proposición: *el mayordomo fue el asesino* puede justificarse por la evidencia disponible, la cual excluye la mera fortuna epistémica. Si suponemos que el asesino fue el mayordomo, dicha creencia es no accidentalmente verdadera. Hay razones que justifican su adopción. En ambos casos existe justificación proposicional, pero en el (b), la creencia no está justificada doxásticamente, pues se no la adopta basado en alguna razón disponible y accesible que aumente la probabilidad de su verdad.

Como señala Bonjour<sub>1</sub>, aceptar estas consideraciones sobre la naturaleza de la justificación doxástica, implica reconocer que, si las creencias básicas están justificadas para un sujeto S, éste debe ser capaz (al menos en principio) de ofrecer un argumento o justificación que muestre por qué son verdaderas o probables desde su perspectiva.<sup>9</sup> S debe ser capaz de ofrecer alguna razón

<sup>8</sup> En adelante, cuando hable de justificación, me referiré a la justificación epistémica.

<sup>9</sup> Para hablar de la justificación (epistémica) doxástica hablaré simplemente de “justificación” —salvo que indique lo contrario.

para pensar que las creencias básicas conducen (en general) a la verdad, de no hacerlo, sería gratuito hablar de justificación en este caso.

Supongamos que C es una creencia básica y empírica cualquiera. Si C está justificada, entonces debemos ser capaces, al menos en principio, de producir un argumento como el siguiente:

- 1) La creencia C tiene la característica  $\phi$ .
- 2) Es muy probable que las creencias que tienen la característica  $\phi$  sean verdaderas.
- 3) Por lo tanto, probablemente C es verdadera.

Este argumento parece legitimar nuestra pretensión de que C está justificada y fue adoptada responsablemente atendiendo a la búsqueda de la verdad. De hecho, lo que se pide es una meta-justificación, esto es, justificar el carácter justificado de C. Bonjour<sub>1</sub> exige que estas premisas estén justificadas (Bonjour, 2013a: 93). Esto es así porque se asume que un proceso genuinamente justificatorio no puede, en ningún momento, apelar a premisas o creencias no justificadas.<sup>10</sup>

Este razonamiento se sigue naturalmente de las que parecen ser verdades conceptuales acerca de la naturaleza de la justificación epistémica, pero es evidente que conducen directamente al desastre. Supongamos que C es mi creencia de que hay un árbol enfrente de mí, la cual adopto porque lo estoy percibiendo, esto es, me percato de que esta es una creencia perceptiva (esta creencia surge pasiva y espontáneamente en mí cuando miro en cierta dirección). La justificación de la premisa 2 del argumento apela a la evidencia de la confiabilidad de la percepción visual, así puedo legitimar el carácter justificado de C. Pero este proceso es inútil para detener el regreso de las justificaciones; se suponía que C era una creencia básica y, por consiguiente, detendría el regreso; sin embargo, la conclusión del argumento es empírica y contingente, lo cual implica que al menos alguna de sus premisas también lo es. Por lo tanto, el regreso no se detuvo (Bonjour, 2013a: 93). Se llega al resultado absurdo de que la creencia básica C no era básica después de todo. Por lo tanto, parece que el fundacionismo no soluciona el trilema de Agripa.

<sup>10</sup> Este supuesto lo cuestionará el humeano, como veremos más adelante.

## 2 DOS SALIDAS INSATISFACTORIAS: EL EXTERNALISMO Y LA APELACIÓN A LO DADO EN LA EXPERIENCIA

La discusión anterior muestra que, si C está justificada, no es genuinamente básica —pues se apoya en otras creencias que exigen justificación a su vez—. Hay dos salidas naturales a esta dificultad. La primera sería adoptar una epistemología externalista que renuncie al requisito de que S sea capaz (siquiera en principio) de ofrecer un argumento para legitimar el carácter justificado de C. Según el externalista “al menos en el caso de las creencias básicas, es suficiente que simplemente las premisas de ese argumento de tipo general [...] sean *verdaderas*, independientemente de que esa persona (o cualquier otra) crea o no justificablemente que son verdaderas” (Bonjour, 2013a: 94). La segunda salida, más natural para los fundacionistas clásicos, supone señalar que, si bien C está justificada, no se apoya en otras creencias (lo que supondría reconocer que no se ha detenido el regreso), sino que se fundamenta en ciertas experiencias que no requieren de justificación ulterior. Las creencias no detienen el regreso, sino ciertos estados cognitivos no doxásticos (experiencias) que justifican sin necesidad de ser justificados, los cuales son apprehendidos directamente por S. De ese modo se cumpliría con el requisito internalista de legitimar el carácter justificado de las creencias básicas sin caer nuevamente en el regreso. Bonjour<sub>1</sub> considera y rechaza ambas opciones, sus argumentos para hacerlo completan su crítica inicial al fundacionismo.

Según Bonjour<sub>1</sub>, la segunda estrategia cae presa de una dificultad conocida cuando menos desde Sellars.<sup>11</sup> Pensemos en los ítems que detendrían el regreso según el fundacionista: valga decir en las experiencias que legitimarían el carácter justificado de C. Dichos ítems tienen una naturaleza lógica o carecen de ella. Por naturaleza lógica refiero en general a cualquier entidad que pueda darnos algún tipo de razón para creer que *p*. Normalmente pensamos que una entidad puede cumplir ese papel sólo si posee cierto contenido proposicional o conceptual, ello le permite entrar en relaciones lógicas con otras entidades con contenido. Las creencias son entidades de este tipo. La naturaleza lógica de una creencia permite usarla para justificar otras creencias. En esto, las

<sup>11</sup> El propio Bonjour recuerda que esta dificultad ya había sido apreciada antes. Quienes estén interesados en el punto histórico pueden encontrar las referencias en la nota 31 de Bonjour, 1999.

creencias y las proposiciones son esencialmente distintas a los golpes en la cabeza. Si alguien me pregunta por qué creo que el día está soleado, podría tomar un garrote y estampárselo en la cabeza, pero, al hacerlo, no le habría proporcionado una razón o justificación de mi creencia (quizá lograría desalentarlo a seguir formulando preguntas).

La dificultad a la que se enfrenta el fundacionista puede plantearse como un dilema.

- i) O bien el ítem que detiene el regreso tiene naturaleza lógica o carece de ella.
- ii) Si la tiene, puede conferir justificación, aunque también la requiere.
- iii) Si no la tiene, carece de sentido pedir justificación de él, pero tampoco puede conferirla a ninguna otra cosa. (Bonjour, 2013: 103, 106)

En principio, ninguno de los cuernos del dilema resulta satisfactorio. Ello constituye una de las razones principales por las cuales Bonjour<sub>1</sub> cuestionó la legitimidad del fundacionismo.<sup>12</sup>

La otra salida disponible es la externalista. Según esta postura, para legitimar el carácter justificado de C, resulta suficiente que las premisas de nuestro argumento sean, de hecho, verdaderas. No es necesario ser conscientes de ello. Tu creencia de que hay un árbol enfrente de tí estaría justificada, pues la percepción es un mecanismo generador de creencias confiable, esto es, tiende a producir creencias verdaderas en un amplio número de circunstancias. Por ello, no es necesario, siquiera en principio, que seas capaz de legitimar la confiabilidad del procedimiento. Bonjour presentó un experimento mental que muestra la inadecuación intuitiva de dicha postura respecto de nuestra concepción habitual de justificación.

Bajo ciertas condiciones que usualmente se cumplen, Norman es un clarividente confiable con respecto a ciertos temas. Él no posee evidencia o razones de nin-

<sup>12</sup> Posteriormente, Bonjour<sub>2</sub> cambió de parecer, consideró posible defender un fundacionismo que evite el dilema de Sellars (Bonjour y Sosa, 2003; Bonjour, 2010 y 1999). No evaluó tal afirmación porque, más allá de si efectivamente logra escaparse de dicho dilema, cae presa del dilema de Bergmann. Por consiguiente, la descarto como una salida viable a nuestras dificultades.

gún tipo a favor o en contra de la posibilidad general de tal poder cognitivo, ni a favor o en contra de la tesis de que él lo posee. Un día Norman forma la creencia de que el presidente está en la ciudad de Nueva York, aunque no tiene evidencia a favor o en contra de esta creencia. De hecho, la creencia es verdadera, y es resultado de su poder de clarividencia en circunstancias en las que éste es completamente fiable. (Bonjour, 1980: 41)

Intuitivamente, Norman no tiene una creencia justificada, pero el externalista predice que debería tenerla. Por lo tanto, este último no le hace justicia a nuestra noción usual de justificación.<sup>13</sup>

### 3 UNA INSATISFACCIÓN BÁSICA CON EL COHERENTISMO

Habiendo presentado este argumento en contra del fundacionismo, Bonjour<sub>1</sub> se propuso defender el coherentismo como un modo de escapar a lo que consideró una salida insatisfactoria al trilema (Bonjour, 2013b). El coherentista se toma en serio la lección aprendida con el dilema de Sellars y presenta una teoría de la justificación en la que sólo una creencia puede justificar otra creencia. Las relaciones de justificación sólo pueden darse inteligiblemente entre ítems con naturaleza lógica. Si bien esta lección parece sensata, una teoría de este tipo se enfrenta a la dificultad de que las justificaciones coherentistas parecen inevitablemente defectuosas. Después de todo, el coherentista parece estar

<sup>13</sup> Se ha discutido mucho respecto de la corrección de esta objeción, sin embargo, la inadecuación intuitiva de las teorías externalistas sigue siendo un dato a considerar. Ello no impide construir teorías externalistas que tomen en cuenta otras nociones de justificación epistémica. Quizá las haya, o tal vez no. Sin embargo, tenemos una noción de justificación epistémica según la cual un sujeto no está justificado en creer que p si no cuenta con razones que, *desde su perspectiva*, aumenten la posibilidad de que p resulte verdadera. Ese dato pone a los externalistas a la defensiva cuando intentan hacer justicia a nuestra noción usual de justificación. Keith Lehrer propone un experimento mental similar. Imaginemos un sujeto, Mr. Truetemp, al que en una operación se le instala un pequeño termómetro conectado a su cerebro. El termómetro registra la temperatura ambiente, por lo cual Truetemp cree que el ambiente tiene la temperatura registrada por el termómetro. Por más confiable que resulte dicho mecanismo de generación de creencias, intuitivamente Truetemp no está justificado si él no es consciente de su operación. *Desde su perspectiva*, sus creencias sobre la temperatura ambiente no se diferencian de meras corazonadas (Lehrer, 1990: 163-164).

habilitando justificaciones circulares:  $r$  justifica a  $q$ , que justifica a  $p$  y es  $p$  la que justifica (o al menos lo pretende) a  $r$ . *Prima facie* un argumento circular comete una petición de principio y es inaceptable. Si tomamos este camino parecería que  $p$  termina siendo el garante de sí mismo.

Según el coherentista, esta dificultad es superable si cuestionamos un presupuesto fundacionista contenido en la formulación del trilema: el carácter necesariamente lineal de la justificación (Bonjour, 2013b: 132-133). Atendiendo una manera natural de pensar, el proceso de justificación comienza con ciertas premisas que transfieren su respaldo epistémico a ciertas conclusiones, las cuales funcionarán como nuevas premisas de las que se derivarán otras conclusiones que, finalmente, justificarán cierta proposición  $p$ . El proceso “involucra una secuencia lineal de creencias a lo largo de la cual el respaldo se transfiere de las primeras a las últimas creencias en la secuencia a través de conexiones inferenciales” (Bonjour, 2013b: 133). El coherentista cuestiona este supuesto afirmando el carácter holista de la justificación. En último término, una creencia dada de que  $p$  está justificada si pertenece a un conjunto suficientemente coherente de creencias  $S$ . Las creencias se apoyan mutuamente entre sí, así como una balsa se sostiene por las múltiples ataduras que unen los troncos entre sí. Debemos cambiar las metáforas edilicias de los cimientos por otras distintas como las de la balsa o la red.

Hay que reconocer las importantes contribuciones del coherentismo a nuestra comprensión de la naturaleza de la justificación. Es bastante claro que hay justificación coherentista, tanto en la ciencia como en la vida cotidiana. Sin embargo, ello no implica que el coherentismo sea correcto como solución al trilema, o que pueda desplazar por sí solo al fundacionismo como una teoría adecuada de la justificación.<sup>14</sup> De hecho, incluso obviando las múltiples

<sup>14</sup> Una posición mixta que integrara elementos fundacionistas y coherentistas podría, quizás, tener mayores posibilidades de éxito, pero también debería enfrentar los problemas de las teorías fundacionistas. Las alianzas teóricas heredan las fortalezas, pero también los problemas. Aquí discuto únicamente una teoría coherentista pura (o fuerte), como la que defiende Bonjour (2013b). Una teoría coherentista impura (o débil) podría ser defendible, si respondiera las críticas centrales en contra del fundacionismo (y del internalismo epistémico). De hecho, si resultara viable, la propia posición humeana, fundacionista e internalista, podría combinarse perfectamente con algunas ideas coherentistas (como la de posibilidad de justificaciones no lineales, holistas para ciertas creencias). Nada lo impide, pero parece que una teoría de ese tipo debe ser esencialmente fundacionista porque reconoce que la justificación no es, no puede ser, enteramente coherentista.

dificultades pendientes para defender una teoría de este tipo (¿cómo se puede obtener conocimiento del mundo exterior, si nos limitamos a las justificaciones inferenciales entre creencias?, ¿realmente debe un sistema coherente de creencias carecer por completo de contradicciones?, ¿cómo definiremos la propia noción de coherencia?), el coherentismo parece tener una falencia de principio que, al menos a primera vista, reclama volver sobre nuestros pasos y adoptar ideas fundacionistas.<sup>15</sup>

La dificultad en cuestión queda expresada en el siguiente pasaje de Bonjour<sub>2</sub>.

[...] Si la coherencia ha de ser la base de la justificación empírica, entonces una teoría de la coherencia internalista debe exigir que el creyente tenga una comprensión o representación adecuada del sistema de creencias relevante, ya que es en relación con este sistema como se determina la coherencia y, por tanto, la justificación. Presumiblemente tal comprensión adoptaría la forma de un conjunto de creencias reflexivas (o quizá una creencia reflexiva global) que especificara el contenido del sistema relevante. Y la dificultad más flagrante es que el punto de vista coherentista también parece excluir la posibilidad de que tales creencias reflexivas estén justificadas. Tales creencias son obviamente contingentes y presumiblemente empíricas en su carácter; sin embargo, cualquier apelación a la coherencia para su justificación parecería ser claramente circular o cuestionable, ya que lo que está en cuestión es en parte la especificación del propio sistema de creencias en relación con el cual la coherencia debe ser evaluada. Hasta que no tenga una comprensión justificada de los contenidos del sistema relevante, no puedo decir qué creencias reflexivas de este tipo están justificadas; pero una comprensión justificada de los contenidos de ese sistema depende de una respuesta previa precisamente a esta pregunta.<sup>16</sup> (Bonjour, 2010: 194)

<sup>15</sup> La insatisfacción básica con el coherentismo surge, en definitiva, de un problema más básico con el internalismo (al menos con el internalismo no humeano), como se verá en la sección 5. Si la posición humeana pudiera escapar al dilema de Bergmann, lograría ofrecernos una posición fundacionista e internalista viable y, en ese sentido, no tendríamos por qué deshacernos del internalismo para hacerle justicia a las intuiciones fundacionistas.

<sup>16</sup> Traducción realizada con la versión gratuita del traductor [www.DeepL.com/Translator](http://www.DeepL.com/Translator). Las pequeñas correcciones a dicha traducción son mías. Richard Fumerton (2013: 170-171) critica al coherentismo con un argumento esencialmente idéntico.

El problema del coherentista es que no puede tener un *acceso justificado* a las creencias respecto de las cuales evalúa el carácter justificado o no de cierta creencia en *p*. Dicho acceso justificado presupone otras creencias justificadas respecto de las cuales juzgó la validez de las primeras. De ese modo cae en una circularidad o en un regreso al infinito. A primera vista, un fundacionista no tendría esta dificultad, pues poseería un *acceso justificado no inferencial* a ciertas creencias básicas que le permitiría iniciar la cadena de justificaciones inferenciales sin caer en el regreso<sup>17</sup> —esta es una de las principales razones por las que Bonjour<sub>2</sub> pasó a defender el fundacionismo.

#### 4 UNA APROXIMACIÓN HUMEANA AL TRILEMA DE AGRIPA —Y AL DILEMA DE SELLARS

He reseñado varias salidas insatisfactorias a al trilema. Habiendo recordado los problemas que tienen dichos intentos de solución ahora presento una alternativa que evita dichas dificultades. Por razones que resultarán evidentes, la nueva (o no tan nueva) solución es *humeana*.<sup>18</sup> Digo solución humeana

<sup>17</sup> Como aclaré en la nota 15, tampoco el fundacionista clásico podría ofrecernos esta escapatoria, pues el internalismo también está preso de un problema de acceso a la justificación doxástica, el cual lo conduce al dilema de Bergmann. Sin embargo, como indiqué, el humanismo podría escapar a dicho dilema y, de ese modo, preservar la corrección de la intuición fundacionista sin renunciar al internalismo. Esto quedará claro más adelante.

<sup>18</sup> Peter Strawson (2005) avanzó un punto de vista muy similar al que aquí se explora, no tengo objeciones serias a su pensamiento, sin embargo, tengo diferencias con él. La más clara es que no se ocupó explícitamente de nuestro trilema y no tematizó la teoría humeana de la creencia como un aspecto importante a tomar en cuenta. También se pueden conectar estas ideas humeanas con ciertos pensamientos de Wittgenstein (1969) sobre las proposiciones bisagra. Hago una parte de ese trabajo en Vilaró, 2022. Si bien hay en la literatura algunas interpretaciones de corte humeano de Wittgenstein (Pritchard, 2014; Moyal-Sharrock, 2016), se podría argumentar que éstas difieren —de hecho, es usual marcar el contraste—. Si bien, como señala Sharrock, Wittgenstein le da cabida al animal en la Epistemología, también subraya las certezas sociales adquiridas en los juegos de lenguaje. A su vez, siguiendo una línea pragmatista, tematiza la ininteligibilidad de la duda total, dándole cabida a justificar contextualmente ciertas proposiciones bisagra aceptadas sin necesidad de justificación en otros contextos. Naturalmente, este último es un aspecto que puede adoptar el humeano. Sin embargo, las consideraciones en contra de la ininteligibilidad de la duda radical no aparecen en Hume, o al menos no de modo obvio. Que hay un aspecto humeano en el pensamiento wittgensteniano sobre las proposiciones bisagra (*hinge propositions*) es una tesis cuestionada, pero cuenta con varios simpatizantes (entre los que me incluyo) —y varios pasajes claros en su favor—.

y no de Hume porque, hasta donde sé, el filósofo escocés nunca se ocupó explícitamente del trilema. No obstante, es verosímil pensar que lo tuvo en cuenta en sus reflexiones epistemológicas, después de todo, era un conocedor del escepticismo.<sup>19</sup> Si no lo hizo, la postura no pierde interés.

Recordemos las alternativas disponibles para enfrentar el trilema. (i) El proceso justificatorio se detiene en algunas creencias no justificadas, pero que, no obstante, se utilizan en la justificación que conduce, o que podría conducir, eventualmente, a la justificación de  $p$ ; (ii) el proceso justificatorio continua indefinidamente; (iii) el proceso justificatorio es circular. En (iv), el proceso justificatorio se detiene en algunas creencias que, a diferencia de (i), están justificadas, pero no requieren de justificación ulterior. Éstas se justifican de modo no inferencial y sostienen, en último término, todo el edificio del conocimiento humano. La opción (iv) tiende a asociarse con el fundacionismo. Estrictamente, (i) también es fundacionista, ya que, a diferencia del coherentismo, asume la existencia de una asimetría fundamental entre creencias. La diferencia con (iv) es aceptar que dichas creencias básicas, en último término, carecen de justificación. Las creencias básicas no están justificadas.

---

También es natural señalar las diferencias mencionadas. En un eslogan: Wittgenstein es un humeano, pero no es sólo un humeano. Tal como me señaló un árbitro anónimo, en último término, la posición wittgensteniana puede ser preferible a la humeana como manera de encarar el trilema de Agripa (evaluando el asunto con el método de los costos y beneficios). Conuerdo con él. Mi propósito es modesto: explorar y aclarar el corazón de una idea humeana presente en Wittgenstein. Considero que la posición de Wittgenstein puede conservar la idea radical humeana, a la vez que mitiga algunos de sus costos de mejor manera, pero no puedo justificarlo aquí. En Vilaró, 2022, marco las diferencias entre la posición humeana aquí explorada y las posiciones no epistemicistas de Sharrock y Pritchard. No puedo extenderme sobre ello aquí. La posición aquí explorada es heredera de la interpretación clásica de la filosofía de Hume proporcionada por Kemp Smith (2005). Constantine Sandis (2022) ha defendido recientemente una interpretación de Wittgenstein en la cual lo acerca aún más a Hume, de hecho, lo considera una suerte de epistemólogo de las bisagras. Por razones de espacio, no discuto dicho trabajo aquí.

<sup>19</sup> Quizás el punto más cercano donde se tematiza explícitamente este asunto en el *Tratado* está en “Libro primero”, Parte III, sección IV. Mi interés no es histórico, pero pretendo usar algunas ideas de Hume para construir una posición humeana sobre el trilema. Si Hume pensó o no en esta salida es otro asunto, interesante, pero distinto. La cuestión de si Hume era o no era un escéptico y, si lo era, de qué clase, sigue siendo objeto de debate entre los especialistas. Asumo la interpretación de Kemp Smith, sin embargo, el interés de este trabajo es conceptual.

Esta primera opción se suele descartar rápidamente sin tomarla en serio. Aparece en los trabajos de los especialistas sólo para subrayar el contraste con (iv), que se asume como la genuina tesis fundacionista. Aunque pueda resultar escandaloso, el humeano propone aceptar (i) como la verdadera solución del trilema y de la paradoja de la justificación por el generada. Esto no debería sonar absurdo, una vez reconocidos los problemas de principio enfrentados. Ninguna de las alternativas reseñadas es atractiva, todas conducen al desastre. A su vez, deberíamos tomar en cuenta la naturaleza paradójica de la situación, recuérdese el grupo aporético (a, b, c) visto antes —si no logramos enfrentar el trilema de modo no escéptico, toda justificación es imposible por lo que deberíamos adoptar (injustificadamente) el escepticismo.<sup>20</sup>

Al parecer, se ha perdido momentáneamente todo terreno firme, algo usual en filosofía. Usando palabras de Rescher (1995), una paradoja supone un sobre compromiso cognoscitivo. Desde un punto de vista pre-teórico aceptamos (o nos vemos llevados a aceptar, luego de cierta reflexión) una serie de proposiciones inconsistentes, que parecen correctas en principio. Sin embargo, no pueden serlo.<sup>21</sup> Esta situación exige una operación conceptual mayor. La decisión a enfrentar es similar a la de un médico que debe elegir entre amputar

<sup>20</sup> En relación con este punto, hay otra diferencia (metodológica) con el trabajo de Strawson, El punto central es simple, según Strawson, Hume evita tanto el intento de refutar directamente al escéptico como el intento de mostrar que el escepticismo es ininteligible y auto-refutatorio (2005: 11). Strawson plantea la alternativa humeana de tal modo que sugiere una posición innecesariamente radical —y, por ello, cuestionable. Esto no quita que me simpatice mucho su postura —una vez aclarado ese posible mal entendido—. Según Strawson, para Hume “las dudas escépticas no deben ser respondidas con argumentos” (2005: 14). Esto es verdadero en cierto sentido. Obviamente, la doctrina humeana de la creencia natural pretende ser el freno a las pretensiones vanas de la razón especulativa. Aquí Strawson sigue la interpretación clásica de Kemp Smith (2005), pero el modo en el que plantea este punto sugiere que Hume simplemente no argumenta en contra del escepticismo, lo cual resulta más polémico. Tomado con toda seriedad, esto supondría decir que Hume abandona la manera clásica de hacer filosofía. Después de todo, en filosofía defendemos argumentativamente nuestras posiciones. En cambio, si pensamos que la metodología argumentativa de Hume supone la evaluación de costos y beneficios respecto de ciertas paradojas epistemológicas escépticas, entonces queda claro que ofrece un argumento, en el cual la creencia es la pieza clave que sostiene el edificio (otra vez, esta lectura es deudora de Kemp Smith).

<sup>21</sup> Si asumimos la corrección del principio de no contradicción, su negación es también un modo, muy radical, de solucionar paradojas. Por lo tanto, no es una alternativa carente de costos: no hay tal cosa en filosofía.

una pierna o dejar morir al paciente. En una situación así, señalar que una buena decisión supone costos es inocente. La naturaleza misma de la situación supone una decisión trágica. Por lo tanto, debemos tener la mente abierta para explorar soluciones radicales.

El humeano propone adoptar (i) como salida al trilema. Al hacerlo, descarta un presupuesto básico de la formulación del trilema: la idea de que un proceso justificatorio sólo puede resultar racionalmente satisfactorio si todas las creencias o proposiciones involucradas están, ellas mismas, justificadas. Le llamaré a este supuesto la tesis del respaldo universal (*RU*).

*RU*. Debemos exigir una justificación para todo ítem que aparece en un proceso justificatorio.

El humeano niega *RU*. Afirma que, en último término, las creencias básicas no están justificadas, pero ello no les impide justificar a otras. Hay que tener cuidado al interpretar lo que dice. No niega la posibilidad dar una justificación para las creencias básicas. Si bien esto es posible, no es necesario (ni tampoco posible) exigir una justificación para toda creencia que aparezca en el proceso, de modo que toda creencia, de todo proceso justificatorio resulte siempre y en todos los casos justificada. De hecho, para él, esto resulta gratuito e innecesario en las prácticas reales de justificación.

Una objeción inmediata que puede suscitar esta postura es la siguiente. Si el regreso se detiene en un ítem *I* que no está justificado, parece que *I* no tiene naturaleza lógica (no es una entidad que pertenezca al orden de las razones, sino al de las causas); pero si *I* no tiene naturaleza lógica, entonces no puede conferir justificación. El humanismo está diseñado para responder a esta importante objeción.<sup>22</sup> La clave para responder está en la teoría humeana de la creencia.

<sup>22</sup> Hasta aquí, la posición *humeana* es *en esencia* la misma que la defendida por Mylan Engel (2014), quien usa el término “Positism” para referirse a ella (tomando el término de van Cleve, 2005: 168). Juan Comesaña (2019) también utiliza este término para referirse a cualquier postura que elija (i) como la salida del trilema, agrupa a Ortega y Gasset y a Wittgenstein como defensores de esta idea. Resulta bastante claro que estas vinculaciones son correctas, pero quiero subrayar que el término usado para agruparlas “postulacionismo” (*Positism*) puede llevar a confusiones. Una postulación es un acto voluntario. Pero si Poirot pretende justificar su opinión de que el asesino fue el mayordomo, no

¿Qué supone creer que *p*? ¿Qué implica creer, por ejemplo, que hay un árbol enfrente de mí? Hume propone reflexionar sobre este asunto contrastando la mera *concepción* o *imaginación* de que *p* con la *creencia* de que *p*.

La imaginación tiene dominio sobre todas sus ideas y puede unir las, mezclarlas o variar las de todas las formas posibles. Puede concebir objetos ficticios en cualquier momento o lugar. Los puede poner, en cierto modo, ante nuestros propios ojos en su verdadera faz como si hubieran existido. Pero como es imposible que esta facultad de imaginación pueda jamás, por sí misma, alcanzar la creencia, es evidente que la creencia no existe en la naturaleza específica o en el orden de las ideas, sino en el modo de su concepción o en el sentimiento que de ellas tiene la mente. Reconozco que es absolutamente imposible explicar este sentimiento [feeling] o modo de representación [conception]. [...] En la filosofía no podemos ir más lejos de afirmar que la creencia es algo sentido por la mente que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación. Les da más peso e influjo, les hace aparentar mayor importancia, las impone a la mente y las hace el principio regulador de nuestras acciones. (Hume, 1988: 72-73. Énfasis mío)

---

será suficiente postular, como punto de partida, que el cuchillo clavado en el pecho de la víctima le pertenece. La postulación es un acto libre. Esto no es la base de toda justificación según la posición general que aquí exploramos. Esto queda claro en el trabajo de Mylan Engel, quien se compromete con dos ideas: (a) estamos legitimados por *default* a razonar y a justificar creencias partiendo de las premisas (creencias) que, *de hecho, aceptamos*, siempre y cuando no aparezcan razones para cuestionarlas; (b) estamos legitimados por *default* a argumentar y a justificar proposiciones partiendo de las premisas (proposiciones) que, *de hecho, son aceptadas por los demás*, cuando no haya razones para dudar de ellas (2014: 155). Tomando en cuenta estas ideas, podría ser más correcto (aunque ciertamente poco elegante) hablar de “acceptacionismo” en lugar de “postulacionismo”. No se puede defender seriamente la idea postulacionista (tomada la palabra en un sentido estricto) señalando que Poirot puede postular cualquier punto de partida arbitrario siempre y cuando los demás lo acepten. La aceptación grupal tampoco le da ninguna justificación *última* a un supuesto de base —puede, eso sí, darnos cierto tipo de justificación y explicación—. Pretender que lo hace, sería caer de nuevo en los problemas mencionados: si es la aceptación grupal la que *legitima* el supuesto, ésta será justificada. Y si eso ocurre, se abandona la posición. Otra vez: ello no quiere decir que no sea posible justificar los puntos de partida que, de hecho, aceptamos (asumimos). Es posible hacerlo. Pero según los defensores de esta posición, en último término, no es posible justificar todo ítem al que apelamos o podríamos apelar en un proceso justificatorio. Esto es, nuevamente, debemos renunciar a *RU*.

Para Hume, la creencia es una entidad mixta o híbrida formada por un modo particular en el que se me presenta un contenido representacional o proposición.<sup>23</sup> Dicho modo es un sentimiento, una cierta vivacidad que no puede ser definida, pero que puede ser experimentada y conocida reflexionando sobre nuestros actos conscientes. Cuando imagino una sirena descansando sobre una roca en el mar, se me presenta cierto contenido representacional, cierta proposición. No obstante, salvo que tenga mucha fiebre o que haya tomado alucinógenos, no creo que exista realmente, porque dicho contenido no se me aparece con la suficiente fuerza o vivacidad. La representación no está acompañada del sentimiento apropiado. Carece de la fuerza o la vivacidad necesaria para ser catalogada como una creencia.

Esta fuerza o vivacidad es algo que acompaña todos nuestros actos conscientes. En palabras de Hume, está presente en todas nuestras percepciones.<sup>24</sup> Si abro los ojos y percibo una manzana enfrente de mí, me veo llevado a creer, *ipso facto*, que hay una manzana enfrente de mí. Este contenido se me impone espontáneamente sin la mediación de mi voluntad. Se me impone con tal fuerza que no puedo dejar de aceptarlo como verdadero. También mis acciones testimonian mi creencia. Si tengo hambre, extenderé mi mano para tomar la manzana. Si creo que alguien viene hacia mí con un cuchillo en alto y mirada agresiva, actuaré en consecuencia. No haré lo mismo si imagino esto cuando leo una novela.

¿De qué modo pueden usarse estas ideas para responder a la objeción? A esta altura el lector ya lo tendrá claro. Siendo entidades mixtas, las creencias pueden ser el ítem idóneo para detener el regreso de las justificaciones sin caer en el dilema de Sellars. Recordemos el dilema:

- i) O bien el ítem que detiene el regreso tiene naturaleza lógica o carece de ella.

<sup>23</sup> Naturalmente, muchos actos *s* tienen esa estructura. Puedo creer que *p*, dudar si *p*, imaginar que *p* y concebir a *p* como posible, por ejemplo. Hume afirma que podemos distinguir estos actos centrándonos en los diversos modos de concepción de las proposiciones implicadas en ellos.

<sup>24</sup> En *Tratado*, Libro I, parte I, sección 1, Hume introduce su conocida distinción entre impresiones e ideas, pero tematiza la naturaleza de las creencias hasta el Libro I, Parte III, Sección 7.

- ii) Si la tiene, si bien es cierto que puede conferir justificación, también requiere de una.
- iii) Si no la tiene, si bien es cierto que carece de sentido pedir justificación de él, tampoco puede conferirla a ninguna otra cosa (Bonjour, 2013: 103, 106).

Esta es la formulación habitual del dilema. Nótese sin embargo que dicha formulación asume *RU*. Si negáramos *RU*, podríamos debilitar el primer cuerno del modo siguiente: “si la tiene, si bien es cierto que puede conferir justificación, también *es posible* pedir justificación de él”. Pero, que podamos pedir razón de una creencia, no quiere decir que debamos hacerlo. De hecho, de acuerdo con el humeano, si estamos frente a una creencia básica, no tiene sentido hacerlo. Una creencia genuinamente básica se nos impone con tal fuerza que no tenemos por qué negarnos a aceptarla. Podríamos intentar hacerlo, quizá jugando un poco a los escépticos; pero tan pronto retomemos la vida cotidiana, nuestra naturaleza humana volverá a imponernos ciertas creencias fundamentales y volveremos a aceptarlas.<sup>25</sup> Por otro lado, las creencias humeanas tienen contenido proposicional, es decir, una naturaleza lógica que les permite iniciar los procesos justificatorios.

Esta es, en esencia, la posición humeana, la cual ofrece una respuesta clara y directa al trilema de Agripa y al dilema de Sellars. La teoría resultante es fundacionista, pues acepta la distinción entre creencias básicas y no básicas. Estas últimas se justifican inferencialmente a partir de otras creencias. Pero dicho proceso si fuera seguido hasta el final, se detendría eventualmente en algunas creencias básicas humeanas, sin las cuales no podría sostenerse el resto. Sin embargo, si bien es *perfectamente* posible ofrecer justificaciones naturalistas y empíricas de la confiabilidad de nuestras creencias básicas humeanas (legitimando la confiabilidad de la percepción, por ejemplo), no se podría ofrecer una justificación última internalista que diera cuenta de la legitimidad de dichas creencias básicas. Éstas simplemente se aceptan. Una vez aceptadas permiten iniciar procesos justificatorios, algunos de ellos muy complejos como testimoniar la ciencia<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Este es un aspecto muy conocido de la filosofía de Hume.

<sup>26</sup> Desde luego, la posición humeana puede ser objetada por su radicalidad. Ciertamente, aceptarla

## 5 EL DILEMA DE BERGMANN Y LA ESCAPATORIA HUMEANA

Presenté una alternativa humeana a las principales propuestas para solucionar el trilema de Agripa y la paradoja de la justificación por él generada. En este escenario, el argumento potencialmente más fuerte en favor de la posición surge de la comparación con las alternativas disponibles. Dada la naturaleza paradójica de la situación, debemos evaluar los costos y beneficios de cada una de las posiciones en juego. A esta altura tenemos una idea bastante clara al respecto. El fundacionismo parece severamente comprometido por la crítica original de Bonjour<sub>1</sub>. El coherentismo cae presa de la objeción de Bonjour<sub>2</sub> concerniente al acceso (pretendidamente justificado) a los sistemas de creencias respecto de los cuales evaluamos la justificación de una creencia cualquiera *p*.

Sin embargo, alguien podría pensar que debe haber alguna salida no humeana disponible. Bonjour pensó eso cuando, luego de criticar el coherentismo (que una vez defendió), apoyó el fundacionismo, el cual antes había atacado. Siguiendo sus pasos, pudiera pensarse que debe haber alguna manera de responder al dilema de Sellars y sostener alguna forma de fundacionismo no humeano. Soy escéptico al respecto si bien no argumentaré en esa dirección aquí, esto es, no evaluaré si las nuevas maneras de defender el fundacionismo evitan el dilema de Sellars. Una reflexión sobre los problemas a los que se enfrentan el fundacionismo y el coherentismo muestra que ambas posiciones son víctimas de un problema más fundamental, el cual ha sido claramente expuesto por Michael Bergmann en la forma de un dilema y ataca un presupuesto básico de la formulación del trilema de Agripa: el internalismo epistémico.<sup>27</sup>

---

supone renunciar a algunas intuiciones pre-teóricas sobre la naturaleza de la justificación epistémica. En particular, supone renunciar a *RU* —un presupuesto de la formulación estándar del trilema. Sin embargo, una vez que reflexionamos sobre el asunto, *RU* deja de ser obviamente verdadero. Mylan Engel ofrece razones para pensar que es falso (2014). Comparto dichos argumentos. Pero la argumentación decisiva a favor de la posición supondría comparar sus costos y beneficios globales al enfrentar el trilema, la paradoja y los dos dilemas discutidos aquí.

<sup>27</sup> En adelante simplemente “internalismo”. La otra alternativa disponible (no escéptica ni infinitista) era la externalista, la cual está a la defensiva respecto de la justificación epistémica por la existencia de los contraejemplos propuestos por Bonjour. Por eso, resulta interesante explorar alternativas internalistas. Bergmann, quien apoya el externalismo, puede defenderse atacando —precisamente con el dilema que expone con claridad en su obra—. Pero si hubiera una salida internalista a este nuevo dilema, podríamos pensar que posee cierta ventaja dialéctica, pues evita tanto las dificultades del externalismo como las del

De acuerdo con el internalismo, la justificación doxástica<sup>28</sup> exige al sujeto *S*, que sostiene una creencia *p*, *que* tenga un acceso consciente (actual o potencial) a cierto factor *X* que legitima el carácter justificado de *p*. Normalmente dicho factor se piensa como una razón que *S* se da o puede darse a sí mismo, u ofrece a los demás, en favor del carácter justificado de *p* —esto es, de la verdad o probable verdad de *p*—. <sup>29</sup> Si creo justificadamente que *p* debo, ser capaz, al menos en principio, de acceder conscientemente a la razón que justifica a *p*. Si creo justificadamente que hay un árbol enfrente de mí, debo ser capaz de acceder conscientemente a la razón que me justifica a creerlo; por ejemplo, el hecho de que lo estoy percibiendo. Si creo justificadamente en la ascensión de la Virgen María, debo ser capaz, al menos en principio, de acceder conscientemente a la razón que justifica mi creencia: el Papa Pío XII declaró esto haciendo uso de su infalibilidad papal, por ejemplo.

Esta idea usual motiva el siguiente requisito para la justificación.

El requisito de consciencia (awareness) (RC): la creencia *C* de *S* de que *p* está justificada sólo si (i) hay algún factor *X*, que contribuye a la justificación de *C* -por ejemplo, cierta evidencia a favor de *C*, o algún indicador de que *C* es verdadera, o la satisfacción de alguna condición necesaria para la justificación de *C* y (ii) *S* es consciente (aware), o potencialmente consciente de *X*. (Bergmann, 2006: 9)

Pero, ¿por qué alguien querría adoptar *RC*? La razón es que cualquier teoría de la justificación que no imponga este requisito será presa de la siguiente objeción:

La objeción de la perspectiva del sujeto (OPS): Si *S* sostiene una creencia *p* sin ser consciente (aware) de qué es lo que habla a favor de *p*, entonces *S* no es consciente de qué diferencia su estatus de cualquier corazonada o convicción arbitraria. De allí podemos concluir que, desde su propia perspectiva, es

---

internalismo clásico. Un punto en favor de la posición humeana es que ocupa ese espacio en el debate, el cual promete una nueva salida sin pagar los graves costos asociados con las posiciones disponibles.

<sup>28</sup> De aquí en más, simplemente “justificación”.

<sup>29</sup> Recuérdese que hablamos siempre de la justificación epistémica.

meramente un accidente que la creencia resulte verdadera. Y ello implica que su creencia no está justificada. (Bergmann, 2006: 12)

Los internalistas se toman en serio el veredicto intuitivo negativo involucrado en los contraejemplos del tipo Norman al externalismo (véase el final de la sección 2). Como señala Egeland, ellos postulan la idea de que la justificación requiere un requisito de acceso como la mejor explicación de nuestras reacciones intuitivas en estos casos (2020: 448). Y, según Bergmann, dicho acceso debe ser consciente, ya que la OPS sólo podría salvarse adoptando RC.

Ahora estamos en condiciones de presentar el dilema de Bergmann, tal como aparece en *Justification without Awareness*. Reproduzco aquí las premisas de su argumento en contra del internalismo (donde se incluye este dilema). Luego desarrollaré, mínimamente, la justificación de algunas de sus premisas cruciales. Como espero mostrar, el dilema sólo funciona si consideramos el humanismo como incorrecto. Por lo tanto, si bien se trata de un poderoso argumento en contra del internalismo, no constituye su refutación. Aún queda la posibilidad de considerar una respuesta humeana al trilema de Agripa —y con ello una salida a este nuevo dilema—. Pero vayamos por partes. Veamos primero cuál es el dilema en cuestión.

### *El dilema de Bergmann*

- 1) Una característica esencial del internalismo es que exige como condición necesaria para la justificación de p la conciencia (awareness) actual o potencial de S de la existencia de cierto factor X que contribuye a la justificación de p.
- 2) O bien la conciencia (awareness) requerida es fuerte o bien es débil.
- 3) Si la conciencia requerida es fuerte, entonces el internalismo cae presa de un regreso vicioso que conduce al escepticismo radical.
- 4) Si la conciencia requerida es débil, entonces el internalismo es vulnerable a la OPS, en cuyo caso se pierde la motivación principal para ser internalistas.
- 5) Si es cierto que o bien el internalismo conduce al escepticismo radical o bien se pierde la motivación principal para adoptarlo, no debemos ser internalistas.
- 6) No debemos ser internalistas. (Bergmann, 2006: 13-14)

Las dos primeras premisas son meramente definiciones. La segunda introduce una distinción crucial entre conciencia fuerte y débil, que Bergmann define así: la conciencia *fuerte* supone *concebir* al factor contribuyente a la justificación X (*justification-contributor*), que es el objeto de conciencia (*awareness*) como siendo en algún sentido relevante para la verdad o la justificación de *p*. La conciencia *débil* no lo supone.

Para defender la premisa 3, Bergmann distingue entre conciencia fuerte doxástica y no doxástica, así como entre conciencia fuerte actual y potencial. Primero desarrolla su argumento usando un requisito que exige conciencia fuerte doxástica y actual, luego muestra que las otras opciones tienen los mismos resultados desastrosos. Naturalmente, la conciencia doxástica supone la *creencia* (actual o potencial) de *S* de que el objeto de conciencia X es de algún modo relevante para la verdad o la justificación de *p*; la conciencia no doxástica, no. La distinción entre conciencia actual y potencial es obvia. Aquí sólo recordaré la primera parte del argumento. Ello es suficiente para comprender el problema principal.<sup>30</sup>

Si especificamos *RC* usando la conciencia doxástica actual, tenemos:

El requerimiento de la conciencia doxástica actual (RCDA): la creencia *C* de *S* está justificada sólo si: (i) hay algún factor X que contribuye con la justificación de *C* y (ii) *S* cree justificadamente, de modo actual y consciente que X es de algún modo relevante para legitimar la adopción de *C*. (Bergmann, 2006: 14-15)

Bergmann además de especificar el tipo de conciencia implicada en *RC*, señala que el *RCDA* “estipula que la creencia requerida esté *justificada*” (2006: 15). Esto es, se asume la verdad de *RU* en la especificación de *RC*. La razón que ofrece para hacerlo es la siguiente:

[...] si el internalista tiene la intuición de que meramente tener un factor X que contribuye con la justificación de *C* no es suficiente —que el sujeto debe además creer que tiene dicho factor contribuyente— resulta muy dudoso que el internalista esté impresionado con la mera creencia (sin importar cuán in-

<sup>30</sup> El lector puede consultar el texto de Bergmann para estudiar el argumento completo (2006).

justificada o demencial) de que la entidad de la que es consciente es un factor contribuyente a la justificación. (Bergmann, 2006: 15)

Difícilmente pueda extraerse un argumento en contra del humanismo de este pasaje. En el contexto dialéctico en el que él discute, la asunción *es aceptada*. Por lo tanto, su argumento en contra del internalismo no suele ser criticado rechazándola, pero el humano sí la cuestiona. Así, el dilema de Bergmann no se le aplica. Él puede exigir la creencia (actual o potencial) de *S* de que *X* contribuye con la justificación de *C* como un requisito. Sin embargo, no tiene por qué exigir la creencia *justificada* de *S* de que *X* contribuye con la justificación de *C*. De este modo, él puede optar por la conciencia fuerte y preservar la intuición internalista, negando la premisa 3 del argumento de Bergmann.

Esta salida no está disponible para los no humanos y, como muestra Bergmann, *RDCA* conduce a un regreso epistémico vicioso. Para que la creencia *C* de *S* esté justificada, *RDCA* exige que *S* tenga la creencia justificada (respecto de algún factor *X1* que contribuye con la justificación de su creencia *C*) de que:

P1: *X1* es de algún modo relevante para legitimar la adopción de *C*.

De acuerdo con *RDCA*, para que su creencia de que P1 esté justificada, *S* debe tener la creencia justificada ulterior (respecto de algún factor *X2* que contribuye con la justificación de su creencia de que P1) de que:

P2: *X2* es de algún modo relevante para legitimar la adopción de ‘*X1* es de algún modo relevante para legitimar la adopción de *C*’.

Para que su creencia de que P2 sea justificada, *S* debería tener la creencia justificada ulterior (respecto de algún factor *X3* que contribuye con la justificación de su creencia de que P2) de que:

P3: *X3* es de algún modo relevante para legitimar la adopción de “*X2* es de algún modo relevante para legitimar la adopción de que ‘*X1* es de algún modo relevante para legitimar la adopción de *C*’”.

Por lo tanto, asumida *RDCA*, el internalismo exige tener actualmente un número infinito de creencias justificadas de complejidad creciente, pero somos incapaces siquiera de comprender una proposición como P5 o P6. Por lo tanto, no podremos creerlas justificadamente (Bergmann, 2006: 15). Asumido *RU*, las demás opciones disponibles tampoco evitan este resultado, la premisa 3 del argumento de Bergmann (2006: 14-19) se sostiene.

La premisa 4 del argumento parece verdadera. Recordemos que la conciencia débil no supone *concebir* al factor contribuyente a la justificación X (*justification-contributor*) que es el objeto de conciencia (*awareness*) como siendo relevante en algún sentido para la verdad o la justificación de *p*. La conciencia involucrada puede ser conceptual o no. La primera supone la aplicación de algún concepto al objeto del que se es consciente. Esto es: si bien no supone concebir dicho objeto como siendo relevante para la justificación de *C* supone concebirlo de cierto modo conceptual específico; la segunda, no (Bergmann, 2013: 19). Si suponemos que la conciencia débil es no conceptual, seremos vulnerables a la *OPS*. Que *S* sea consciente de modo no conceptual de un objeto X no es suficiente para que *S* crea que *p* de un modo diferente al involucrado en una mera corazonada o convicción arbitraria. Supongamos que *S* cree que hay un árbol frente a sí porque su la experiencia perceptual así se lo presenta (*EA*). Si bien su creencia es generada por un mecanismo confiable de generación de creencias, *desde su propia perspectiva*, *S* no puede ofrecer ninguna razón que lo justifique en sostener que *p*. En esta alternativa, *S* no tiene por qué concebir a *EA* como evidencia en lo absoluto, cayendo víctima de la *OPS* (Bergmann, 2013: 19-20; 27). Las cosas no mejoran si suponemos que la conciencia débil es conceptual. El único modo de salvar la objeción es requerir que el concepto aplicado a la experiencia sea *del tipo apropiado*. Si, por ejemplo, *S* aplica el concepto “ser indicativo de la verdad de *C*”, se salva la *OPS* al costo de abandonar la conciencia débil. Lo mismo pasa para cualquier otro concepto que pudiera aplicar *S*. Por lo tanto, este cuerno del dilema es vulnerable a dicha objeción y quien lo adopte ha renunciado a la motivación principal para ser internalista (Bergmann, 2013).

## CONCLUSIÓN

La posición humeana es la única posición internalista discutida que puede enfrentar satisfactoriamente el trilema de Agripa, la paradoja de la justificación por él generada y el dilema de Bergmann. Ello no basta para concluir su corrección, pero sugiere que tiene suficientes credenciales para ser discutida seriamente.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los árbitros anónimos de *Signos Filosóficos* por sus comentarios y sugerencias para mejorar este trabajo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Audi, Robert (2013), “El fundacionismo contemporáneo”, en Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.), *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 61-79.
- Bergmann, Michael (2013), “Phenomenal conservatism and the dilemma for internalism”, en Chris Tucker (ed.), *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, pp. 154-178.
- Bergmann, Michael (2006), *Justification Without Awareness. A Defense of Epistemic Externalism*, Oxford, Clarendon Press.
- Bonjour, Laurence (2013a), “¿Puede el conocimiento empírico tener un fundamento?”, en Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.), *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 81-111.
- Bonjour, Laurence (2013b), “La teoría coherentista del conocimiento empírico”, en Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.), *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 125-166.

- Bonjour, Laurence (2010), *Epistemology. Classic Problems and Contemporary Responses*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers.
- Bonjour, Laurence (1999), “The dialectic of foundationalism and coherentism”, en John Greco y Ernest Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Malden, Massachusetts/Oxford, UK, Blackwell Publishers, pp. 117-142.
- Bonjour, Laurence (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Bonjour, Laurence (1980), “Externalist theories of empirical knowledge”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, núm. 1, pp. 53-73.
- Bonjour, Laurence y Ernest Sosa (2003), *Epistemic Justification. Internalism vs. Externalism. Foundations vs. Virtues*, Malden, Blackwell Publishing.
- Comesaña, Juan y Peter Klein (2019), “Skepticism”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edición de invierno, 2019 disponible en: [<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/skepticism/>], fecha de consulta: diciembre de 2022.
- Egeland, Jonathan (2020), “The problem with trusting unfamiliar faculties: Accessibilism defended”, *Logos and Episteme*, vol. xi, núm. 4, pp. 447-471.
- Moyal-Sharrock, Danièle (2016), “The animal in Epistemology. Wittgenstein’s enactivist solution to the problem of the regress”, *International Journal for the Study of Skepticism*, vol. 6, núms. 2-3, pp. 97-119.
- Engel Jr., Mylan (2014), “Positism: The unexplored solution to the epistemic regress problem”, *Metaphilosophy*, vol. 45, núm. 2, pp. 146-160.
- Fumerton, Richard (2013), “Una crítica al coherentismo”, en Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.) *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 167-177.
- Hume, David (2000), *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Folio.
- Hume, David (1988), *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza Editorial.
- Leher, Keith (1990), *Theory of Knowledge*, Colorado, Westview Press.
- Pritchard, Duncan (2014), “Wittgenstein and the groundlessness of our believing”, *Synthese*, vol. 189, núm. 2, pp. 255-272.
- Rescher, Nicholas (1995), *La lucha de los sistemas. Un ensayo sobre los fundamentos e implicaciones de la diversidad filosófica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.

- Sandis, Constantine (2022), “Consider the squirrel: Hume as Hinge epistemologist”, en Constantine Sandis y Danièle Moyal-Sharrock (eds.), *Extending Hinge Epistemology*, Londres, Anthem Press, pp. 158-174.
- Smith, Norman Kemp (2005), *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, Londres, Palgrave Macmillan.
- Strawson, Peter Frederick (2005), *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, Methuen, Taylor & Francis e-Library.
- Vilaró, Ignacio (2022), “Desacuerdos profundos. Hume al rescate del pesimismo”, inédito.
- Wittgenstein, Ludwig (1969), *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell.

**IGNACIO VILARÓ:** Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus principales áreas de interés son: la Filosofía del lenguaje, la Epistemología, la Teoría de la Argumentación y la Meta-Filosofía. En la intersección entre la Filosofía del lenguaje y la Epistemología ha defendido una concepción *austiniana* de las adscripciones de conocimiento. En Epistemología defiende una salida humeana al trilema de Agripa (asunto del que se ocupa el presente trabajo). Ha defendido la necesidad de incluir los deberes imperfectos en los modelos normativos de la argumentación. Últimamente se ha interesado por la conexión entre la teoría *humeana* de la creencia y las proposiciones bisagra tematizadas por Wittgenstein en *Sobre la certeza*.

D. R. © Ignacio Vilaró, Ciudad de México, enero-junio, 2023.