

EL PROBLEMA DE AGRIPA

MAURICIO ZULUAGA
UNIVERSIDAD DEL VALLE
mauriciozuluaga@web.de

Resumen: El objetivo de este artículo es presentar el problema triple (trilema) de Agripa que cuestiona la posibilidad de alcanzar una justificación epistemológica del conocimiento empírico. Una posible reconstrucción del problema es la que se apoya en el problema del regreso al infinito -uno de los modos de Agripa. En el presente texto se presentará una reconstrucción del mencionado problema mediante un argumento de reducción al absurdo. Los intentos de solucionar el absurdo conducen a los restantes dos modos que constituyen el problema triple de Agripa.

Palabras clave: escepticismo filosófico, justificación inferencial, regreso epistémico, fundacionalismo, coherentismo, internalismo, externalismo.

Abstract: *Agrippa's Problem:* The purpose of this paper is to present the triple problem (trilemma) of Agrippa that questions the possibility of reaching an epistemological justification of empirical knowledge. A possible reconstruction of such problem is one that is based on the problem of the *regresum ad infinitum* -one of Agrippa's modes. In this paper, a reconstruction of this problem will be presented by means of a *reduction ad absurdum* argument. The attempts of solving the absurd lead to the remaining two modes of Agrippa's triple problem.

Key Words: philosophical scepticism, epistemic justification, epistemic regress, foundationalism, coherentism, internalism, externalism.

Introducción

Mi interés es analizar el llamado trilema de Agripa en contra de la posibilidad de alcanzar una justificación inferencial para

¹Cuando hablo de justificación, justificación inferencial o justificación epistémica estoy hablando de la justificación que nos da buenas razones para sostener, de forma epistémicamente responsable, que una creencia determinada es verdadera o que ella se aproxima a la verdad. La justificación de la que aquí hablamos es aquella relación o cualidad de una o más creencias que permite distinguir una creencia que es verdadera por mero azar de aquellas que constituyen conocimiento. Siempre que hable de justificación deberá entenderse en este sentido. Como señala BonJour: "[...] I will assume that the subject of which foundationalism and coherentism are offering competing accounts is the fundamental structure of the epistemic justification of contingent or empirical beliefs, where what is distinctive about *epistemic* justification is that it involves an acceptably strong reason for thinking that the belief in question is true or likely to be true. This is not the only possible account of the subject matter of this dispute, but it is by far the most standard and straightforward". (BonJour 1999: 117-118).

nuestro conocimiento empírico.¹ Una posible reconstrucción de este trilema es la que parte primero del problema del regreso al infinito en la justificación inferencial. El problema del regreso al infinito en la justificación inferencial² se puede presentar por medio de un argumento por reducción al absurdo. La reducción al absurdo se da al tener que aceptar que la justificación inferencial incurre en un regreso al infinito y al considerar que este regreso es epistémicamente inaceptable. Al intentar solucionar el absurdo se caerá en los otros modos (suposición y círculo viciosos) que también son cuestionados por Agripa. Esta presentación del trilema de Agripa nos permitirá además ver su pertinencia en el debate epistémico contemporáneo entre fundacionismo y coherentismo.

Este artículo consta de tres partes. En la primera haré una breve distinción entre el escepticismo profesional (filosófico) y la actitud cotidiana que usualmente calificamos de escéptica; en la segunda parte expondré el trilema de Agripa. En la tercera parte presentaré un argumento por reducción al absurdo del problema del regreso al infinito, analizaré cuáles alternativas se pueden ofrecer para evitar el absurdo y por qué son insatisfactorias para el escéptico.

1. Escepticismo profesional y cotidiano

Es importante diferenciar el escepticismo filosófico de otras actitudes cotidianas que también suelen calificarse de escépticas. Muchas veces somos escépticos o tenemos dudas respecto a determinadas cosas o estados de cosas. Muchas veces albergamos alguna duda acerca del resultado de un examen, de que el equipo nacional logre ganar un partido o de que la respuesta a una solicitud de empleo sea afirmativa. Cuando Tobías dice, por ejemplo, que él es escéptico en relación con su solicitud de empleo, lo que está expresando es *sólo* cierta incredulidad e inseguridad: no sabe si logrará conseguir el empleo. Las razones de tal incredulidad pueden ser varias y de diversa naturaleza: puede ser que Tobías no se haya sentido conforme con la entrevista de trabajo que presentó; puede ser que ni sus recomendaciones ni su cualificación sean las mejores; puede ser que tenga un mal *presentimiento*, etc. En la vida diaria se suele señalar esta incertidumbre diciendo: “soy escéptico de que pueda conseguir el trabajo” o “tengo dudas acerca de la posibilidad de obtener el empleo”. El escepticismo que nos interesa y del que aquí hablamos tiene muy poco que ver

² En lo que sigue, me referiré a este regreso simplemente como regreso o como regreso al infinito.

con esta actitud de incredulidad de la vida diaria, es de otro género.

Considérese, por ejemplo, que Tobías, luego de recibir una respuesta negativa a su solicitud de empleo, se dedicó a un análisis juicioso de la política económica del actual gobierno. Considérese además que llega a la conclusión de que la situación de desempleo no mejorará. Supongamos que Tobías afirma: “dudo que el gobierno logre disminuir el desempleo”. Lo que Tobías ha hecho es lo que podemos considerar como un juicio selectivo y restringido. Su juicio es selectivo, en el sentido en que su incredulidad se dirige sólo a una situación determinada y no a cualquier pretensión de conocimiento. Frente a todas las cosas que Tobías sabe o que cree saber *seleccionó* una (“que la situación del desempleo puede mejorar”) y la consideró como dudosa; las razones de su duda, que pueden ser de muy diversa índole, no nos interesan; lo que aquí nos interesa resaltar es que su duda se aplica sólo a una creencia o a un grupo determinado de creencias.

Es obvio que el juicio de Tobías es, además, restringido: si Tobías afirma que es escéptico en relación con la política económica del gobierno frente al desempleo, *no* dirá que, por lo tanto, no sabe nada. Al contrario, sólo afirma una incredulidad frente a un estado de cosas, pero esta incredulidad no afecta a las demás cosas que él sabe o cree saber. En la vida cotidiana el escepticismo sólo se presenta en relación con una creencia o con un grupo de creencias y esta duda no afecta otras cosas que sabemos o que creemos saber; por ello el escepticismo cotidiano es *selectivo y restringido* (cf. Williams 2001 capítulo 4).

El escepticismo filosófico o profesional, por el contrario, es una posición en relación con el conocimiento humano en general, no con un saber específico y debe considerarse como una disciplina de segundo orden (cf. Hoyos 1999). Su importancia radica en que toda teoría del conocimiento se puede considerar como un intento de responder concluyentemente a los problemas que el escéptico presenta. Su tesis central es que no podemos afirmar que conocemos algo o que sólo podemos afirmar que conocemos muy pocas cosas. Por lo tanto, el escepticismo filosófico no es ni selectivo ni restringido; se aplica a todo lo que conocemos o a lo que pretendemos conocer. Es una tesis global.

En general, hay dos formas o familias de argumentación escépticas. Unas que desarrollan argumentos tendientes a señalar la imposibilidad de alcanzar la justificación de cualquier creencia, otras que desarrollan argumentos escépticos en los que se propone un criterio de justificación y que, al mismo tiempo, sostienen que tal criterio no puede ser satisfecho.

Estas dos formas argumentativas del escepticismo se pueden apreciar si comparamos las estrategias de Agripa y del escepticismo

cartesiano.³ Para Agripa cualquier intento por justificar una creencia se enfrenta con problemas fundamentales y, por lo tanto, desde su posición la justificación de cualquier creencia es *imposible*. Cuando Agripa niega la posibilidad de cualquier justificación, señala que existe una dificultad intrínseca en nuestro concepto de justificación epistémica. El escéptico cartesiano, por su parte, considera que existe un criterio que debe ser satisfecho por cualquier creencia para que podamos considerarla como epistémicamente justificada y para que cuente como conocimiento. Sin embargo, este criterio sólo puede ser satisfecho por muy pocas creencias. Desde esta perspectiva el conocimiento humano es posible en principio, aunque mucho más restringido de lo que creemos.

2. El problema de Agripa

Como hemos visto hay dos grupos o familias de argumentos escépticos, que emplean distintas estrategias argumentativas tendientes a cuestionar nuestro conocimiento. Una de estas familias de argumentos está constituida por lo que se denomina el *trilema de Agripa*. Esta familia de argumentos cuestiona al concepto de justificación epistémica.

El escepticismo filosófico se originó en Grecia donde se le consideraba tanto una actitud moral como una posición epistémica. Dado que, según el escéptico, no hay ningún criterio para preferir una opinión sobre otra, ellas se presentan como equipotentes (*isostheneia*). Como tal equipotencia no puede solucionarse, el escéptico opta por la suspensión de la actitud judicativa (*epojé*). Con esta suspensión el escéptico llega, por azar, a la tranquilidad del alma (*ataraxia*). Esta dinámica de la actitud escéptica es descrita por Sexto Empírico como sigue:

³ La expresión *escepticismo cartesiano* debe ser claramente acotada y no debe confundirse ni con la totalidad del sistema filosófico propuesto por Descartes ni con algunas de sus consecuencias (por ejemplo, lo que he denominado solipsismo cartesiano (cf. nota 10 de este texto). La posición de Descartes en teoría del conocimiento debe caracterizarse como un sistema fundacionista de corte deductivo. Esto dista mucho de cualquier escepticismo posible. Debe reconocerse, por tanto, que la expresión “escepticismo cartesiano” es desafortunada y lo es, porque sencillamente no existe tal cosa. Con todo, esta expresión se ha ido convirtiendo en un lugar común en los análisis contemporáneos para referirse a una suerte de problemas escépticos bien definidos que tienen su origen en la posición cartesiana de la *Primera Meditación* o que se desarrollan a partir de allí. La expresión “escepticismo cartesiano” debe entenderse en este sentido.

También los escépticos, en efecto, esperaban recobrar la serenidad del espíritu a base de enjuiciar la disparidad de los fenómenos y de las consideraciones teóricas; pero, no siendo capaces de hacer eso suspendieron sus juicios y, al suspender sus juicios, les acompañó como por azar la serenidad del espíritu, lo mismo que la sombra sigue al cuerpo (Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I, 29).

Para alcanzar la equipotencia entre varias creencias, el escepticismo antiguo utilizó varios modos.⁴ Estos modos son simplemente estrategias argumentativas tendientes a mostrar que es imposible decidir entre alternativas diversas. En los *Esbozos Pirrónicos* Sexto presenta primero los modos de Enesidemo de Cnossus (Siglo I d.C.) y luego los de Agripa (Siglo I-II d.C.). El punto de partida de los modos de Enesidemo es que frente a toda opinión, creencia o posición teórica existen diversos puntos de vista que dependen de diversos factores (cf. Annas & Barnes 1994). Esto hace que frente a cualquier creencia se pueda presentar una alternativa que sería igualmente válida. Los modos de Enesidemo ofrecen los motivos por los cuales esto es cierto de las creencias relativas a nuestra percepción sensorial: o bien ellas son relativas al observador, o bien ellas dependen de la relación que existe entre el observador y el objeto observado, o bien ellas son relativas al objeto observado. Los modos de Enesidemo operan siguiendo una estructura común, como señalan Annas & Barnes:

⁴ No hay consenso acerca del término adecuado para referirse a los modos o tropos escépticos. Algunos autores prefieren el término "tropo", otros prefieren el término "modo". No hay ninguna diferencia entre ambos términos y si he elegido el término "modo", lo hago por razones meramente estilísticas. Annas & Barnes, por ejemplo, optan por traducir "tropo" por "modo" y señalan: "We have used the word 'mode' to translate the Greek term *tropos*. Other translators prefer to transliterate, and speak of the Ten Tropes. According to Sextus (§36), the Pyrrhonists also employed the word *logos*, presumably in its sense of 'argument', to designate the modes. Sextus also says (if the text is right) that the word *tupos* was used: *tupos* will mean either 'outline' or, better, 'pattern' or 'schema', in the sense of 'argument-pattern'. The title of a work by Plutarch indicates (but again the text is uncertain) that a further term was introduced, namely *topos*. *Topos* means literally 'place'; but it also has a logical sense – the sense it bears for example in Aristotle's *Topics* – in which it means something like 'general principle of argument'. 'This variety of names has no particular significance. The standard term for a mode is *tropos*. In ordinary Greek *tropos* is fairly colourless, meaning simply 'way' or 'manner'. The *tropoi* of Pyrrhonism may thus be ways or manners of introducing suspension of judgement. But *tropos* also has a technical sense. In Stoic logical theory, 'a *tropos* is a sort of pattern of argument, e.g. "If A then B; but A; therefore B"' (Diogenes Laertius VII 76). Now the skeptical modes are – in a somewhat relaxed sense – patterns or schemata of argument, and it is possible that the Pyrrhonists intended their use of the term *tropos* to be understood in its technical logical sense". (Annas & Barnes 1994: 21).

- (1) x appears *F* in *S*
 - (2) x appears *F** in *S**
- but the appearances are equipollent, i.e.
- (3) we cannot prefer *S* to *S** or *vice versa*;
- Hence we arrive at suspension of judgement, i.e.
- (4) we can neither affirm nor deny that x is really *F* or really *F**".
- (Annas & Barnes 1994: 25).

Luego del análisis de los diez modos de Enesidemo, Sexto presenta cinco nuevos modos que, según él, se deben a los escépticos más recientes:

Los escépticos más recientes dan estos cinco tropos de la suspensión del juicio:

El primero, el de "a partir del desacuerdo".

El segundo, el de "caer en una recurrencia *ad infinitum*".

El tercero, el de "a partir del *con relación a algo*".

El cuarto, el de "por hipótesis".

El quinto, el del círculo vicioso.

El de "a partir del desacuerdo" es aquel según el cual nos damos cuenta de la insuperable divergencia de opiniones que surgen en torno a la cuestión propuesta, tanto entre la gente corriente, como entre los filósofos; y por ello concluimos en la suspensión del juicio al no poder elegir ni rechazar ninguna.

El de a partir de una "recurrencia *ad infinitum*" es aquel en el que decimos que lo que se presenta como garantía de la cuestión propuesta necesita de una nueva garantía; y esto, de otra; y así hasta el infinito; de forma que, como no sabemos a partir de dónde comenzar la argumentación, se sigue la suspensión del juicio.

El de "a partir del *con relación a algo*" es –según hemos dicho– el de que el objeto aparece de tal o cual forma, según el que juzga y según lo que acompaña su observación, y que nosotros mantenemos en suspenso el cómo es por naturaleza.

El de "por hipótesis" se da cuando, al caer en una recurrencia *ad infinitum*, los dogmáticos parten de algo que no justifican, sino que directamente y sin demostración creen oportuno tomar por convenio.

El *tropo* del círculo vicioso ocurre cuando lo que debe ser demostrado, dentro del tema que se está investigando, tiene necesidad de una garantía derivada de lo que se está estudiando. En ese caso, no pudiendo tomar ninguna de las dos cosas como base de la otra, mantenemos en suspenso el juicio sobre ambas." (Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos I*, 164-170).

Hoy en día hay unanimidad respecto de quiénes sean estos *escépticos recientes*; Sexto se está refiriendo a Agripa. Agripa fue contemporáneo de Antíoco y vivió entre Enesidemo y Sexto. Es mencionado explícitamente

por Diógenes Laercio en *La Vida de los Filósofos* como el inventor de los cinco modos para la suspensión del juicio (cf. Dióg. Laer., IX: 88-89).

Al comparar los modos de Agripa con los de Enesidemo se hace evidente el nuevo enfoque que Agripa le dio al escepticismo. A diferencia de los modos de Enesidemo, los de Agripa se dirigen a señalar los problemas lógicos que conlleva cualquier intento por justificar inferencialmente nuestras creencias. De los cinco modos de Agripa, los de “a partir del desacuerdo” y “a partir del *con relación a algo*” tienen una estructura análoga a la de los modos de Enesidemo, los otros no.⁵

El modo de “a partir del desacuerdo” solo señala que las personas pueden tener distintas opiniones acerca de casi cualquier cosa. Consideremos por ejemplo el debate acerca de la naturaleza de la luz: unos sostienen que ella es una partícula, otros que una onda y otros que es tanto una onda como una partícula. Esto es, a unos la luz *se les aparece* como una partícula, a otros como una onda y a otros como una onda y como una partícula. El escéptico no quiere tomar ninguna posición, él sólo señala que, por ejemplo, a partir de la pregunta acerca de la naturaleza de la luz existe una gran discrepancia y por ello se ha de suspender el juicio en relación con la naturaleza de la luz. El modo a partir del “*con relación a algo*” señala que cualquier pretensión de conocimiento puede ser relativa a “desde mi perspectiva” o “por lo que a mi concierne” o “gracias a mi educación”.

Estos dos modos *no* se diferencian de los propuestos por Enesidemo. Estos dos modos y los de Enesidemo permiten hacer una pregunta epistémica por la justificación. Así, nos remiten a lo que podemos

⁵ Brochard lo señala explícitamente: “Los cinco tropos de Agripa, nos dice Sexto, no están destinados a excluir los diez tropos de Enesidemo; sirven solamente para introducir variedad en los argumentos que ponen al desnudo la vanidad del dogmatismo. Sin embargo, mirando allí más cerca, es fácil ver que no son, como Sexto parece decirlo, una simple variante de los de Enesidemo. De la antigua lista, dos solamente se han conservado, el del desacuerdo y el de la relatividad. A decir verdad, puede considerarse los ocho restantes como comprendidos y resumidos bajo el nombre de relatividad: sólo expresan, en efecto, las diferentes relaciones de las cosas particulares con el espíritu. Todo lo que hay de esencial en la antigua lista se encuentra otra vez en la nueva. Pero los otros tres presentan un carácter muy diferente: se refieren a las formas del conocimiento, mientras que los precedentes son más bien relativos a la materia. Diríamos en lenguaje moderno que los dos antiguos fueron sugeridos por la teoría del conocimiento, los demás, por la lógica o la dialéctica; corresponden a las condiciones de toda demostración. Además, los diez tropos, salvo el último, se refieren todos, se ha visto, al conocimiento sensible. Éstos, por el contrario, atacan a la vez los sentidos y la inteligencia; Sexto tiene cuidado en hacerlo notar, y consagra a cada uno de estos dos puntos una demostración particular. Los diez tropos de Enesidemo tendían a probar que la certeza no existe realmente; los cinco tropos de Agripa quieren establecer que lógicamente no podría haber certeza. Por ahí puede medirse la superioridad de los últimos sobre los primeros.

Además, no es ya del conocimiento sensible, de la opinión común, de lo que se sospecha; es de la ciencia misma o del razonamiento.” (1945: 368-370).

denominar la lógica de la justificación. Luego de que los modos logran establecer una equipotencia entre dos o más creencias, el escéptico puede preguntar, por ejemplo: ¿por qué hemos de aceptar esta posición si otras personas mantienen otra? Creo que todos concordamos en que esta pregunta es sencilla y no constituye ningún problema específico; muchas veces en nuestras prácticas cotidianas la hemos formulado y, sin embargo, esto es todo lo que el escéptico necesita. El punto de estos dos modos de Agripa —y de los diez de Enesidemo— es el de llevarnos a reconocer que se puede preguntar por las razones y motivos por los cuales creemos lo que creemos; esto es, el conocimiento debe estar justificado: no basta con que una creencia sea verdadera, es necesario dar una justificación.⁶

Una vez hemos aceptado que la pregunta es legítima, el escepticismo de Agripa se vuelve insoslayable: cualquier intento por responder a la pregunta “¿qué lo justifica para creer lo que cree?” incurrirá necesariamente en algunas de las tres falacias lógicas que corresponden a los otros tres modos.⁷ Los primeros dos modos han permitido establecer una pregunta epistémica; el problema se presenta al intentar responderla, pues al intentar justificar una pretensión de conocimiento se incurrirá necesariamente en el siguiente trilema:

- (i) Usted puede brindar una nueva creencia para tratar de justificar su pretensión de conocimiento, sin embargo esta nueva creencia necesita, a su vez, ser justificada, y así hasta el infinito. Modo de la recurrencia *ad infinitum* o regreso al infinito en la justificación.
- (ii) Usted puede considerar, en un momento determinado, que la pregunta que cuestiona su pretensión de conocimiento es descabellada. Modo de “por la hipótesis” o de la suposición.
- (iii) Usted puede llegar a una creencia, que se había presentado antes en la cadena de razones. Modo del círculo vicioso o de la circularidad.

⁶ Aquí se pone de manifiesto que el problema fundamental del escéptico —sea antiguo o moderno— es la justificación epistémica de nuestro conocimiento.

⁷ Hankinson también acepta esta distinción. Los modos que son análogos a los de Enesidemo son denominados modos materiales, los que se originan con Agripa formales. Respecto de los modos formales Hankinson dice: “The Formal Modes are prohibitions on certain types of reasoning. They do not seek to establish that the actual premisses involved in any argument must satisfy that any attempt to resolve a dispute involving such premisses is bound to fall foul of one of these three conditions. Thus, the Formal Modes go to work on the material elaborated according to the Material Modes —it is only when we are assured that there is at least a potential dispute on our hands, and that the parties to the dispute are in possession at best ‘information’ of a merely relative nature, that we might proceed to try and resolve the dispute. Such a resolution should take the form of showing that one of the disputants is as a matter of fact in possession of information that is non-relatively true. Hence the Formal Modes attempt to block any attempt to establish by further reasoning the rational preferability of one or other of the disputing claims”. (1995: 186).

Estas tres posibilidades constituyen las *únicas* alternativas para lograr justificar una creencia de manera inferencial; sin embargo, todas ellas parecen sospechosas. Intentemos aclarar esto por medio de un ejemplo.

Supongamos que Tobías se encuentra discutiendo con su pequeño hijo. Tobías estudió los escritos de los escépticos antiguos y decidió llamar a su hijo Agripa. Agripa tiene cinco años y, como es usual a esta edad, tiene la maravillosa capacidad de preguntar por todo. Supongamos que se desarrollan los siguientes diálogos:

A. Primera Variante

Agripa: Papi, Papi, ¿es París una ciudad grande?
Tobías: sí, seguro, París es una ciudad muy grande.
A: ¿Por qué?
T: Porque París tiene muchos habitantes.
A: ¿Por qué?
T: Porque en París hay muchas posibilidades de trabajo.
A: ¿Por qué?
T: Porque París es una ciudad muy vital, con muchas casas y restaurantes.
A: ¿Por qué?
T: Porque a la gente le gusta que haya restaurantes y porque así ellos pueden trabajar.
A: ¿Por qué?
T: Porque a la gente le gusta estar en una ciudad donde puedan trabajar y haya muchas cosas para hacer.
A: ¿Por qué?

.... (Modo del regreso al infinito)

Si Tobías fuera lo suficientemente paciente, se podría presentar un diálogo que nunca acabaría; pero, normalmente los padres no son tan pacientes y buscan concluir diálogos de este tipo de la manera más rápida posible.

B. Segunda Variante (como en el caso anterior, pero Tobías pierde la paciencia)

Agripa: Papi, Papi, ¿es París una ciudad grande?
Tobías: seguro, París es una ciudad grande.
A: ¿Por qué?
T: Porque París tiene muchos habitantes.
A: ¿Por qué?
T: Porque en París hay muchas posibilidades de trabajo.
A: ¿Por qué?

T: Porque París es una ciudad muy hermosa, con muchas casas y restaurantes.

A: ¿Por qué?

T: Porque sí.

(Agripa llora, modo de la suposición)

C. Tercera Variante (como en el caso anterior)

Agripa: Papi, Papi, ¿es París una ciudad grande?

Tobías: seguro, París es una ciudad grande.

A: ¿Por qué?

T: Porque París tiene muchos habitantes.

A: ¿Por qué?

T: Porque en París hay muchas posibilidades de trabajo.

A: ¿Por qué?

T: Porque París es una ciudad muy hermosa, con muchas casas y restaurantes.

A: ¿Por qué?

T: Porque París es una ciudad grande.

(Agripa fue tomado del pelo. Él *sólo* quería saber por qué París es una ciudad grande. Modo del círculo vicioso).

¿Son estas posibilidades tan defectuosas como Agripa señala y como se ve a primera vista? Para responder a estas preguntas presentaré el trilema de Agripa en dos momentos. En un primer momento expondré el modo del regreso al infinito por medio de un argumento al absurdo. Este modo constituye sólo *uno* de los modos de Agripa, los otros surgen al intentar solucionar el absurdo en el que se incurriría. Por lo tanto, en un segundo momento, señalaré cómo, al intentar evitar el modo del regreso al infinito, se incurrirá o bien en el modo de la suposición o bien en el del círculo vicioso.

3. El modo del regreso al infinito I

Hay una gran cantidad de reconstrucciones del modo del regreso al infinito. Algunas, como la de Grundmann (2001) y la de Post (1980), se apoyan en nuestra *intuición* acerca de cómo debe funcionar la justificación inferencial.⁸ Moser (1985: 23 y ss.), por ejemplo, la presenta

⁸ Grundmann, por ejemplo, señala que el problema del regreso se presenta dada la incompatibilidad de los siguientes presupuestos epistémicos:

"(1) La justificación es siempre inferencial.

(2) La justificación inferencial se apoya siempre en razones justificadas.

(3) Cada justificación conduce o a un regreso al infinito o a un círculo (De (1) & (2))

como una cadena potencialmente infinita de creencias en la que la creencia C_n justifica la creencia C_{n+1} , y la creencia C_{n+1} justifica la creencia C_{n+2} y así sucesivamente, y en donde la creencia C_n está justificada por la creencia C_{n-1} y la creencia C_{n-1} por la creencia C_{n-2} y así sucesivamente.

Otras reconstrucciones se apoyan en la contradicción en que se incurriría si aceptamos que la relación de justificación es una relación de orden estricto y negamos que una justificación que tienda al infinito sea satisfactoria. Black (1988: 412-437), quien sigue esta estrategia, realiza una reconstrucción formal del modo de regreso al infinito que será la que analizaré. Él la presenta como un argumento por reducción al absurdo que yo ejemplificaré para el caso específico de la justificación epistémica. Según Black el modo del regreso al infinito puede presentarse de la siguiente manera:

- | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|
| (1) $(\forall x_1) [\forall x_2 \rightarrow (\exists x_2) (\forall x_2 \wedge x_1 R x_2)]$ | (Premisa) |
| (2) $(\exists x_1) \forall x_1$ | (Premisa) |
| (3) R es irreflexiva | (Premisa) |
| (4) R es transitiva | (Premisa) |
| (5) $(\exists s) [\text{Inf}(R(s)) \wedge (\forall_i) (i \in D(s) \rightarrow A s_i \wedge A s_{i+1} \wedge s_i R s_{i+1})]$ | (Lema) |
| (6) \neg (5) | (Premisa) |
| (7) (5) \wedge \neg (5) | (Contradicción) |
| (8) \neg (1) / \neg (2) / \neg (3) / \neg (4) / \neg (6) | (RAA) |

(1) dice que para todo x_1 que tiene la propiedad A, hay un x_2 que tiene la propiedad A y x_1 está en la relación R con x_2 . (2) señala que hay un x_1 que tiene la propiedad A. Lo que (3) y (4) afirman es que la relación R que se da entre x_1 y x_2 es irreflexiva y transitiva, por lo tanto es una relación de orden estricto. (5) nos dice hay una secuencia de rango infinito, cada uno de cuyos elementos tiene la propiedad A y están en la relación R con su antecesor. (De 1-4 por un procedimiento específico⁹ (cf. Black 1988: 421; 1985)). (6) señala que tal secuencia de rango infinito no debe presentarse. (7) presenta la contradicción entre

(4) Tanto el regreso al infinito como el círculo son epistémicamente ilegítimos.
 (5) La justificación es imposible (De (3) & (4))
 (6) Hay creencia justificadas." (Grundmann 2001: 221).

⁹ Black presenta una prueba deductiva de (5) (1987, parte V; 1988). Él indica: "... the claim is that the sequence has infinite range, not just that it is infinite. For an infinite sequence may consist of an infinite iteration of a finite number of elements: infinite regress arguments do not concern repetitive sequences of that kind. (5) is derive in three stages: first, an inductive procedure is specified for generation from (1)-(4) a sequence that satisfies the second conjunct of (5); second the range of the sequence is proved to be infinite; third, (5) is inferred with the rule for introducing the existential quantifier". (Black 1988: 421) Por cuestiones de espacio no entraré a discutir en detalle la prueba de Black. Sin embargo, se puede apreciar que el lema

(5) y (6). Lo que (8) señala es que frente a la contradicción debemos rechazar alguna de las premisas.

Si ejemplificamos este argumento para el caso de la justificación epistémica, el argumento se puede presentar de la siguiente manera. Consideremos la propiedad A como la propiedad “estar justificado”. (1) dice es que para toda creencia x_1 que esté justificada, hay una creencia x_2 tal que x_2 está justificada y x_1 está justificada por x_2 (o x_1 está basada en x_2 o x_1 se puede inferir de x_2 o x_2 es una razón para x_1). (2) señala que hay por lo menos una creencia que está justificada. (3) dice que si x_1 se justifica por x_2 , no se puede dar el caso de que x_2 se justifique por x_1 . Lo que (4) afirma es que si x_2 justifica x_1 y x_3 justifica a x_2 , entonces x_3 justifica a x_1 . (5) nos dice que se presenta un regreso al infinito en la justificación inferencial. (6) señala que una justificación inferencia que conduce a una regresión al infinito, no debe aceptarse, de ahí la contradicción que se presenta en (7).

3.1 ¿Es adecuada esta reconstrucción?

El argumento de Black muestra que la justificación inferencial caería en un regreso al infinito por dos razones: (i) Por la exigencia de que toda creencia sólo pueda estar justificada por otra creencia y (ii) por las características de la relación “estar justificado por”. Esto conduce a que para justificar la creencia C_1 sea necesario apelar a la creencia C_2 y para justificar C_2 sea necesario apelar a C_3 y así hasta el infinito. El argumento por reducción al absurdo de Black también indica que una justificación que genere un regreso al infinito es epistémicamente *inacceptable* (No he entrado a argumentar a favor de esta premisa, lo haré más adelante).

Lo que me interesa ahora — antes de analizar las premisas del argumento de Black — es ver si esta reconstrucción logra presentar el trilema de Agripa de forma satisfactoria. Parece como si esta reconstrucción no tuviera en cuenta los modos de circularidad y de suposición y se

(5) es válido. La premisas (3) y (4) exigen que la relación sea una relación de orden estricto:

$xy (xRy \rightarrow \neg yRx)$ R es irreflexiva.

$xyz (xRy \wedge yRz \rightarrow xRz)$ R es transitiva.

Considérese una secuencia s , en la cual es válido que para todo i As_i y $siRs_{i+1}$. Por tanto es válido por transitividad que s_iRs_j , caso que $i < j$. Es válido también por irreflexibilidad que $s_i \neq s_j$, para todo $i \neq j$. Así, s tiene un número infinito de valores. De (1) se sigue inmediatamente que para cualquier p con A_p existe una secuencia s en la que $s_i = p$. (2) establece que existe p . En resumen, es válido, bajo las premisas (1)-(4) que existe una secuencia de rango infinito, como afirma (5).

concentrara, exclusivamente, en el modo del regreso al infinito. Por esta razón, algunos comentaristas — M. Williams (2001: 63), por ejemplo — no están de acuerdo en que la posición de Agripa se deba entender exclusivamente como un problema del regreso al infinito (dado que lo que Agripa señala es que se debe evitar el regreso, sin incurrir en los otros dos modos).

No sugiero ni argumento que el trilema deba ser entendido exclusivamente como un problema del regreso al infinito en la justificación inferencial. Creo, sin embargo, que apoyados en el problema del regreso al infinito se puede ver cómo, al intentar evitar el regreso, se incurrirá necesariamente en los otros modos de Agripa.

Fogelin (1994 capítulo 6) señala que la relación entre el trilema de Agripa y el problema del regreso al infinito es clara cuando se aprecian las posibilidades que tanto Bonjour como Moser presentan para solucionar el problema del regreso al infinito, cada una de las cuales coincide con uno de los modos de Agripa:

Prima facie, there are four main logical possibilities as to the eventual outcome of the potential regress of epistemic justification, assuming that one's epistemic interlocutor — who may of course be oneself — continues to demand justification for each new premise-belief offered: (1) The regress might terminate with beliefs which are offered as justifying premises for earlier beliefs but for which no justification of any kind, however implicit, is available when they are challenged in turn. (2) The regress might continue indefinitely "backwards", with ever more new empirical premise-beliefs being introduced, so that no belief is repeated in the sequence and yet no end is ever reached. (3) The regress might circle back upon itself, so that if the demand for justification is pushed far enough, beliefs which have already appeared as premises (and have themselves been provisionally justified) earlier in the sequence of justificatory arguments are again appealed to as justifying premises. (4) The regress might terminate because "basic" empirical beliefs are reached, beliefs which have a degree of epistemic justification which is not inferentially dependent on other empirical beliefs and thus raises no further issue of empirical justification". (Bonjour, 1985: 21).

We have, then, at least four possible accounts of inferential justification: inferential justification via infinite regresses, via justificatory circles of some sort, via the unjustified, and via immediate justification". (Moser 1985: 24)

Tres de estas posibilidades corresponden a los modos de Agripa. La única posibilidad que no se da es la del fundacionismo, es decir, la propuesta de que hay creencias que, o bien son autojustificadas, o bien

no logran una justificación de manera inferencial a partir de otras creencias. Sin embargo, el fundacionismo no está libre de problemas. Se podría argumentar que el fundacionismo sólo es una manera *refinada* de presentar el modo de la suposición e insistir en los problemas epistémicos que esta posición conlleva –como veremos más adelante. La relación entre las soluciones de Bonjour y Moser y los modos de Agripa es presentada por Fogelin (1994: 117) de la siguiente manera:

BonJour & Moser	Agripa
(1) Creencia no justificada. Dogmatismo	Modo de la suposición
(2) Regreso al infinito. Infinetismo	Modo del regreso al infinito
(3) Justificación circular. Coherentismo	Modos del círculo vicioso
(4) Creencias autojustificadas o cuya justificación no se logra de manera inferencial a partir de otras creencias. Fundacionismo	Modo de la suposición y otros problemas epistémicos

Así, aunque el argumento de Black se ocupa exclusivamente del modo de regreso al infinito, uno puede sostener que los intentos por solucionar este modo incurren en los otros dos modos de Agripa.

La reconstrucción de Black del modo del regreso al infinito por medio de un argumento por reducción al absurdo permite apreciar que para evitar el absurdo se debe negar alguna o algunas de las premisas que conducen a él; sin embargo, el argumento no suele indicar cuál de ellas debemos negar (*cf.* Dancy & Sosa 1992: 209, ss.). Dependiendo de qué premisa(s) neguemos, se da paso a las alternativas de justificación inferencial que también son cuestionadas por Agripa. Existen cuatro alternativas para evitarlo el regreso; tres de ellas constituye los modos de Agripa.

Si rechazáramos las premisas (1) y (3) – como propone el fundacionismo – y aceptáramos que hay creencias autojustificadas o que se justifican no inferencialmente a partir de *algo* distinto a las creencias –por ejemplo, datos sensoriales–, incurriríamos, eventualmente, en el modo de la presuposición. Si impugnáramos la premisa (4), – como propone al coherentismo – aceptaríamos que se pueden

presentar círculos de razones; si estos círculos son viciosos incurriremos en el modo del círculo vicioso. Si nos opusiéramos a la premisa (6), y si el regreso es epistémicamente inaceptable, caeríamos en el modo de regreso al infinito.

Agripa, como es de esperar, opta por la solución escéptica. Esta solución es mantenida si renunciamos a la premisa (2). Es decir, si renunciamos a la posibilidad de que haya creencias que estén justificadas. Sin embargo, incluso en el caso en que *no* estuviéramos dispuestos a renunciar a esta premisa, se podrían presentar un escepticismo de corte cartesiano: podemos encontrar alguna creencia que esté justificada, pero cuya justificación no puede ser transmitida al resto de las creencias, lo que representaría un solipsismo de corte cartesiano.¹⁰

En conclusión, hay apoyo para la afirmación de que el trilema de Agripa se puede reconstruir apoyándose en el modo del regreso al infinito. Cuando se intenta evitar el regreso, se cae o bien en uno de los modos restantes que constituyen el trilema de Agripa (circularidad y presuposición) o bien se asume la *solución* escéptica.

3.2 El modo del regreso al infinito II

Rechazo de la premisa (6)

Supongamos que aceptamos las premisas (1) a (4) del argumento de Black. El absurdo sólo se da si aceptamos también la premisa (6); esto es, si consideramos que una cadena de justificación que se desarrolle *al infinito* es inaceptable. ¿Es defectuosa la posibilidad de un regreso al infinito en la cadena de razones para alcanzar la justificación de una creencia? Es decir, ¿debemos detener tal regreso? Normalmente, cuando intentamos justificar una creencia apelamos a otras creencias: ¿qué hay de malo en una estrategia como ésta?

El problema es que no se trata simplemente de que se dé un regreso, sino que tal regreso es vicioso. Si se presentase el regreso al infinito, ninguna creencia podría estar justificada y, por ello, este regreso debe ser interrumpido. ¿Qué argumentos hablan a favor de esta posición?

¹⁰ El solipsismo cartesiano puede ser considerado como un tipo de escepticismo parcial que comparte algunos elementos del fundacionismo epistémico y sería la posición a la que nos veríamos abocados al adoptar el criterio de indubitabilidad cartesiano (cf. Williams 1996 capítulo 2). No examinaré aquí este solipsismo. Tampoco sus relaciones con el escepticismo y con el fundacionismo. Sin embargo, se pueden desarrollar argumentos que muestran como una posición fundacionista apoyada en la indubitabilidad, aunque lograrse *solucionar* el trilema de Agripa, se enfrentaría con otros problemas escépticos.

Existen varios argumentos en contra de esta posibilidad (cf. Foley 1978: 311- 316). Un regreso al infinito en la justificación no puede brindarnos ninguna creencia justificada, porque nosotros somos seres que tenemos una capacidad cognitiva limitada y, por tanto, no seríamos capaces de una justificación que tenga estas características. Incluso si este argumento *psicologista* fuera convincente, no excluye la posibilidad de seres con una capacidad cognitiva infinita que puedan alcanzar una justificación por medio de un regreso al infinito. Pero nosotros tenemos la intuición de que, incluso para tales seres, una creencia para cuya justificación se apele a un rango infinito de razones, no está plenamente justificada. El anterior argumento, sin embargo, no aclara esta intuición.

Un mejor argumento en contra de esta posibilidad es ofrecido por Grundmann (2001: 229-230). La cadena de creencias permite *transmitir* la justificación pero no *generarla*. No importa qué tan larga sea esta cadena de justificación o si ella es infinita, si no existe *una* creencia que esté justificada, ninguna lo estará. Lo que una justificación al infinito podía ofrecer es una justificación que podríamos denominar *condicional*: una creencia está justificada ssi su antecesora lo está. Su antecesora lo está ssi la antecesora de ella también lo está, y así hasta el infinito. Consideremos, por ejemplo, dos creencias C_n y C_{n+1} , donde la creencia C_n justifica la creencia C_{n+1} y esta justifica la creencia C_{n+2} y así sucesivamente, y en donde la creencia C_n está justificada por la creencia C_{n-1} y la creencia C_{n-1} por la creencia C_{n-2} y así sucesivamente. C_n sólo estaría justificada y sólo podrá servir para justificar a C_{n+1} si alguna de las creencias en las que C_n se apoya también lo está, pero, por la misma razón, ninguna de las creencias en las que C_n se apoya está justificada porque ellas sólo lo estarán si una creencia en la que ella se apoya está justificada, y así hasta el infinito.

Hay otra objeción que se puede presentar contra la posibilidad de alcanzar una justificación apelando a un rango infinito de razones: si el regreso al infinito en la justificación inferencial es permitido, entonces cualquier creencia y su negación podrían estar justificadas por medio de un algoritmo determinado. Obviamente esto sería fatal. Se puede ofrecer un algoritmo con ayuda del cual se pueden dar razones que justificarían cualquier creencia y su negación. Esto se podría lograr con una simple iteración infinita del *Modus Ponens*: si se quiere justificar la proposición p , bastaría con construir un *Modus Ponens*, cuya conclusión sea p : $(q \wedge (q \rightarrow p))$.¹¹ Este algoritmo es la razón para aceptar p y podría a

¹¹ Foley señala que este argumento tampoco ofrece una razón concluyente contra una justificación inferencial que se desarrolle hacia el infinito. El algoritmo de Foley es la conjunción $(p \wedge q)$ y, según él, este algoritmo viola la condición de irreflexividad de la relación R , porque una de las razones para aceptar p es p misma; esta crítica también se puede aplicar a un procedimiento que se apoye en

su vez ser justificado por medio de otro algoritmo, otro *Modus Ponens*, cuya conclusión sea $(q \wedge (q \rightarrow p))$: $(r \wedge (r \rightarrow (q \wedge (q \rightarrow p))))$, y así hasta el infinito. De esta forma, podemos justificar cualquier proposición. Sin embargo, siguiendo este mismo mecanismo también podríamos justificar su negación. Dado que ambas proposiciones $(p \vee \neg p)$ pueden justificarse siguiendo el mismo procedimiento, llegamos a la conclusión de que o bien ambas creencias están justificadas o ninguna lo está. Dado que es absurdo sostener que ambas están justificadas, se sigue que ninguna lo está (cf. Post 1980: 34; Barnes 1990 capítulo 2). De aquí se sigue que el regreso al infinito se debe detener si queremos contar con creencias que estén justificadas. Sólo quedan dos posibilidades de detener tal regreso: el fundacionismo y el coherentismo.

3.3 Modo de suposición.

Rechazo de las premisas (1) y (3); el Fundacionismo

El regreso al infinito se puede evitar si consideramos que una creencia determinada está justificada porque sí. Ésta es la posición del dogmático. Sin embargo, esta postura deja mucho que desear, como señala Sexto:

Si para evitar eso, [Sexto se refiere a los modos de recurrencia *ad infinitum* y del círculo vicioso] el que nos discute considera oportuno —por convenio y sin demostración— tomar algo como justificación de lo demás, se seguiría el tropo de “por hipótesis”, que es inviable; pues si el que hace la hipótesis es digno de crédito, nunca seremos nosotros más indignos de crédito por suponer lo contrario. Y además, si se toma como hipótesis algo verdadero, el que lo toma como hipótesis lo vuelve sospechoso al tomarlo como hipótesis; y si algo falso, estará

el *Modus Ponens*. Foley rechaza la posibilidad de alcanzar una justificación inferencial apelando a una justificación *ad infinitum*. Foley señala “This objection also fails [Foley se refiere a la objeción de que podemos ofrecer un algoritmo para justificar cualquier proposición empírica y de que podemos repetir este procedimiento *ad infinitum*], since the regress theorist insist that there can neither be self-justifying beliefs nor inferentially justified beliefs whose justification is circular. It is claim, in other words, that a belief cannot play a role in justifying itself in either of these senses. But then, a regress theorist is in no way committed to maintaining that the above series are justificatory series. For, if the conjunction $(p \text{ and } q)$ is to justify p , it too must be justified and for it to be justified the conjunct p must be justified. But p is precisely what $(p \text{ and } q)$ is purported to justify. So, unless p can be used to justify p , there is no reason for a regress theorist to think that p , $(p \text{ and } q)$, $(p \text{ and } q, \text{ and } r)$, etc, is a justificatory series.” (Foley 1978: 313).

podrida la base de sus argumentaciones. Pero además, si el hecho de poner una hipótesis consigue algo con garantía, tómese como hipótesis eso mismo que se busca hacer creíble y no esa otra cosa en virtud de la cual se justifica el asunto del que trata el razonamiento; pues si absurdo es suponer lo que se intenta justificar, igualmente absurdo será suponer el punto de partida.” (Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* I: 173-175).

Otra forma de romper el regreso, sin caer en el dogmatismo, es la que ofrece el fundacionismo epistémico.

El problema del regreso al infinito en la justificación fue discutido por lo menos desde Aristóteles (cf. *Segundos Analíticos*, Libro I capítulos 1-3), quien argumentó a favor de una solución fundacionista para este problema. Normalmente se ha considerado que este problema presenta un fuerte argumento a favor del fundacionismo epistémico, dado que, si el regreso en la justificación se ha de evitar, entonces debe haber creencias que estén justificadas de una forma no inferencial; es decir, habría creencias básicas que constituyen el fundamento para el resto de nuestras creencias. Esto ha persuadido a muchos filósofos de que la estructura de justificación epistémica de nuestro conocimiento debe ser fundacionista.

Sin embargo, la posición del fundacionismo *no* es la de un dogmático que señala que el regreso se ha de evadir estipulando simplemente que una creencia se encuentra justificada porque sí. Aunque el fundacionista también parte de que el regreso se ha de impedir, él, a diferencia del dogmático, explica cómo y por qué algunas creencias se encuentran justificadas de forma no inferencial.

Desde su posición una creencia está justificada si:

- a) se apoya en una creencia básica o
- b) pertenece al subconjunto de creencias básicas que da apoyo a las demás creencias.

Las creencias básicas, por su parte, se encuentran justificadas si

- a') se encuentran autojustificadas o
- b') si se justifican por algo que no es una creencia, digamos por medio de los datos de los sentidos.

El fundacionista considera, por tanto, que la justificación epistémica no es *siempre* inferencial. Consideremos la primera posibilidad (a'). Esta posibilidad rechaza la premisa (1) y (3) de Black. Habría creencias que están justificadas por ellas mismas, violando la condición de *irreflexibilidad*. Por lo tanto, no sería cierto que toda creencia que está justificada lo está de forma inferencial gracias a *otra* creencia. Esta posibilidad no es muy apreciada porque implica que las creencias básicas se reducen a aquellas creencias que son verdades necesarias; esto es, a

verdades de la lógica y de la matemática. El problema aquí es cómo podemos darle apoyo a la totalidad de creencias empíricas partiendo únicamente de creencias que, como las de la lógica y de la matemática, son infalibles. Una creencia que podríamos considerar autojustificada y, por tanto, infalible es la creencia cartesiana *pienso luego existo*. Sin embargo, es difícil ver cómo podría dársele apoyo epistémico a nuestras creencias empíricas a partir de una base tan estrecha.

El primer dilema que se le presenta al fundacionismo es el siguiente: si se pretende tener la seguridad de que el conjunto de creencias básicas está justificado, se puede intentar, como Descartes, considerar como básicas sólo a las creencias infalibles. Concretamente, llegamos a la certeza de que creencias como *pienso luego existo* están justificadas. Sin embargo, estas creencias parecen ofrecer poca ayuda. En efecto, ¿qué se sigue de ella? Desde la perspectiva de Descartes se habría logrado encontrar un criterio, en virtud del cual podemos decir que una creencia está justificada. Un escéptico podría incluso acompañar a Descartes en esta afirmación. El problema se presenta cuando se quiere dar un paso más allá del *cogito* y de sus contenidos de conciencia. Así, aunque es posible encontrar por lo menos una creencia que esté justificada, no podemos dar un paso más allá de esta primera verdad. Si nuestra única creencia justificada es ésta, sólo habremos vencido al escepticismo radical para darle cabida al escéptico parcial o solipsista.

El fundacionismo puede intentar solucionar este problema ampliando el conjunto de creencias básicas. Se podría considerar que las creencias básicas no son solamente aquéllas que están autojustificadas, sino también aquéllas que reciben apoyo epistémico de datos sensoriales –esta es la alternativa b'. Sin embargo, el problema que aquí se podría presentar es que no tendríamos ninguna garantía de que las creencias básicas estén justificadas. Así, mientras más amplio sea el conjunto de creencias básicas, mayor probabilidad existe de que podamos justificar las creencias que no son básicas, pero al mismo tiempo existe una mayor probabilidad de que las creencias de la base no estén justificadas. De otro lado, mientras mayor seguridad tengamos de que las creencias básicas están justificadas (dado que reducimos el conjunto a aquellas creencias que son necesarias), esto es, mientras más pequeña sea la base, mayores problemas tendremos para poder justificar el resto de las creencias.

El fundacionista podría replicar e indicar que las creencias básicas que se apoyan en datos sensoriales también son indubitables. Uno puede equivocarse al intentar describir una experiencia sensorial, pero no respecto a sus propios datos sensoriales. El error sería sólo un error verbal (cf. Dancy 1985: 58).

Veamos si esto es posible. Consideremos que las creencias básicas están justificadas por datos de los sentidos, esto es, consideremos que

hay creencias que están justificadas pero cuya justificación no se obtiene inferencialmente a través de otras creencias. Consideremos además que estas creencias básicas son infalibles. El fundacionismo mantendría entonces:

1. El escéptico no tiene razón, el regreso se ha de poder detener.
2. Esto es, hay creencias que están justificadas.
3. La justificación de las creencias básicas es sensorial.

El fundacionismo comparte una intuición de nuestra vida cotidiana y esto lo hace una posición muy atractiva. Normalmente, cuando se me pregunta, por ejemplo, por las razones que tengo para saber que el café está sobre la mesa, suelo responder diciendo que lo he visto. ¿Qué mejor justificación puedo ofrecer para mi creencia que el café está sobre la mesa que el hecho de haberlo visto? Parece entonces muy natural sostener que hay algunas creencias que ganan su justificación de los datos sensoriales y que ellas constituyen la base o los fundamentos de nuestro conocimiento empírico.

Sin embargo, esto no es del todo evidente. El punto es que una creencia que se apoya en los sentidos puede ser falsa y que, incluso ellas, pueden a su vez ser apoyadas por otras creencias. Si esto es así, las creencias que se apoyan en los datos de los sentidos *perderían su condición de básicas*. Considérese el siguiente caso. Supongamos que digo que sé que Claudia está en la ciudad. Luego alguien me pregunta ¿cómo lo sabes? Yo respondo diciendo que conozco a Claudia desde la escuela, que sé dónde queda su casa, que unos amigos me han contado que ella se encuentra en la ciudad, etc. Luego se me pregunta por qué sé que se trataba de Claudia y no, digamos, de alguien que se le parece mucho. Yo respondo: porque la vi. Supuestamente he dado una creencia básica que se apoya en un dato sensorial y que no requiere de otra justificación. Supuestamente he presentado una creencia infalible. Sin embargo, si se me preguntará por qué sé que se trataba de Claudia, puedo responder diciendo que estaba a dos metros de ella, que el día era soleado, que reconocí su sonrisa, etc. ¿Qué problema podría haber con esta respuesta? El punto es que si, como el fundacionista sostiene, las creencias básicas son aquellas que se apoyan en los datos de los sentidos, el hecho de haber visto a Claudia parece ser una creencia básica. Sin embargo, cuando se me preguntó por qué sabía que la había visto, pude dar nuevas razones que me garantizan la verdad de lo que yo había creído. Dado que puedo dar razones que me permiten justificar una creencia básica, entonces tales creencias *no son tan básicas* después de todo: he podido dar razones por las cuales mi creencia de que he visto a Claudia está justificada. Éste es el segundo dilema del fundacionismo.

Un fundacionismo puede intentar una salida a este problema. Él podría argumentar diciendo que *el hecho perceptual mismo* ni puede ser falso, ni puede requerir de una justificación. Esto es, el hecho mismo de haber tenido una percepción sensorial no requiere de ninguna justificación. Así, mi percepción visual, sea originada por Claudia o no, es *fenomenológicamente evidente*, por lo tanto no necesita de ninguna justificación. Sin embargo, esta respuesta no es satisfactoria. Por una parte, no parece que las creencias que se apoyan en la percepción puedan ser la base de nuestro sistema de creencias empíricas porque ellas pueden ser nuevamente justificadas, esto es, ellas tienen un contenido proposicional, así este sea un contenido mínimo, y, por lo tanto, no son creencias básicas. De la otra, si consideramos únicamente el carácter de darse de una experiencia sensorial, esto es, su contenido fenoménico con independencia de cualquier contenido proposicional, es muy difícil que una percepción pueda justificar algo como una creencia que tiene un contenido proposicional.¹² Este dilema es presentado por Sosa como sigue:

- a. (i) If a mental state incorporates a propositional attitude, then it does not give us direct contact with reality, e.g., with pure experience, unfiltered by concepts or beliefs.
- (ii) If a mental state does not give us direct contact with reality, then it provides no guarantee against error
- (iii) If a mental state provides no guarantee against error, then it cannot serve as a foundation for knowledge.
- (iv) Therefore, if a mental state incorporates a propositional attitude, then it cannot serve as a foundation for knowledge.
- b. (i) If a mental state does not incorporate a propositional attitude, then it is an enigma how such a state can provide support for any hypothesis, raising its credibility selectively by contrast with its alternatives. (If the mental state has no conceptual or propositional content, then what logical relation can it possibly bear to any hypothesis? Belief in a hypothesis would be a propositional attitude with the hypothesis itself as object. How can one depend logically for such a belief on an experience with no propositional content?)

¹² Williams señala esta crítica de forma clara: "One problem stands out immediately: how could merely having experiences or sensing sense-data justify anything? However basic knowledge is understood, it must be capable of standing in logical relations to whatever judgments rest on it. For example, it must be capable of being consistent or inconsistent with them. But this means that even basic knowledge must involve propositional content and so cannot consist in a mere relation to a particular. Sensing a sense-datum is no more knowing anything that is standing next to a lamp-post. For this reason, some philosophers reject the idea that experience -if experience is sharply distinguished from judging or believing- can justify anything". (Williams 2001: 97).

(ii) If a mental state has no propositional content and cannot provide logical support for any hypothesis, then it cannot serve as a foundation for knowledge.

(iii) Therefore, if a mental state does not incorporate a propositional attitude, then it cannot serve as a foundation for knowledge.

c. Every mental state either does or does not incorporate a propositional attitude.

d. Therefore, no mental state can serve as foundation for knowledge. (From a(iv), b(iii), and c.)." (Sosa 1980: 136-7).¹³

El fundacionista podría intentar la siguiente salida: podría renunciar a la infalibilidad o incorregibilidad como característica fundamental de las creencias básicas. Sin embargo, si hace esto, debería también renunciar a una de sus tesis básicas: las creencias básicas nunca están justificadas, ni siquiera parcialmente, por apelación a otras creencias. Pero si el fundacionista renunciara a esta tesis, permitiría que creencias no básicas justificaran a las creencias básicas –así sea parcialmente. Esto implica renunciar a la *asimetría* entre creencias básicas y no básicas, dando lugar a círculos de razones cuya consecuencia escéptica es que nada está realmente justificado.

3.4 Modo del círculo vicioso

Rechazo de la premisa (3); el coherentismo

La alternativa frente al fundacionismo y sus problemas la constituye el coherentismo. El coherentista considera que la justificación de nuestras creencias es el resultado de la coherencia y de las relaciones que nuestras creencias guardan entre sí. No hay, por tanto, creencias básicas y *no* básicas, sino que todas ellas están en igualdad de condiciones: no existe una relación de asimetría entre la base y la estructura. Unas y otras se apoyan mutuamente.

Mientras el esquema de justificación del fundacionismo es el de una pirámide, cuya base está constituida por creencias que no requieren de una justificación inferencial o que son autojustificadas, para el coherentista nuestro sistema de creencias es como una red. Cada una de nuestras creencias se da apoyo epistémico de manera mutua.

¹³ Sosa considera que este argumento no es concluyente. Él considera que ni la premisa b(i) ni la premisa a(iii) son evidentes. Por cuestiones de espacio no entraré a analizar los argumentos de Sosa; creo, sin embargo, que estos no son tan evidentes como él cree.

La objeción evidente contra el coherentismo es la de que en un sistema coherente, se viola el principio de asimetría y de prioridad epistémica. Veamos esto. Según el argumento de Black, si p justifica a q , no se puede dar el caso de que q justifique a p , esto es lo que la premisa (3) señala y parece muy plausible. La premisa (3) junto con la (4) establecen además una *prioridad epistémica*. Por prioridad epistémica ha de entenderse que la cadena de razones tiene una única dirección; de modo que se presenta una asimetría entre creencia que justifica y creencia justificada. Si yo estoy justificado en mi creencia de que p por q , yo no puedo estar justificado en creer q por p . Esta parece ser una intuición fundamental de nuestro concepto de justificación. Sin embargo, el coherentismo parece violar precisamente esta intuición. ¿Puede el coherentismo explicar cómo si p justifica a q , p puede ser justificado por q ? Veámoslo.

Primero debemos distinguir entre distintos círculos de razones. Consideremos primero un círculo simple (Y) que consta de dos elementos, en el que la creencia A justifica la creencia B (o le da apoyo epistémico) y la creencia B justifica la creencia A : $A \rightarrow B \rightarrow A$. En este caso, la asimetría epistémica es claramente violada, porque A es epistémicamente anterior y epistémicamente posterior en relación con B . Sin embargo, si consideramos una cadena de razones un poco más amplia (Z), una que incluya más de dos elementos, esto no es tan claro. Consideremos Z : $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow A$. En un caso como éste, la asimetría entre creencia que justifica y creencia justificada *sólo* será violada si la relación de justificación R es también *transitiva*. Una relación es transitiva si es válido que $(A \rightarrow B \wedge B \rightarrow C) \rightarrow A \rightarrow C$. Si la transitividad de la justificación es aceptada, entonces la cadena de razones Z también violará la asimetría epistémica, porque $A \rightarrow D \rightarrow A$.

No es muy claro si la relación de justificación es o no transitiva. Por una parte, tenemos una fuerte inclinación a pensar que sí lo es: si alguien está justificado para creer que p y sabe que p implica q , uno esperaría que también estuviera justificado para creer q . Una creencia que esté justificada no se encuentran completamente aislada y su justificación debe poder transmitirse a otras creencias. Otro argumento a favor del carácter transitivo de la relación de justificación es el que se apoya en el principio de cierre lógico de la justificación (cf. Barke 2002; Vogel 1986). Esto se puede ver intuitivamente en el caso de argumentos demostrativos como el de reducción al absurdo. En este tipo de argumentos *sabemos* que la conclusión no está justificada, porque ella es un absurdo, y sabemos que esto se da porque alguna de las premisas de este argumento no está justificada. Si la relación de justificación no fuera transitiva resultaría muy difícil poder explicar cómo funcionan los argumentos deductivos.

Sin embargo, hay algunos ejemplos que parecen señalar que la relación de justificación *no* es transitiva. Consideremos algunos casos. Si entendemos la relación de justificación de manera *probabilística*, entonces esta relación *no* es transitiva. Supongamos que podemos decir que p justifica a q , si la probabilidad condicionada de q , dado p , es mayor que 0,5. Supongamos ahora que la probabilidad condicionada de nuestra cadena de razones es la siguiente: $P(A/B)=0.8$; $P(C/B)=0.7$; $P(D/C)=0.7$. Cuando consideramos la probabilidad condicionada de D dado A obtenemos $P(D/A)=0.3$; por lo tanto, A *no* justifica a D . En conclusión, si entendemos la relación de justificación como una relación probabilística, entonces la relación de justificación *no* es transitiva (cf. Black 1988: 431; Grundmann 2001: 228. El ejemplo que hemos analizado es de Grundmann). Sin embargo, la tesis de que la relación de justificación es una relación probabilística *no* está exenta de problemas. El más conocido de ellos es la paradoja de la lotería.¹⁴

Una segunda interpretación de la relación de justificación, también tiene como consecuencia que la relación *no* es transitiva. Considérese que p justifica q , porque q es la mejor explicación de p y que q justifica r , porque r es la mejor explicación de q . Si la transitividad de la justificación fuera válida, entonces p justificaría a r porque r es la mejor explicación de p . Sin embargo, esto es imposible, porque *ex hipotesi* q — y *no* r — es la mejor explicación de p .

El coherentista podría tener razones que le permitirían mostrar que la prioridad epistémica *no* siempre se viola, dado que está lejos de ser evidente que la relación de justificación es transitiva. Si ella es o *no* transitiva, depende de cómo deba interpretarse. Pero, incluso en el caso de que la relación de justificación fuera transitiva, un coherentista podría sostener que todas las creencias en un sistema coherente de creencias estarían justificadas dado el carácter holístico del sistema. Como afirma Bonjour:

[...] a coherence theory will claim, the apparent circle of justification is not in fact vicious because it is not genuinely a circle: the justification of a particular empirical belief finally depends, not on other particular beliefs as the linear conception of justification would have it, but instead on the overall system and its coherence (Bonjour 1985: 92).

Sin embargo, el coherentismo *no* está exento de problemas escépticos. El más importante de ellos lo constituye el hecho de que la coherencia, por sí sola, *no* constituye ninguna garantía para la verdad un sistema de creencias. Si consideramos, por ejemplo, los escenarios escépticos desarrollados por Descartes en la *Primera Meditación*, podemos ver claramente la objeción que el escéptico puede formular. Supongamos que el sistema de creencias C es tan complejo como usted

quiera; considérese además que las creencias de C tienen las relaciones de coherencia, no importa a qué grado de complejidad, que son necesarias para que se garantice que cada una de ellas está justificada. Supongamos ahora un sistema de creencias C^* tan complejo como el anterior y en el que todas las creencias de C^* se encuentran justificadas en virtud de sus relaciones. La única diferencia entre C y C^* es que todas o algunas de las creencias de C^* son incompatibles con las creencias de C . Supóngase que C está constituido por creencias como “Berlín es la capital de Alemania”, “la miel es dulce”, etc., mientras que en C^* “Berlín es la capital de Holanda”, “la miel es ácida”, etc. Ahora al comparar C con C^* podemos encontrar dos creencias p y p^* que son incompatibles y ambas están epistémicamente justificadas. Así, usted no puede estar epistémicamente justificado en preferir una p sobre p^* , como el escéptico señala. Tales casos se dan en cualquier escenario escéptico, llegando así a un escepticismo parcial, que se apoyaría en una indeterminación. El principio de indeterminación escéptico mantendría que, si p y q son incompatibles, uno no está justificado en creer que p , si las razones o evidencias E que soportan q son tan buenas como las que soportan p . Tal es caso en nuestros dos sistemas de creencias C y C^* .

Hasta aquí hemos visto que el trilema de Agripa se puede entender, en un primer momento, a partir del modo del regreso al infinito en la justificación y que los otros dos modos se dan al intentar evitar este regreso. Hemos argumentado también que la posición del fundacionismo no es ni la única ni la mejor alternativa frente al regreso al infinito; el coherentismo podría ser otra solución, pero hemos visto también que tanto el coherentismo como el fundacionismo, en el caso de que logren solucionar el problema del regreso en la justificación, se enfrentan con otros problemas escépticos que no son menos graves.

La alternativa del escéptico radical consiste en negar la premisa (2) y considerar que no hay creencias que estén justificadas. Esta solución no suele ser tampoco muy bien recibida: ¿cómo puede ser posible que carezcamos de creencias justificadas? No es del todo evidente que sabemos un montón de cosas y que cualquier posición que afirme lo contrario debe estar equivocada. Esta reacción suele acompañar cualquier intento por ofrecer una posible respuesta escéptica al problema. Se insiste en que el escepticismo no es ninguna respuesta, menos aún una satisfactoria.

Tras la búsqueda de una explicación de por qué el trilema de Agripa ofrece una amenaza tanto para fundacionistas como para coherentistas, algunos autores han señalado — Moser, Grundmann, Williams — que el trilema sólo se puede presentar si se parte de una posición internalista. Para ver esto, analicemos primero cuáles son los presupuestos del trilema de Agripa. Ellos son, desde mi perspectiva, tres:

- (a) Una creencia sólo puede estar justificada de forma inferencial por otra creencia.
- (b) Sólo creencias justificadas pueden justificar otras creencias.
- (c) Sólo una creencia que es verdadera y justificada puede ser considerada como saber.

De esto se sigue, según Agripa, que ninguna creencia puede estar justificada. Cada intento por hacerlo caerá en uno de los tres modos señalados.

El punto de arranque del trilema de Agripa está constituido por el pensamiento de que una creencia está justificada en el caso de que contemos con buenas razones para que la aceptemos. Alguien tiene buenas razones para aceptar una creencia cuando hay razones para considerarla como justificada. El problema se da cuando intentamos establecer cuáles o cómo han de ser las razones que tenemos para aceptar una creencia. Si aceptamos la definición tripartita de conocer, entonces el hecho de carecer de una justificación para una creencia implicaría que no podemos llegar a saber algo. Si carecemos de razones para afirmar que una creencia está justificada o si, cada vez que brindamos una, nos topamos con los modos de Agripa, entonces el escepticismo radical se impone.

Los presupuestos de Agripa implican lo que podríamos denominar una teoría *internalista* de la justificación epistémica. El internalismo dice que todos los hechos *relevantes* para la justificación de una creencia deben ser *transparentes* para el sujeto: el sujeto debe *saber* que está justificado (algunas formas menos fuertes de internalismo exigen que el sujeto sólo *crea* que está justificado). El problema se da porque a cualquier razón que un sujeto epistémico dé para poder considerar que una creencia está justificada, se le puede preguntar por nuevas razones que lo justifiquen, sin que podamos detenernos en un punto. Pero una vez se adopte un sistema *externalista*, el sujeto podría desconocer las razones que lo justifican para creer lo que cree, sin que se dé el caso de que el sujeto carezca de justificación. La creencia puede encontrarse justificada sin que el sujeto lo sepa. Si esto es así, entonces es claro que el sujeto epistémico no requiere presentar nuevas razones que justifiquen una creencia determinada. Esto ha llevado a muchos epistemólogos a considerar que en realidad el trilema de Agripa es una reducción al absurdo del internalismo epistemológico. Tal posición puede ser correcta. Sin embargo, no se puede desconocer que el hecho de llevar el internalismo epistemológico a un absurdo, no implica que el externalismo sea verdadero. Quizá lo único que el trilema de Agripa muestra es que el internalismo está equivocado, pero quizá es esto lo único que se pretendía. Si el externalismo puede ofrecer una mejor solución al problema, es tema de otro trabajo.

Bibliografía

- Annas, J., & Barnes, J. (1985). *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barke, A. (2002). *The Closure of Knowledge*. Paderborn: Mentis.
- Barnes, J. (1990). *The Toils of Skepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Black, O. (1987). "Induction and Experience: an Alleged Infinite Regress". En: *Fundamenta Scientiae* 7, 3-4: 391-405.
- (1988). "Infinite Regresses of Justification". En *Philosophical Quarterly* XXVIII, 4: 421-437.
- BonJour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1999). "The Dialectic of Foundationism and Coherentism". En: Greco & Sosa (1999): 117-142.
- Brochard, V. (1945). *Les sceptiques grecs*. París. Traducción al español de V. Quinteros (XXXX). *Los Escépticos Griegos*. Buenos Aires: Losada. [Citado según la traducción española].
- Dancy, J. & Sosa, E. (eds.). (1992). *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Dancy, J. (1985). *Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Fogelin, R. (1994). *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Foley, R. (1978). "Inferential Justification and the Infinite Regress". En: *American Philosophical Quarterly* 15, 4: 311-316.
- Greco, J. & Sosa, E. (eds.). (1999). *The Blackwell Guide to Epistemology*. Malden: Blackwell.
- Grundmann, T. (2001). "Das Erkenntnistheoretische Regressargument". En: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55, 2: 221-245.
- Hankinson, R.J. (1995). *The Sceptics*. Londres / New York: Routledge.
- Hoyos, L. E. (1999). "Significado y Banalidad del Escepticismo Filosófico". En: *Ideas y Valores* 109. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia: 53-84.
- Kyburg, H. (1961). *Probability and the Logic of Rational Belief*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Moser, P.K. (1985). *Empirical Justification*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

- Oakley, I.T. (1976). "An Argument for Skepticism Concerning Justified". En: *American Philosophical Quarterly* 13, 3: 221-228.
- Post, J. (1979). "Infinite Regresses of Justification and of Explanation". En: *Philosophical Studies* 38: 31-51.
- Sosa, E. & Kim, J. (eds.). (2000). *Epistemology: An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Sosa, E. (1980). "The Ralf and the Pyramid: Coherence Versus Foundations in the Theory of Knowledge". En: Sosa, E. & Kim, J. (eds.). (2000). (1980). "The Ralf und the Pyramid: Coherence Versus Foundations in the Theory of Knowledge". En: Sosa, E. & Kim, J. (eds.). (2000).
- Vogel, J. (1986). *Cartesian skepticism and Epistemic Principles*. Disertación doctoral. Yale
- Williams, M. (1996). *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*. Princeton: Princeton University Press.
- (2001). *Problems of Knowledge: a Critical Introduction to Epistemology: An Anthology*. Oxford: Oxford University Press.

Artículo recibido: junio 23 de 2005; aceptado: julio 6 de 2005

EL PROBLEMA DE AGRIPA