



Desacuerdos profundos y proposiciones bisagra. Tres variedades del no-epistemicismo.

Deep disagreements and hinge propositions. Three versions of non-epistemicism.

DOI: 10.32870/sincronia.axxviii.n85.6a24

Ignacio Vilaró Luna

Instituto de Filosofía. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/ Universidad de la
República (URUGUAY)

CE: ignaciovilario@gmail.com / ID: [0000-0002-3819-0466](https://orcid.org/0000-0002-3819-0466)

Esta obra está bajo una licencia



Recibido: 26/06/2023

Revisado: 08/08/2023

Aprobado: 20/10/2023

Resumen

Los así llamados desacuerdos profundos se muestran particularmente reacios a la resolución racional. Según los pesimistas son, efectivamente, irresolubles. Los optimistas se oponen. Dentro de las aproximaciones wittgenstenianas al fenómeno hay una manera simple de argumentar a favor del pesimismo que apela a una tesis no epistemicista sobre nuestra relación con los compromisos bisagra. Sin embargo, las versiones disponibles de esta tesis son, como se mostrará, problemáticas. No obstante, sería un error pensar que el argumento pesimista puede ser descartado ya que existe una manera alternativa de articular el no epistemicismo que no adolece de los defectos que aquejan a dichas versiones usuales. Vale aclarar que aquí no voy a argumentar a favor de la verdad del no epistemicismo. Me centraré en estudiar tres versiones de la idea y defenderé la superioridad de una de ellas. En la medida en la que el no-epistemicismo sea plausible, para los wittgenstenianos, el pesimismo sigue siendo una tesis razonable.

Palabras clave: Pesimismo. Wittgenstein. Hume. Pritchard. Moyal-Sharrock.

Abstract

So-called deep disagreements are particularly resistant to rational resolution. According to pessimists they are indeed irresolvable. Optimists oppose them. Within *wittgenstenian* approaches to the



phenomenon there is a simple way of arguing for pessimism that appeals to a non-epistemicist thesis about our relation to hinge commitments. However, the available varieties of this thesis are, as will be shown, problematic. Nevertheless, it would be a mistake to think that the pessimistic argument can be discarded since there is an alternative way of articulating non-epistemicism that does not suffer from the defects that afflict such varieties. It is worth clarifying that I am not going to argue for the truth of non-epistemicism. I will focus on studying three versions of the idea and I will defend the superiority of one of them. To the extent that non-epistemicism is plausible, for wittgensteinians, pessimism remains a reasonable thesis.

Keywords: Pessimism. Wittgenstein. Hume. Pritchard. Moyal-Sharrock.

Agradezco a un juez anónimo por sus útiles sugerencias para mejorar este trabajo. También a Marco Ruffino y a Ramiro Caso por formularme las dos primeras objeciones aquí tratadas y a Ana Clara Polakof por invitarme a participar del congreso de FilingSur en el que pude presentar y discutir una versión inicial de estas ideas. Este trabajo fue realizado con el apoyo económico del proyecto CSIC I+D "Caracterización y posibilidad de resolución racional de los desacuerdos profundos"

Introducción

Recientemente ha crecido el interés por un tipo particular de desacuerdos reacios a desaparecer. Robert Fogelin los llamó "desacuerdos profundos" (*DPs*) (2019). Se trataría de un tipo de desacuerdos que posee algunas características especiales, lo que los hace dignos de estudio -más sobre esto enseguida. Aquí asumo que el fenómeno es real-tal como han pensado muchos especialistas. Pero, incluso si las caracterizaciones pre-teóricas usuales son adecuadas, no hay acuerdo sobre la mejor teoría de dichos desacuerdos. En este trabajo me ocupo de una discusión interna dentro de una familia de aproximaciones *wittgenstenianas* al fenómeno. Más concretamente, mi objetivo es evaluar la plausibilidad de tres variedades del no-epistemicismo (*NE*), valga decir, la tesis según la cual nuestra relación con las así llamadas proposiciones bisagra (*hinge propositions*) no es epistémica. Se suele pensar que el *NE* podría servir para apuntalar la tesis pesimista. Pero si la posición es de por sí problemática, quizás los optimistas puedan dormir tranquilos. Considero que, incluso aceptando la razonabilidad general de la tesis, hay algunos problemas innegables que aquejan a sus versiones actualmente disponibles. Sin embargo, una nueva versión, no considerada en la literatura, evita esos problemas. Por lo tanto, las dificultades



que aquejan a las versiones disponibles del *NE* no son suficientes para descartar los argumentos usuales que asumen el *NE* para defender la tesis pesimista. Eso es lo que voy a defender aquí. Esta será, entonces, una discusión entre puntos de vista relativamente cercanos entre sí.

Naturalmente, necesitamos cuando menos una caracterización preliminar de los *DPs*. Una manera estándar de hacerlo es la siguiente. Parece claro que hay una clase particular de desacuerdos que resultan particularmente reacios a desaparecer. Dichos desacuerdos suelen ser sistemáticos. Esto puede llevar a que el desacuerdo sobre una proposición particular conduzca eventualmente al desacuerdo sobre otras proposiciones sobre las que también hay desacuerdos persistentes. Los desacuerdos profundos pueden caracterizarse inicialmente como aquellos desacuerdos que resultan, a la vez, *sistemáticos* y *recalcitrantes*. De modo algo más teórico, podemos agregar que dichos desacuerdos son *particularmente reacios a ser resueltos racionalmente*-bajo un modelo de resolución racional que exige que lleguemos a un consenso racional argumentado sobre la verdad o la razonabilidad de una tesis inicialmente polémica¹. Piénsese en el desacuerdo entre un liberal y un conservador respecto de la moralidad o inmoralidad del aborto o en el desacuerdo entre un creacionista y un geólogo respecto de la edad de la tierra².

Describo rápidamente el plan para este trabajo. En 2 presento un argumento simple a favor del pesimismo, basado en el *NE* sobre las proposiciones bisagra. En 3 presento la primera variedad de *NE*: el no-proposicionalismo de Moyal Sharrock. En 4 recuerdo una vieja distinción de Ortega y Gasset que viene a ilustrar un punto de acuerdo, quizás inesperado, entre Ortega y Sharrock (y, bajo

¹ He argumentado en contra del supuesto consensualista en Teoría de la Argumentación (*TA*) en (Vilaró 2022). La idea de que el objetivo perlocutivo esencial de nuestras mejores discusiones racionales es la resolución de las diferencias de opinión surge de las concepciones consensualistas en *TA*. Un ejemplo clásico de tales concepciones lo provee la Teoría Pragma-Dialéctica de la Argumentación (*TPDA*) de Frans H. Van Eemeren y Rob Grootendorst -ver por ejemplo (2006). Tanto Fogelin como Ranalli parecen asumir este marco general sin tematizarlo. De hecho, esta es una asunción general, debatible, que suele hacerse en el campo. Aquí no me ocuparé de este asunto. Señalo solamente que el pesimismo sobre los *DPs*, tal y como se lo entiende en el campo, puede resultar más implausible si se presupone que las únicas discusiones valiosas son las que llegan al consenso.

² Una caracterización similar se puede encontrar en Ranalli y Lageward (2022) donde se provee además de un estado del arte de la discusión.



mi lectura, también entre Ortega y Wittgenstein³). Esta sección sirve para ilustrar rápidamente la idea central de la nueva variedad de *NE* que aquí propongo. La sección 5 se dedica a exponer dichas ideas. La sección 6 presenta la última versión del *NE*: el modelo de la no-creencia de Pritchard. En la siguiente sección señalo algunas dificultades que tienen las variedades ya disponibles de *NE*, la de Sharrock y la de Pritchard. En la sección 7 respondo un par de objeciones que podría motivar el tercer modelo, *humeano*, de *NE*. La segunda objeción desafía la capacidad de este tercer modelo de apuntalar una tesis pesimista. Afortunadamente, hay respuestas razonables y simples para ambas. También indico una línea tentativa de respuesta a una objeción de fondo -que debería considerarse con detalle en otro lugar. Finalmente, en las conclusiones, recuerdo la conexión entre *NE* y pesimismo.

El argumento simple a favor del pesimismo

Chris Ranalli señala la existencia de un argumento simple a favor del pesimismo:

P1. Los *DPs* son (o involucran) desacuerdos acerca de proposiciones bisagra (*PB*).

P2. Algunos desacuerdos acerca de *PB* son racionalmente irresolubles⁴.

Con. Cuando involucran los casos mencionados en P2, los *DPs* son racionalmente irresolubles (Ranalli, p. 4979).

Ranalli distingue entre *DPs* directos e indirectos (p. 4979). Los primeros conciernen directamente una *PB*-por ejemplo, aquellos desacuerdos respecto de proposiciones tales como:

- (a) El mundo exterior existe, o
- (b) Existe el alma y es inmortal.

³ La similitud entre la obra de Wittgenstein y estos pasajes de Ortega ya ha sido señalada antes. Ver, por ejemplo, (Wagner y Ariso 2016).

⁴ Ranalli cuantifica universalmente aquí. Pero basta una cuantificación existencial para argumentar a favor del pesimismo. El pesimista dice que existen ciertos desacuerdos, profundos, que son irresolubles. No tiene por qué decir que todo desacuerdo sobre *PB* lo es. Quizás podría existir un desacuerdo acerca de la corrección de algún principio lógico tan fundamental que quienquiera que lo negara fuera considerado *ipso facto* como irracional, por ejemplo. Si ello fuera defendible, no todo desacuerdo que concierna a *PB* sería irresoluble. Pero eso no mostraría que el pesimismo sea falso.



Los segundos no lo hacen, pero, eventualmente, comprometen a quienes discuten con un *DP* directo sobre al menos una *PB*. Tal como piensa el asunto, la fuente del pesimismo sería, en último término, la existencia de *DPs* directos sobre alguna(s) proposición(es) bisagra(s).

Siguiendo a Ranalli, y por mor del argumento, supongamos aquí que los nuevos wittgenstenianos tienen razón y que los *DPs* involucran esencialmente *PsB*⁵. Ello orillaría a quien se opusiera al pesimismo a negar la premisa 2. Por el contrario, un defensor del pesimismo debería darnos alguna razón para pensar que dicha premisa es verdadera. ¿La hay? No evaluaremos eso aquí. Lo que importa ahora es notar simplemente que, como señala Ranalli, hay un argumento obvio a favor de la premisa basado en los siguientes principios:

No-epistemicismo: Para algunas *PB*, no es el caso que exista alguna actitud epistémicamente racional que debamos tomar hacia ellas⁶.

Resolución: Un desacuerdo sobre *p* sólo es resoluble si hay alguna actitud doxástica *D* que los disputantes pueden tomar conjuntamente hacia *p* tal que *D* es la única actitud racional que deben tomar hacia *p*.

Pesimismo: Para cualquier desacuerdo que involucre un compromiso bisagra, necesariamente, no hay una resolución epistémicamente racional del desacuerdo. (Ranalli, p. 4981)

Nada de esto debería resultarnos novedoso. La tesis de la resolución se emparenta con los presupuestos consensualistas de la *TA* estándar, vagamente formulados. La idea es que una discusión racional, pensada como una acción, solo es exitosa si conseguimos llegar a un consenso

⁵ Con “los nuevos wittgenstenianos” me refiero a quienes han propuesto lecturas de *On Certainty* otorgándole centralidad a la noción de “proposiciones bisagra” (*hinge propositions*), autores como Pritchard (2016), Moyal Moyal-Sharrock (2016) Crispin Wright (2002) o Coliva (2021) -Ranalli y Lageward (2022) presentan un buen estado del arte en el campo.

⁶ Ranalli cuantifica universalmente aquí y agrega un adverbio modal de necesidad. Pero ello no es necesario para usar el *NE* para defender el pesimismo. Por “epistémicamente racional” voy a entender aquí, como es usual, “justificado epistémicamente de modo internalista”. Esto no excluye la posibilidad, contemplada brevemente en la respuesta a la última objeción (sección 8) de sostener ciertas actitudes racionales frente a las *PBs*, siempre que quede excluida la justificación epistémica internalista.



sobre cuál es la posición correcta en una disputa. En un modelo muy simple, suponiendo que tenemos una discusión entre alguien que defiende p y alguien que defiende $\neg p$, si la discusión se resuelve exitosamente ello quiere decir que o bien quien defiende la tesis logra convencer racionalmente a quien la cuestiona, o bien ocurre lo contrario. Según esta imagen estándar una discusión exitosa se cierra cuando se llega a un acuerdo sobre cuál es la única posible actitud doxástica D que, respecto de p , debe tomar cualquier ser que quiera ser considerado racional. Por otro lado, para muchos autores, el *NE* se sigue de la concepción de las *PB* que propone Wittgenstein en *Sobre la certeza*. Al parecer, de acuerdo a lo que propone Wittgenstein allí, estrictamente no tenemos ningún tipo de justificación racional (justificación epistémica) que sustente nuestros compromisos bisagra.

253. En el fundamento de toda creencia bien fundamentada encontramos una creencia que no está fundamentada (Wittgenstein 1969).

En otro trabajo vinculo este tipo general de posición epistemológica con la teoría *humeana* de la creencia (cita anónima 2, en prensa). Defiendo la idea de que dicha teoría ofrece una manera interesante, y potencialmente correcta, de enfrentar el Trilema de Agripa. Recuérdese, rápidamente: toda justificación recae en proposiciones que o bien resultan injustificadas, o bien nos conducen a un regreso al infinito, o bien nos condenan a una justificación epistémica circular⁷. Tal como lo leo, en *OC* Wittgenstein está defendiendo una posición *similar* a la que pudo adoptar Hume sobre el asunto. Ambos nos proponen renunciar a un presupuesto de la formulación del trilema que, según ellos, es lo que genera nuestros innecesarios desvelos. Podemos llamarle a este supuesto la Tesis del Respaldo universal (*RU*).

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

⁷ El Fundacionismo clásico distinguiría una cuarta alternativa: 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 son las que sostienen, en último término, todo el edificio del conocimiento humano. Esta opción ha sido duramente criticada por Bonjour (2013). Sus versiones clásicas internalistas también sucumben al dilema de Bergmann (2006); y el externalismo sobre la justificación sigue resultando muy polémico y, por otro lado, es inadecuado para una exégesis mínimamente razonable de *On Certainty*.



Este supuesto no solía explicitarse en las discusiones usuales que motiva el trilema de Agripa -las discusiones entre los fundacionistas y los coherentistas, por ejemplo. Ello es así porque su aceptación implícita era parte de la ortodoxia filosófica. Pero según los detractores de *RU* es precisamente el supuesto implícito que debemos abandonar para avanzar en este campo. Como dice Moyal-Sharrock:

Wittgenstein's revolutionary insight in *On Certainty* is that what philosophers have traditionally called 'basic beliefs' – those beliefs that all knowledge must ultimately be based on – cannot, on pain of infinite regress, themselves be based on further propositional beliefs⁸ (Moyal-Sharrock 2013, p. 23).

Una posibilidad teórica disponible es decir que nuestra relación con las *PB*, tematizadas por Wittgenstein en *OC*, ejemplifican crucialmente la falsedad de *RU*. Cuando menos en un sentido internalista clásico de justificación, no tenemos disponible una justificación netamente epistémica para las bisagras. Y, de acuerdo a esta lectura, Wittgenstein consideró que no necesitábamos tal cosa para dar cuenta de las prácticas usuales de justificación. Evidentemente, quienquiera que niegue *RU* de este modo será un no-epistemicista (*NE*). Ahora bien, en este trabajo no pretendo ni evaluar si esta es efectivamente la posición de Wittgenstein ni tampoco defender el *NE*. Lo que nos importa es comparar tres modelos *NE* entre sí, en términos de sus virtudes y defectos y evaluar en qué medida el *NE* podría sostener el pesimismo, asumido un marco wittgensteniano.

Moyal-Sharrock: no-proposicionalismo

La primera posición *NE* que consideraremos es el no-proposicionalismo (*NP*) de Moyal-Sharrock (2016). De acuerdo con el *NP* los compromisos bisagra no expresan proposiciones⁹. Esta tesis se

⁸ Lo que sigue a esta cita supone ya adoptar la particular variedad de *NE* que defiende Sharrock. Pero aquí se expresa el compromiso esencial de la postura.

⁹ En ocasiones uso “compromisos” bisagra para no prejuzgar su naturaleza proposicional. No es raro hablar de las “proposiciones” bisagra (tal como hablaba Wittgenstein), pero podemos evitarlo cuando ello resulta conveniente.



propone tanto por su valor filosófico como por su potencial carácter esclarecedor en la exégesis de *OC*¹⁰. Para apoyar su lectura cita, entre otros, el siguiente pasaje de *Sobre la Certeza*:

[...] la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; -pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de ver por nuestra parte; por el contrario, es nuestra actuación la que yace en el fondo del juego de lenguaje. (Wittgenstein, 1969, p. 204).

Según esta autora en la base de la justificación no encontramos más justificación. Esto equivale a negar *RU* y, en efecto, se trata de una muy interesante posición *wittgensteniana*. Pero Moyal-Sharrock no se detiene ahí. Afirma que nuestras certezas básicas, nuestros compromisos bisagra, no tienen naturaleza proposicional.

A primera vista esto suena incorrecto. Mis compromisos epistémicos fundamentales (existe un mundo exterior independiente de mi mente; la tierra no empezó a existir hace cinco minutos; puedo confiar en la inducción) son, tal parece, compromisos proposicionales. No obstante, Sharrock niega esta intuición fundamental.

La naturaleza no proposicional de las certezas básicas surge de que son formas de “actuar” y de que son “animales”. Tanto si la certeza bisagra comienza de manera instintiva o natural (por ejemplo, nuestra certeza de tener un cuerpo) como si es parte de nuestra segunda naturaleza [...] La certeza bisagra verbalizada como “Tengo un cuerpo” es una disposición de una criatura viviente que se manifiesta en el hecho de que actúa bajo la certeza de tener un cuerpo. (Moyal-Sharrock, 2016, p. 105)

Es innegable que hay varios pasajes de *OC*, en los que se habla sobre la certeza animal que parecen apoyar una lectura *de este estilo*. Se trata, claro está, de una postura radical. Pero no podríamos esperar otra cosa si es verdad que Wittgenstein nos está ofreciendo una postura que no sucumba a

¹⁰ En esta literatura se oscila entre el plano conceptual y el exegético con diversos énfasis. Aquí atenderemos a ambos planos, pero *nuestro interés principal es el conceptual*. De todos modos, ocurre en ocasiones que estamos de acuerdo con las ideas que le atribuimos a Wittgenstein, o que al menos nos parecen valiosas. Cuando ello sucede, y no es raro que ocurra, podrían entremezclarse los planos. Pero debemos tener en mente esta distinción crucial.



las conocidas dificultades que aquejan a cualquier Epistemología que pretenda responder seriamente al trilema de Agripa¹¹.

Ahora bien, como veremos, la posición resultante parece traicionar varias intuiciones sobre nuestros compromisos bisagra y parece generar algunos problemas evitables, precisamente por su radicalidad. En último término, considero que podemos preservar lo valioso de la hipótesis sin pagar sus costos. Así que me inclinaría por abandonar esta postura. No obstante, quiero señalar que, si bien las dificultades que genera son reales esta posición es la que más se acerca a la versión *humeana* del *NE* que presentaré en seguida -y que evita los problemas de las dos versiones disponibles de la tesis¹².

Por lo pronto, ahora, debemos cuando menos contemplar la posibilidad radical de que Moyal-Sharrock tenga razón -o parte de ella al menos. Recordemos entonces su *insight* central. La posición propone negar el estatuto proposicional a nuestros compromisos bisagra.

Wittgenstein está describiendo en qué consiste fenomenológicamente (*what it is like*) tener una certeza básica; tener una actitud de certeza básica -y la respuesta es que es análogo a un modo de actuar, o saber-como (*know how*) o a un modo de acción refleja (como tomar una toalla del toallero sin pensarlo). Aquí “tengo un cuerpo” es la expresión de una actitud no-proposicional; un modo de actuar bajo la certeza de tener un cuerpo, actuación encarnada (*acting embodied*). (Moyal-Sharrock, 2016, p. 104)

Ortega: ideas y creencias

Queda claro que la posición de Sharrock es radical. Más adelante señalaré algunas de las dificultades que aquejan a la teoría. No obstante, quiero subrayar ahora que hay algo atractivo y prometedor en ella. Y lo que tiene de prometedor e interesante es una idea que también

¹¹ Y cualquier Epistemología aceptable debe responder al trilema. Si hubiera una postura que no sucumba a las dificultades de siempre en este campo será, probablemente, una que cuestione un presupuesto fundamental de nuestra manera estándar de hacer Epistemología. Y una posición así será, entonces, radical.

¹² Que haya una consonancia entre el trabajo de Moyal-Sharrock y el *humeanismo* naturalista no puede ser una sorpresa. Sin embargo, la posición *humeana* también se asemeja a la posición de Pritchard al no quitar el contenido proposicional de las certezas bisagra.



encontramos en algunos lucidos pasajes de Ortega y Gasset. Quisiera ahora citar dichos pasajes humanos (y wittgenstenianos) suyos. Ello viene a cuento aquí porque allí aparece condensada la idea básica que esbozaré después. Si no me equivoco, nos ayudarán a comprender rápidamente lo que tiene de valioso la posición de Sharrock.

En Ideas y creencias José Ortega y Gasset traza una distinción entre nuestras ideas y nuestras creencias (1964). A menudo confundimos ambas entidades, dice Ortega, pero son radicalmente distintas entre sí. Las ideas (u ocurrencias) son construcciones intelectuales. Pensamos en ellas. Las discutimos; las combatimos; las sostenemos. Una teoría es el prototipo de una idea, en este sentido. En cambio, no hacemos nada de esto con nuestras creencias. Nosotros contamos con nuestras creencias (como cuando estiro la mano para agarrar el pasamanos –para usar el mismo ejemplo de Sharrock; OC, 510). Las creencias nos son dadas. Las asumimos y, normalmente, las confundimos con la propia realidad. Basta reflexionar un momento para percatarnos de que esta distinción existe y de que es importante trazarla. Dice Ortega para aclararnos un poco más la naturaleza de las creencias:

El lector está en su casa y, por unos u otros motivos, resuelve salir a la calle. ¿Qué es en todo este su comportamiento lo que propiamente tiene el carácter de pensado, aun entendiendo esta palabra en su más amplio sentido, es decir, como conciencia clara y actual de algo? [...] Por mucho que busque en su conciencia no encontrará en ella ningún pensamiento en que se haga constar que hay calle. El lector no se ha hecho cuestión ni por un momento de si la hay a no la hay ¿Por qué? No se negará que para resolverse a salir a la calle es de cierta importancia que la calle exista. En rigor, es lo más importante de todo, el supuesto de todo lo demás. Sin embargo, precisamente de ese tema tan importante no se ha hecho cuestión el lector, no ha pensado en ello ni para negarlo ni para afirmarlo ni para ponerlo en duda. (Ortega 1964, p. 386)

Aquí Ortega piensa en algo muy similar a los compromisos bisagra wittgenstenianos. Estos compromisos son creídos, no pensados. Evidentemente, estos compromisos no suelen ser



explicitados. Son, si se quiere, reflejos o animales, tal como señala Sharrock. Pero ello no implica de ningún modo que no puedan ser explicitados y, tampoco, que carezcan de contenido proposicional. Para usar el ejemplo de Ortega, puedo descubrir (mediante la reflexión) que tengo una creencia básica de que hay una calle afuera de mi casa. Reconocer su aspecto no intelectual y animal no nos obliga a negarles su contenido proposicional.

Agripa, Hume y Wittgenstein. Creencias humeanas y goznes wittgenstenianos

Tal como Sharrock, considero que una buena lectura de *On Certainty* supone darle lugar a los pasajes en los que Wittgenstein conecta su nueva manera de pensar la estructura básica de las justificaciones con la certeza animal. *Esto no quiere decir que dichos pasajes agoten el pensamiento de Wittgenstein al respecto*. Pero, según este tipo de lectura, son *parte de él*. A su vez, el interés de estos asuntos no es meramente exegético sino *conceptual*. La imagen *wittgensteniana* de la justificación es atractiva con independencia de si suscribimos punto a punto a su pensamiento. Parece ofrecernos una manera de avanzar en varios problemas fundamentales de la Filosofía.

En *OC* Wittgenstein se ocupa de dos paradojas escépticas. Una de ellas, con la que comienza la obra, concierne al viejo argumento escéptico cartesiano que pone en duda la posibilidad de obtener conocimiento ya que no somos capaces de descartar algunas exóticas posibilidades de error -la posibilidad de ser cerebros en cubetas, por ejemplo. En la literatura especializada se lo conoce como el argumento a partir de la ignorancia o como el argumento a partir del Principio de clausura del conocimiento. Sin embargo, al menos en las lecturas que provienen de la así llamada Epistemología de goznes (*Hinge Epistemology*) el problema escéptico fundamental que debe servir de test para intentar comprender la naturaleza de nuestras certezas básicas mooreanas es el trilema de Agripa. Todo *OC* puede leerse como un intento de comprender la naturaleza de la certeza mooreana y la verdad que allí se encuentra escondida, teniendo como trasfondo dicho problema¹³.

¹³ En esto hay acuerdo en el campo *NE*. No lo señala solo Sharrock sino también Pritchard -por ejemplo, en (2014, p. 259).



La dificultad generada por el trilema es conocida: todo proceso justificatorio parece llevarnos a una situación que, al menos a primera vista, resulta insatisfactoria. O bien el proceso de justificación se detiene en algunas creencias (o ítems) que (i) carecen de justificación o bien (ii) el proceso se vuelve circular, o bien (iii) continúa indefinidamente o bien (iv) se detiene en algunas creencias que, a diferencia de (i), están justificadas, pero que no requieren ninguna justificación ulterior. Se suele pensar que estas creencias son básicas y que se justifican no inferencialmente. Normalmente, esta última opción se asocia al Fundacionismo en Epistemología. Las demás alternativas definen las principales posturas epistemológicas disponibles. Los coherentistas optan por la alternativa (ii) y los infinitistas por la (iii). Los escépticos se niegan a tomar cualquiera de estos caminos y señalan que esta situación muestra simplemente que el conocimiento humano es imposible.

Si el *NE* tiene razón Wittgenstein estaría proponiendo optar por (i). tal como lo veo, esa sería también la opción que favorecería Hume (2000,1988¹⁴). No es este el lugar para ocuparnos en profundidad de este problema. Pero una breve reflexión al respecto es necesaria si queremos entender las posiciones *wittgenstenianas* sobre las bisagras. Hay que reconocer, claro está, que la opción que parece favorecer por Wittgenstein (y Hume, o los *humeanos*) ha sido tradicionalmente considerada escandalosa, tan obviamente incorrecta que no merece ser ni cuestionada no estudiada con seriedad¹⁵. No obstante, la argumentación en este difícil terreno es resbaladiza y la consideración detallada de las dificultades recurrentes a las que se enfrentan las salidas más clásicas bien podría llevarnos a adoptar una salida de este tipo, basados, en primer lugar, en un argumento de costo beneficio. El costo que se nos propone es, naturalmente, renunciar a *RU*; esto es: se nos propone que aceptemos la ausencia de justificación de las creencias genuinamente básicas de las que depende (en último término) todo nuestro conocimiento.

¹⁴ Conviene recordar, nuevamente, que, si bien considero que una parte esencial del pensamiento de Wittgenstein es *humeano*, ello no agota su posición al respecto. Menciono algo más sobre esto en la sección de objeciones. Tal como aclaro en (cita anónima 2) Hume no se ocupa explícitamente del problema del regreso. La posición aquí explorada es *humeana*. Se podría defender la tesis exegética pero no es ese mi propósito.

¹⁵ Con excepciones. Strawson (2005) y Engel (2014), defienden posiciones de este tipo.



Según el *NE* los *humeanos* (y los *wittgenstenianos*) niegan *RU*. Afirman que, en último término, las creencias básicas no están justificadas pero que ello no les impide justificar otras creencias. Hay que tener cuidado al interpretar lo que dicen. No afirman que no es posible, en ningún caso, dar una justificación para las creencias básicas. Lo que dicen es que, si bien esto es posible, no es necesario (ni tampoco posible) seguir exigiendo justificaciones para toda creencia que aparezca en cualquier proceso justificatorio, de modo que toda creencia de todo proceso justificatorio resulte, siempre y en todos los casos justificada.

Para comenzar a comprender esta posición, así como a apreciar algunas de las virtudes que posee, conviene reflexionar sobre el modo en el que nos permite superar algunas dificultades conocidas del fundacionismo clásico. Es usual citar a Willfrid Sellars para referirnos a una objeción básica que puede suscitar este tipo de postura (1963). Tenemos un dilema. Si el regreso se detiene en un ítem *I* que tiene naturaleza lógica (i.e., en una entidad que pertenece al orden de las razones) entonces parece natural que exijamos una nueva justificación de su verdad. Pero si *I* no tiene naturaleza lógica, entonces no puede conferir justificación. El *humeanismo* está diseñado para responder esta objeción. La clave para responderla la da la negación de *RU* y la teoría *humeana* de la creencia.

¿Qué supone creer que *p*? ¿Qué implica creer, por ejemplo, que hay un árbol enfrente de mí? Hume nos 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*) con 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, pp. 72-3)

Hume concibe las creencias como entidades *mixtas*. Toda creencia está formada por un modo particular en el que se me presenta un contenido representacional o proposición. La creencia tiene una parte actitudinal y una representacional. El modo es para Hume un sentimiento, una cierta vivacidad que no podemos definir, pero sí experimentar. Cuando imaginamos un unicornio se nos presenta cierto contenido representacional, cierta proposición. No obstante, a menos que se trate de una situación extraordinaria, no creemos que existan unicornios. No lo creemos porque dicho contenido no se nos 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 a todos nuestros actos conscientes. En palabras de Hume es algo que está presente en todas nuestras percepciones. 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 que medie mi voluntad. Se me impone con tal fuerza que no puedo dejar de aceptarlo como verdadero. A su vez, mis acciones testimonian mi creencia. Si tengo hambre extenderé mi mano para tomar la manzana, por ejemplo. 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.

¿Cómo pueden usarse estas consideraciones para responder la objeción de Sellars? Siendo entidades mixtas las creencias pueden ser el ítem idóneo para detener el regreso de las justificaciones sin caer en su conocido dilema. Recordemos la esencia de la dificultad:

- i) O bien el ítem que detiene el regreso tiene naturaleza lógica o bien carece de ella.
- ii) Si la tiene, si bien puede conferir justificación también *requiere* de ulterior justificación.



iii) Si no la tiene, si bien es cierto que carece de sentido pedir justificación de él, también es cierto que no puede conferirla a ninguna otra cosa (Bonjour 2013, p. 103; p. 106).

Nótese que esta formulación habitual del dilema asume *RU*. Si lo negáramos deberíamos debilitar el primer cuerno. Tendríamos en su lugar:

(ii') si la tiene, si bien es cierto que puede conferir justificación también es cierto que es posible pedir justificación de él a su vez.

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 tal cosa no tiene sentido. Las creencias básicas simplemente se nos imponen. Podríamos jugar un rato a los escépticos. Pero tan pronto retomemos la vida cotidiana nuestra naturaleza humana volverá a imponernos ciertas creencias fundamentales. Y nosotros volveremos a aceptarlas¹⁶.

Según mi interpretación, la posición *humeana* es, *en este aspecto*, muy similar a la de Wittgenstein. Naturalmente, hay diferencias. Wittgenstein subraya el aspecto social de la adquisición de proposiciones fundamentales. Adquirimos estas creencias mediante procesos de inculcación¹⁷. Hume subraya algo así como su aspecto biológico. Es nuestra naturaleza humana (nuestra condición biológica) la que nos lleva a creer lo que creemos. Otra diferencia es arquitectónica. Wittgenstein usa la conocida metáfora de la bisagra. Hay en su pensamiento cierto tipo de *funcionalismo*. En varios pasajes dice que las *PB* son especiales por la *función* que cumplen en un sistema -no por su esencia. Estos dos rasgos unidos, pensamiento sociologizante y funcionalismo distancian a los dos autores entre sí. Pero no tienen por qué forzar un divorcio. Como subrayó Moyal-Sharrock, Wittgenstein también apela a nuestra condición animal para construir su

¹⁶ Desarrollo más estas ideas en (Vilaró en prensa b); allí hago una comparación de sus virtudes y defectos en relación a las principales alternativas teóricas y sus, ya conocidas, dificultades de principio. No puedo extenderme más sobre esto aquí.

¹⁷ Según Wittgenstein, la aceptación/adopción de las *PB* comienza inadvertidamente en el proceso de inculcación. No se tematiza en el proceso de aprendizaje, pero sin embargo se aprende (87-8; 94-5; 138; 140; 143; 161; 170; 263; 288; 230; 476; 480).



Epistemología (2016). Claro que en su obra el énfasis está puesto en nuestra condición de animales *sociales* -pero ello no debería hacernos olvidar la importancia que tiene nuestra condición *biológica*¹⁸. Según la lectura *humeana* de Wittgenstein las proposiciones bisagra tienen un *aspecto humeano*. Se nos imponen por nuestra naturaleza humana. Y, en último término, carecen de justificación epistémica.

Prichard: el modelo de la no creencia

De acuerdo con la teoría de la no-creencia de Pritchard nuestros compromisos con las *PB* expresan proposiciones, pero no tenemos ninguna actitud doxástica hacia ellas (2018). Según este autor, contra lo que puede parecer a primera vista, no es necesario que haya creencias opuestas sobre un asunto para que exista un desacuerdo. Esto es, si él tiene razón, que exista un desacuerdo no implica necesariamente que haya creencias involucradas (2018). Este resultado se sigue de su caracterización de las creencias que él caracteriza parcialmente del siguiente modo:

- i) Las creencias excluyen el agnosticismo. Si creo que *p* no puedo ser agnóstico al respecto. Si creo que *p*, creo que *p* es verdadera.
- ii) Las creencias implican necesariamente cierta conexión conceptual con las razones epistémicas. No puedo creer que *p* si en principio es imposible que mi supuesta creencia sea completamente insensible a todo tipo de consideración racional.
- iii) No siempre es transparente para nosotros qué es lo que creemos. Podemos creer que creemos que *p* sin creerlo realmente. La creencia se conecta con la acción. El resultado es que podemos descubrir que creíamos erróneamente que creíamos que *p* cuando eso no era el caso. (Pritchard 2018, pp. 24-5)

El segundo requisito es polémico. Después de todo, no es raro atribuirles creencias a algunos animales no humanos, aun cuando estos no basen sus creencias en razones. Pritchard dirá que ellos tienen convicciones donde una convicción de que *p* satisface (i) sin satisfacer (ii).

¹⁸ No debemos olvidar una obviedad: la adquisición de cierta capacidad para participar competentemente de los juegos de lenguaje, que de hecho adquirimos, supone ciertas propiedades biológicas como condición empírica de posibilidad.



Nótese que, hasta aquí, no hay ninguna razón importante por la cual el *humeano* deba estar en desacuerdo con Pritchard. Después de todo, en cierto sentido, Pritchard está simplemente haciendo una propuesta terminológica -llamarle “convicciones” a nuestros compromisos bisagra. De modo que hay que tener cuidado de no iniciar un mero debate sobre palabras. Nótese también que, según este modelo, a diferencia del *NP* de Sharrock, las *PB* poseen un contenido proposicional. Sin embargo, subiste una diferencia con el modelo explorado en la sección anterior. Si, strictu sensu, no podemos tener creencias bisagra, entonces no podemos conocer las bisagras, no podemos, por ejemplo, auto-atribuirnos conocimiento de ellas -ya que el conocimiento requiere de la creencia.

Michael Williams ha objetado este aspecto del pensamiento de Pritchard por razones exegéticas (2021, pp.185-86). Señala que los pasajes donde aparece la famosa metáfora de las bisagras vienen precedidos por un pasaje al que el pasaje 341 (en su versión completa) hace referencia. Y en ese pasaje anterior Wittgenstein claramente afirma que las bisagras se pueden conocer.

We know with the same certainty with which we believe any mathematical proposition, how the letters A and B are pronounced, what the colour of human blood is called, that other human beings have blood and call it “blood”. (Wittgenstein, 1969, numeral 340)

En cualquier caso, pese a que en este aspecto de la exégesis es difícil cuestionar a Williams, nuestro interés aquí es eminentemente conceptual. Sigamos adelante entonces¹⁹.

El modelo de la no-creencia de Pritchard tiene dos ventajas teóricas (internas), asumida la corrección general de su propuesta epistemológica. En primer lugar, es consistente con su interpretación generalista de las certezas bisagra. Pritchard nota que la lista de ejemplos de bisagras es enormemente variada y de apariencia idiosincrática (2014, pp. 266-67). Recuérdese que las certezas bisagra van desde la certeza de que mi nombre es tal o cual (628, 629) hasta la certeza de

¹⁹ Nótese sin embargo que el modelo *humeano* no les niega el carácter de creencias a nuestros compromisos bisagra. En otro trabajo he defendido una semántica de estilo *wittgensteniano* que podría dar cuenta de las oraciones de adscripción de conocimiento en general permitiendo este resultado (Vilaró 2023). En este aspecto exegético el modelo *humeano* es entonces preferible al de Pritchard para darle sentido a *OC*.



que ahora no estamos soñando (676). Desde nuestra confianza en la existencia del mundo exterior hasta la certeza (histórica y contingente -y de hecho falsa en esta época) de que el hombre nunca estuvo en la luna. ¿Pero qué unifica a este conjunto dispar de compromisos? Según Pritchard podemos postular un principio epistemológico muy general que estaría detrás de la adopción particular y contextual de todos nuestros compromisos bisagra (convicciones). Dicho principio dice que uno no está profunda y radicalmente equivocado en sus creencias. Este compromiso es el compromiso bisagra superior y primordial (*über hinge commitment*) (2016, p. 95).

Otra ventaja es que permite evitar lo que llamaré el dilema de Pritchard (*DP*). Nótese que el siguiente principio es razonable y *prima facie* verdadero:

Clausura para el conocimiento (*CC*): Si *S* sabe que *p* y deduce competentemente *q* de *p* y de ese modo llega a creer que *q* sobre la base de dicha deducción al tiempo que retiene su conocimiento de *p*, entonces *S* sabe que *q* (Pritchard 2014, 261).

Ahora bien, usando *CC* parecería que se podría producir cierta curiosa *alquimia epistemológica*. Después de todo, sabemos que:

[Napoleón] Napoleón ganó la batalla de Austerlitz en 1805.

Y esta proposición implica:

[Mundo] (*M*) Sé que el mundo no comenzó a existir hace cinco minutos.

Pero esta es una *PB* y, como tal, piensa Pritchard, no puede ser conocida (259-60). Surge entonces un dilema: o bien podemos conocer *M* (algo excluido por la epistemología *wittgensteniana* de Pritchard) o bien debemos volvernos escépticos -ya que negar *M* supone negar, por *Modus Tollens*, que conocemos el hecho histórico, y este razonamiento podría repetirse a voluntad (260-61).

Pritchard propone evadir el dilema apelando a una exención. Dado que nuestros compromisos bisagra expresan proposiciones podemos reconocer las relaciones lógicas existentes entre [Napoleón] y [Mundo]. Pero estos compromisos no expresarían creencias sino convicciones. Por ello, según Pritchard, ningún proceso inferencial que se base en *CC* nos puede llevar de nuestra



creencia en [Napoleón] a creer en [Mundo] ya que el CC simplemente no se aplica a nuestros compromisos bisagra (269). Esta salida le permite conservar CC a la vez que se evita el escepticismo.

Algunos problemas de las versiones ya disponibles del no-epistemicismo

El no-proposicionalismo de Moyal-Sharrok

Hay mucho que me simpatiza de la posición de Sharrock. Sin embargo, se trata de una propuesta muy radical. Ello le genera algunos problemas. No solo eso, su posición es, además, innecesariamente radical ya que si la variedad *humeana* de NE que expuse antes fuera correcta podríamos conservar sus principales *insights* sin necesidad de abandonar posiciones más ortodoxas sobre las bisagras, posiciones que no les niegan el contenido proposicional que, a primera vista, poseen.

Según Sharrock los compromisos bisagra son inefables (94-7). Se trataría, en todos los casos, de *know how* y no de *know that*, de acciones reflejas, no reflexivas, animales, sin contenido proposicional. Como cuestión de principio, no podríamos explicitar su contenido proposicional. Ahora bien, Sharrock acepta que podemos formular un sustituto de la certeza animal no proposicional: su doble- o *doppelgänger* (2004, pp. 167-71). Pero el doble no es el original. Las certezas bisagra, animales, carecen en todos los casos de contenido semántico.

Hay algo curioso en esta posición. No queda claro qué sería lo que haría especiales nuestras certezas bisagra. Después de todo, nuestras creencias en general, no meramente nuestras creencias bisagra, poseen un aspecto fenomenológico que, en algún sentido, es inefable. Hay algo así como una manera especial de *sentir* una proposición que es creída en contraposición con una proposición meramente concebida o imaginada. Este es el *insight* de Hume: “Cada uno percibirá enseguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar²⁰. (Hume, 2000, p. 87). Pero según Sharrock, hay aquí una discontinuidad aquí. Como cuestión de principio las certezas bisagra son irreductiblemente inefables de un modo especial. No se trataría meramente de que fueran inefables porque poseen

²⁰ Cursivas agregadas. Este sentir solo puede experimentarse y, por eso, solo puede mostrarse.



un aspecto actitudinal, la fuerza o vivacidad de las creencias de las que habla Hume. Es por eso que jamás podríamos explicitar el contenido de una certeza bisagra; porque carecen de él.

Hubo un crimen. Poirot investiga. Su hipótesis: el asesino fue el jardinero. Usó un cuchillo que se encontró cerca de la escena del crimen. Le dio diez puñaladas. La víctima y el jardinero habían discutido. Sus huellas están en el arma... Pensemos ahora en un excéntrico. Formula preguntas extrañas. ¿cómo sabes que murió por las diez puñaladas? Es una explicación simple de lo ocurrido... El excéntrico insiste. Al parecer no sabe que los humanos tienen sangre. Supongamos que le aclaramos esto. Le explicamos el contenido de un compromiso fundamental de la investigación forense -una bisagra de la investigación de Poirot. Según Sharrock este *know-that* que le ofrecemos no logra capturar la verdadera certeza animal, el *know-how*; los compromisos bisagra son inefables. Pero, ¿qué se perdió? Quizás el lenguaje siempre traiciona el pensamiento en algún sentido –no lo representa en su verdadera e intransferible naturaleza. sin embargo, ¿qué es lo que se perdió aquí que no se pierde en cualquier otro caso? El *humeano* tiene una hipótesis. Sharrock confunde la vivacidad de una creencia, su aspecto actitudinal, con su contenido.

Quiero señalar un par de dificultades adicionales para Sharrock. En primer lugar, algunos de nuestros compromisos bisagra parecen verdaderos y otros parecen falsos. Pero Sharrock niega esta impresión intuitiva, complejizando innecesariamente la explicación de este dato. Por último, parecería que quitarle contenido proposicional (representacional) a los compromisos bisagra dificulta la explicación de la conducta que apela a dichos contenidos. Digo observando el cuarto oscuro con mis lentes de visión nocturna: “Pedro se movió porque sabía (i.e. creía) que ahí había una silla”. Otro caso: “dijo eso porque cree que la vida es sagrada.”, “actuó así porque cree en la santidad de la vida.” Tal parece que, aunque no verbalicemos nuestras creencias fundamentales (aunque permanezcan tácitas) siguen teniendo contenido representacional. Al quitarlo quitamos una manera simple y elegante de explicar nuestra conducta.



La teoría de la no-creencia de Pritchard

Como vimos, al parecer, la teoría de la no-creencia (*TNC*) le permite a Pritchard evitar lo que llamaré *el dilema de Pritchard (DP)*, i.e., elegir entre reconocer que podemos conocer las *PB* y sucumbir al Escepticismo. Su estrategia básica para evitar el dilema supone adoptar la *TNC* respecto de las *PB*. Dado que nuestras actitudes respecto de las *PB* serían en principio indiferentes a la presión evidencial, no contarían como creencias ya que incumplen con el segundo requisito de su clarificación conceptual de la noción pre-teórica de creencia. Quedarían por lo tanto *eximidas* de participar en inferencias y de ese modo se evitaría el dilema.

Quiero argumentar aquí que esta salida no funciona. Nótese que si encontráramos una *PB* tal que:

- i) Fuera sensible a la evidencia,
- ii) su verdad estuviera implicada por una proposición ordinaria *O*, a la vez que:
- iii) podemos conocer *O* y
- iv) podemos conocer la implicación de *O* a *PB*,

la salida no funcionaría. Esto simplemente porque si *PB* es sensible a la evidencia no se aplica la estrategia de la excepción. Pero entonces podemos correr el *DP* y la salida que apela a la *TNC* no cumplirá su cometido, simplemente porque no se dan las condiciones necesarias para ello.

Ahora bien, es posible ofrecer ejemplos de proposiciones *PB* y *O* que cumplen con estas condiciones. Para ilustrar este punto me valdré de dos ejemplos:

- A) *PB*: No estoy soñando ahora mismo.
- B) *O*: estoy despierto.
- C) *PB'*: Esa no es una mula astutamente disfrazada.
- D) *O*: Esa es una cebra²¹.

²¹ El ejemplo de las cebras y las mulas astutamente disfrazadas viene de Dretske (1970) y es común en la discusión del argumento escéptico a partir de la ignorancia -y la discusión sobre la verdad/falsedad de *CC*. Pritchard pertenece a una tradición de autores que apoya la preservación de *CC*. No discuto ese supuesto aquí ya que lo comparto.



En el caso B es poco problemático aceptar que se cumple (i). Basta recordar la observación de Stewart Cohen según la cual podemos distinguir dos tipos de hipótesis escépticas: las locales (restringidas) y las globales (Cohen 2000, 122-23). Las hipótesis escépticas *globales* son inmunes al rechazo sobre la base de cualquier tipo posible de evidencia. Ello las vuelve tan molestas y problemáticas. Se trata de hipótesis aparentemente descabelladas como la posibilidad de ser cerebros en cubetas o la posibilidad de haber soñado toda nuestra vida, sin haber estado en la vigilia en ningún momento del pasado. Las hipótesis escépticas *restringidas* son inmunes a cierto tipo de evidencia, pero no a todo tipo de evidencia concebible. Se trata de hipótesis algo menos descabelladas como la posibilidad de que lo que parece una cebra sea realmente una mula astutamente disfrazada (*MAD*), o la posibilidad de que yo ahora mismo esté soñando en lugar de despierto. Lo que señala Cohen es que tenemos evidencia que puede hablar en contra de la verdad de la hipótesis *MAD*. Naturalmente, podemos acercarnos al animal que vemos desde lejos y examinarlo. Pero incluso si suponemos que esto nos está vedado en el experimento mental, subsiste la evidencia estadística de que ese tipo tan elaborado de engaños es muy escaso. Esto garantiza la verdad de (i). Y las demás condiciones también se cumplen.

El caso A pudiera verse como algo más polémico, al menos en principio. ¿Se cumple con (i) aquí? Considero que sí, pero algunas observaciones usuales podrían hacer pensar al lector que este no es el caso. Naturalmente, podemos proveer evidencia a favor de *PB* apelando a un escáner cerebral. Sin embargo, o bien esta sería evidencia externalista o bien sería evidencia respetable desde una noción internalista de la justificación epistémica, pero sin ser concluyente. Claro está, la evidencia no tiene por qué ser concluyente para tener importancia. Pero la preocupación aquí es distinta. Quizás yo sueño que se me realiza un escáner cerebral y que dicho escáner certifica (desde un punto de vista internalista) que no estoy soñando ahora. Pero para que la evidencia recolectada tenga validez debo presuponer en primer lugar que no estoy soñando. Por lo tanto, el argumento parece sufrir de una circularidad epistémica viciosa -lo que se conoce como bootstrapping.

Hay entonces dos dificultades para reconocer que valga (i) aquí. Por un lado, nuestro ejemplo del escáner cerebral supone un muy discutible externalismo sobre la justificación -uno que



de ningún modo pudiera considerarse *wittgensteniano*. Por otro lado, incluso enmendando este aspecto, la supuesta evidencia no parece serlo; habría en todo caso aparente evidencia o evidencia tan defectuosa que deberíamos simplemente ignorar -por la mencionada circularidad epistémica viciosa que la aqueja. Considero que ambas dificultades se pueden solucionar, aunque no puedo explicitar todos los detalles aquí. Lo crucial es percatarse de que, pese a que quizás ello no es obvio al principio, tenemos evidencia internalista no circular disponible aquí -al menos si adoptamos la concepción del sueño como imaginación de Ernest Sosa (2005) y de Johathan Ichikawa (2009). Curiosamente, para apreciar esta evidencia es útil tener en mente la teoría *humeana* de la creencia.

La teoría imaginativa del sueño (*TIS*) dice que soñar es una forma de imaginación y no una forma de alucinación. Dicha teoría se opone a la concepción clásica de los sueños, que se remonta cuando menos a Descartes²². Un punto crucial para nosotros es que según la concepción clásica tanto en los sueños como en la vigilia tenemos creencias. La *TIS* niega esta tesis. Afortunadamente, del hecho de que *en mi sueño* me persiga un león no se sigue que me persiga un león *mientras sueño*. *Mientras sueño* estoy cómodamente arropado en mi cama. Del mismo modo, dice Sosa, y esto es polémico, no es lo mismo “creer” (o *cuasi-creer*) que me persigue un león *en mi sueño* que creerlo *mientras sueño*. *En mi sueño* puedo asentir a ciertas proposiciones, pero ello no basta para que se pueda decir, con propiedad, que las crea (Sosa2005, pp. 74-5).

Recordemos un simple argumento conceptual a favor de la *TIS*. Correr sería la respuesta normal si realmente creyera que me persigue un león. Pero esa respuesta no ocurre. Sosa dice que, probablemente, eso es así porque no lo creo. La teoría clásica del sueño dice que creo que me persigue un león. Pero será muy difícil que se nos pueda explicar por qué no salgo corriendo, como de hecho haría si estuviera despierto y creyera que me persigue un león. Si al soñar tengo una creencia actual y manifiesta es una creencia muy distinta de las creencias habituales que tengo en la vigilia -de los casos centrales del concepto de creencia. ¿Por qué seguirle llamando creencias a esas entidades mentales tan disímiles de los casos incontrovertibles de creencias? (Sosa 2005, p.75)

²² Naturalmente, aquí no puedo exponer todos los detalles, ni recordar los argumentos que sostienen dicha teoría. Ver, por ejemplo, (Sosa 2005) y (Ichikawa 2009)



(Ichikawa 2009, pp. 114-15) Nótese que aquí se apela al tercer rasgo característico de las creencias que propone Pritchard²³.

He aquí una manera de argumentar a favor de la existencia de evidencia no circular a favor de *PB*. (a) En este momento creo percibir una computadora. (b) Pero entonces no estoy soñando ya que en los sueños no tengo creencias sino *cuasi creencias*. Por lo tanto, *PB* es sensible a la evidencia (respetable). Tal como está, este argumento tiene un problema. ¿Cómo podría asegurarme (o proveer evidencia no circular a favor) de la verdad de (a)? En el modelo tradicional del sueño, ya sea *en el sueño o en la vigilia*, si creo que creo que *p*, creo que *p*. Por lo tanto, podría justificar (a) señalando que creo creer que *p*²⁴. En cambio, en la *TIS*, meramente creer, soñando, que creo que *p* no supone creer que *p*. Si sueño asiento a ese contenido sin creerlo. Lo *cuasi-creo*. Pero no lo creo. Tampoco pensar que pienso implica que piense. Después de todo, podría estar soñando. Si meramente pienso, soñando, que pienso que *p* entonces no pienso que *p*. Al parecer, no hay ninguna manera satisfactoria de convencerme de que, en este momento, no solo creo que creo que *p*, sino que efectivamente lo creo.

Sin embargo, esta dificultad surge de aceptar el supuesto de la indistinguibilidad epistémica del sueño y de la vigilia²⁵. Pero aceptar *TIS* no implica necesariamente aceptar este supuesto -que Sosa sí adopta²⁶. Podemos esgrimir razones internamente disponibles para distinguir subjetivamente las creencias de las cuasi-creencias. Estas últimas suelen poseer una vivacidad mucho mayor que las meras imaginaciones. Precisamente esta es la observación capital que le permite a Hume ofrecer una nota crucial para caracterizar las creencias²⁷. Propongo entonces que

²³ Ver la sección anterior. Y, como el primero, y a diferencia del segundo, este rasgo es casi universalmente aceptado como constitutivo de las creencias, cuando menos de los casos centrales de creencia.

²⁴ Quizás esto podría disparar el dilema de Bergmann en contra del Internalismo epistémico. He defendido la tesis de que una respuesta humeana al trilema de Agripa también logra escapar a este problema (Vilaró en prensa b).

²⁵ Como vimos Sosa propone distinguir ontológicamente la vigilia del sueño, por ejemplo, negando que en los sueños haya genuinas creencias. Pero no niega que los sueños tengan una fenomenología (Ichikawa 2009, pp. 104-05) Y asume que, fenomenológicamente, desde el punto de vista de la primera persona, los sueños son indistinguibles de la vigilia. Las *cuasi-creencias* serían fenomenológicamente indistinguibles de las genuinas creencias.

²⁶ "... como indistinguible es la realidad de un sueño suficientemente realista" (p. 78)

²⁷ Ver la sección 5.



usemos esta posibilidad de distinguir la vigilia del sueño no solo a nivel objetivo y supra personal sino también a nivel experiencial.

Naturalmente, este argumento tiene varios pasos, y, crucialmente, depende de una teoría empírica, la *TIS*. De modo que es resistible. Sin embargo, en la medida en la que la *TIS* es prometedora tenemos un argumento razonable a favor de la sensibilidad a la evidencia de *PB*. Desde luego, nuestro caso en contra de Pritchard no depende de que lo que dijimos aquí sea correcto. Después de todo, hay otros ejemplos de proposiciones que él querría clasificar como bisagras y que cumplen con (i)²⁸. Y hay otros ejemplos de proposiciones *O* que, junto con estas proposiciones, permiten cumplir con los demás requisitos para bloquear la salida por excepción que Pritchard propone para su propio dilema.

Dijimos antes que, si cumplimos con estas cuatro condiciones, en particular si encontramos alguna proposición que Pritchard quiere clasificar como bisagra, pero que sea sensible a la evidencia, no se aplica la estrategia de la excepción. Pero entonces podemos correr el *DP* y la salida que apela a la *TNC* no cumplirá su cometido, simplemente porque no se dan las condiciones necesarias para ello. Este es un problema para Pritchard. Para hacerlo más evidente podemos correr el argumento.

- 1) Sé que estoy despierto (supuesto de sentido común).
- 2) Sé que, si estoy despierto, no estoy soñando (por definición).
- 3) Sé que no estoy soñando (*PB*) (por CC).
- 4) (3) afirma que conozco una *PB* (dada la amplia lista de Pritchard).
- 5) Las *PB* no son cognoscibles (supuesto de su interpretación de Wittgenstein²⁹).
- 6) Lo que afirma (3) es falso (usando 5).
- 7) No sé que no estoy soñando (por el significado de la negación).
- 8) O bien no sé que estoy despierto o bien no vale CC. (Dilema de Pritchard³⁰ -*DP*.)

²⁸ Debemos distinguir entre la capacidad de estos argumentos de refutar algunas hipótesis escépticas locales y la sensibilidad o insensibilidad de las *PB* involucradas frente a la evidencia. Aun cuando no sea posible refutar el escepticismo del sueño (ciertamente ello será difícil, si no imposible, en el caso de la duda hiperbólica del sueño; una hipótesis escéptica global que aquí no tratamos) ello no elimina la existencia de evidencia a favor de la *PB* [no estoy soñando ahora].

²⁹ Cuestionado por Williams. Ver la sección 6 más atrás. Pero este último es meramente un punto exegético.



Ante la derivación de este dilema escéptico Pritchard podría negar (7) alegando que, tratándose de una *PB* no vale la bivalencia ya que dichas proposiciones no pueden ser creídas y, por consiguiente, no pueden ser conocidas. (3) carecería de sentido. Esta es simplemente la aplicación de la estrategia de la exceptuación. Pero en este caso no es una estrategia legítima ya que la proposición del caso es sensible a la evidencia y, por consiguiente, no hay ninguna razón *ad hoc* para no considerarla conocida. Nótese que la variedad *humana* de *NE* permite negar (5). Por lo tanto, no adolece de la dificultad que estamos tratando.

Naturalmente, Pritchard podría optar por regimentar la clase de las proposiciones bisagra. Quizás podría proponerse que una condición necesaria para que una proposición *P* cuente como una bisagra sea que es absolutamente insensible a cualquier tipo de evidencia respetable -ya que todo intento de justificación de *P* nos condena al *bootstrapping*. Siguiendo esta línea de razonamiento, si [ahora no estoy soñando] es sensible a alguna evidencia respetable no es una genuina *PB*. Y eso bloquea el dilema. Nótese dos cosas: a) en primer lugar, es muy dudoso que esta sea la concepción de Wittgenstein de las bisagras -su lista de *PB* es ciertamente mucho más amplia, b) pero, y esto es lo crucial aquí, tampoco es la de Pritchard quien adopta la amplia lista wittgensteniana reconociendo el carácter altamente contextual de las bisagras y apelando a la noción de *über hinge* para darle sentido y coherencia a la lista³¹. Quizás sea razonable ser más restrictivos que Wittgenstein respecto de lo que consideramos bisagras; quizás podamos trazar una línea importante entre las bisagras fundamentales (que cumplen con la condición discutida) y las no fundamentales (que incumplen dicha condición). Todo eso parece razonable -y, de hecho, es parte

³⁰ Usando el Modus Tollens.

³¹ Podría pensarse que este es un requisito que ya pone Pritchard quien señala, correctamente, que el *über hinge* según el cual debemos excluir la posibilidad del error masivo en nuestras creencias solo puede ser fundamentado de modo circular (Pritchard 2014, p. 267). Según Pritchard: "The groundlessness of the non-über hinge commitments [valga decir, de las *PB* particulares] then follows in virtue of the fact ... that they effectively simply codify that agent's groundless über hinge commitment." Lo que aquí argumenté es que esta implicación es incorrecta porque el consecuente involucrado puede ser falso, aun cuando su antecedente sea verdadero. No es cierto que toda proposición bisagra, concebida laxamente como una codificación concreta del *über hinge*, sea insensible a la evidencia, ni siquiera a la evidencia respetable -como atestiguan nuestros ejemplos *PB* y *PB'*.



de la propuesta de Wright (2002, 2004). Pero aquí discutimos la posición de Pritchard y no podemos sino explicitar caritativamente sus compromisos teóricos para hacerlo. El problema es que si él tomara esa alternativa debería desandar un buen trecho del camino recorrido y quedaría amenazada su respuesta al escepticismo cartesiano (2016, pp. 66- 70) (2019, pp. 81-89).

No puedo tratar tal respuesta con detenimiento. La idea básica es que la duda escéptica cartesiana supone la inteligibilidad de una empresa cognitiva (la evaluación universal de nuestra situación epistémica) que es, estrictamente, ininteligible, precisamente porque se pretendería suspender nuestro compromiso básico con el *über hinge*. De ser exitosa esta respuesta constituiría una disolución radical del problema escéptico. Tengo serias reservas sobre la viabilidad de tal respuesta. Pero aquí solo interesa percatarse de que esta salida exige caracterizar las *PB* como instanciaciones o manifestaciones del *über hinge*. Proponer una condición más exigente para contar como una *PB*, decir que las verdaderas bisagras son aquellas proposiciones que no pueden ser justificadas sin caer en el bootstrapping, por ejemplo, privaría a Pritchard de su respuesta favorita al escepticismo. Por lo tanto, si siguiera este camino caería en un nuevo dilema. Para responder a nuestra objeción terminaría cuestionando un supuesto básico de su Epistemología, uno que sustenta en definitiva su propia respuesta al escéptico. De modo que o abandona esta respuesta a la crítica que le hemos formulado o cae presa del escepticismo -que era precisamente uno de los cuernos del primer dilema que lleva su nombre.

Respuesta a algunas objeciones

Trataré tres objeciones a la versión humeana del *NE*. Las dos primeras están relacionadas y mi respuesta será, en esencia, la misma en ambos casos. Respecto de la última objeción no haré más que señalar una posible dirección general que podría adoptar quien simpatizara con una postura como la explorada aquí para aliviar las preocupaciones que genera. Según la primera objeción, la propuesta *humeana* es fundamentalmente inadecuada para elucidar la naturaleza de nuestros compromisos bisagra. Nuestro objetor señala correctamente que las *PB* son una colección curiosa, que incluye cosas muy diversas y disímiles. Es tan *PB* la proposición de que el mundo exterior existe



como la proposición de que la tierra tiene (o que no tiene) más de 6000 años. Para la primera es natural apelar a una creencia natural. Pero ello no ocurre en el segundo caso. La segunda objeción es similar. Al parecer, la apelación *humeana* a la naturaleza humana parece sustentar cierto universalismo. Después de todo, hay una sola naturaleza humana. Pero Wittgenstein sostiene una posición relativista. Si las *PB* son siempre las mismas, porque todas ellas se derivan de nuestra naturaleza humana, entonces el *humeanismo* difícilmente sirva para defender la tesis pesimista.

Para responder este tipo de objeciones considero acertada la alusión de Sharrock a nuestra segunda naturaleza. No hay en nuestro caso una sola naturaleza sino dos. Somos seres biológicos, pero también seres sociales. Probablemente, algunos de nuestros compromisos bisagra se derivan de nuestra condición biológica. Nuestra creencia en un mundo exterior de objetos con ciertas propiedades, por ejemplo. Otros, como nuestra asunción de que el mundo tiene más de 6.000 años, surgen de nuestra particular inmersión en una tradición; y, naturalmente, hay tradiciones alternativas que incluso pueden coexistir. Es este segundo aspecto el que Wittgenstein subraya en *Sobre la certeza*.

Ello no es casual. Ya desde las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein daba enorme importancia a los procesos de inculturación. El sentido es, para Wittgenstein, sentido *social*. El significado se adquiere socialmente. La normatividad es un producto social³². Este tema también recorre ampliamente *Sobre la certeza* y está presupuesto en todo el texto como un trasfondo básico de su pensamiento. Pero ello no implica que Wittgenstein niegue nuestra naturaleza biológica. De modo que el mero hecho de que algunos compromisos bisagra se sustenten en nuestra condición biológica y otros en nuestra condición social no desacredita la posibilidad de utilizar la teoría *humeana* de la creencia como una manera de defender el pesimismo.

Algo similar puede decirse respecto a la segunda objeción. Es cierto que nuestra condición biológica asegura cierto universalismo. Tenemos que aceptar este hecho -y quizás agradecerlo, si es que nos simpatizan las tesis universalistas, por muy empíricas y contingentes que resulten. Pero este tipo de universalismo no imposibilita sin más el relativismo. Nuestra segunda naturaleza es

³² Recuérdese la solución de estilo comunitarista que defiende respecto de la paradoja de seguir una regla.



social y distintas comunidades pueden inocular a sus miembros compromisos bisagra diversos e irreconciliables entre sí.

Finalmente quiero mencionar brevemente una objeción de fondo que no puedo responder aquí. Aun reconociendo la paradoja generada por el trilema de Agripa (todas las alternativas tienen costos altísimos) y aun reconociendo que las alternativas no humanas son realmente insatisfactorias, ello no impide que sintamos cierta insatisfacción intelectual de principio con una propuesta de este tipo. Se está afirmando que la justificación comienza en todos los casos con ciertos impulsos animales que, estrictamente carecen de justificación epistémica. Pero, ¿no equivale esto a aceptar el Escepticismo? ¿Podemos de buena fe adoptar una propuesta de este tipo sin sentirnos estafados? La respuesta breve a la primera pregunta es no³³. La respuesta larga no la puedo dar aquí. Sin embargo, quiero sugerir algo sobre la segunda pregunta. El mero hecho de que no tengamos justificación epistémica (internalista) para nuestras bisagras no elimina todo tipo de legitimación racional para ellas. Ya ha sido señalado repetidamente que Wittgenstein señala la existencia de límites para la duda inteligible. Nuestra duda filosófica no se detiene en cualquier parte sino cuando erosiona el sentido mismo de la empresa intelectual que perseguimos. Lo que habría que explicar es cómo surgen estas certezas básicas nuestras que posibilitan el pensamiento con sentido. Lo que quiero sugerir aquí, sin poder desarrollarlo, es que hay ya una cierta tradición de pensamiento que permite responder a esta pregunta respetando el *insight* fundamental de Wittgenstein de una manera que sea humanamente aceptable. Como dije antes, lo que aquí se exploran son ciertos aspectos *humanos* del pensamiento de Wittgenstein. No se está diciendo que no haya otra cosa en su pensamiento. Baste señalar que una interpretación comunitarista de la solución *wittgensteniana* a la paradoja de seguir una regla es perfectamente compatible con lo que aquí se dijo sobre la estructura básica de la justificación epistémica. Wittgenstein pone un límite de

³³ La respuesta corta: el Escéptico asume la verdad de *RU* y pretende demostrar que la justificación y el conocimiento son imposibles. El *humano-wittgensteniano* no es un Escéptico. Es alguien que propone una concepción radical no ortodoxa de la estructura de la justificación.



principio a la duda inteligible. Ello nos provee cierto alivio intelectual. Dicho alivio es perfectamente legítimo incluso para quien subraya los *aspectos humeanos*, y animales, de su pensamiento³⁴.

Conclusión

Hemos considerado tres versiones de la tesis *NE* sobre la naturaleza de nuestros compromisos bisagra. Las dos variedades disponibles en la literatura adolecen de algunos problemas de importancia. Presenté una nueva versión de la idea que evita esos defectos. También respondí brevemente algunas de las objeciones que dicha alternativa puede suscitar. No pretendo haber defendido cabalmente ni la corrección exegética ni la verdad o razonabilidad de la tesis³⁵. Sin embargo, espero haber ofrecido razones para pensar que merece ser discutida con seriedad y que es una posición defendible.

¿Qué muestra esto sobre los *DPs*? ¿Pueden estos desacuerdos ser resueltos racionalmente? Ciertamente, nada de lo que dije aquí implica por sí mismo la verdad del pesimismo. Sin embargo, si pudiéramos argumentar convincentemente a favor del *NE*, asumiendo que aceptamos la conexión esencial entre los *DPs* y las proposiciones bisagra, deberíamos conceder la corrección del argumento simple a favor del pesimismo³⁶. Asumido el marco *wittgensteniano* todo se juega en la premisa 2 del argumento: “algunos desacuerdos acerca de *PB* son racionalmente irresolubles”. Ahora bien, supongamos que aceptamos las definiciones de “resolución” y de “pesimismo” de Ranalli -después de todo, se trata de definiciones poco polémicas y razonables:

Resolución: Un desacuerdo sobre *p* sólo es resoluble si hay alguna actitud doxástica *D* que los disputantes pueden tomar conjuntamente hacia *p* tal que *D* es la única actitud racional que deben tomar hacia *p*.

³⁴ Esta tesis se ve confirmada parcialmente al consultar la posición constitutivista de Coliva y Palmira (2021). Allí discuten dialécticamente con un *humeano* escéptico. No lo puedo mostrar aquí, pero si uno agrega a un *humeano* naturalista a la discusión (dándole lugar a la otra manera estándar de interpretar a Hume) queda claro que ambos podrían darse la mano en relación al Constitutivismo allí defendido. La construcción social, contingente e histórica del sentido que allí se defiende es algo que un *humeano-wittgensteniano* suscribiría sin dudarlo.

³⁵ Este último aspecto, *conceptual*, es el que he enfatizado aquí y el que me interesa en primer lugar.

³⁶ Entiendo que es posible ofrecer un argumento fuerte a favor del *NE*, pero no puedo hacerlo aquí.



Pesimismo: Para cualquier desacuerdo que involucre un compromiso bisagra, necesariamente, no hay una resolución epistémicamente racional del desacuerdo. (Ranalli, p. 4981)

Si aceptáramos a su vez el

No-epistemicismo: Para algunas *PB* no es el caso que exista alguna actitud epistémicamente racional que debamos tomar hacia ellas.

se seguiría que algunos *DPs* son irresolubles. Esto es, se seguiría el pesimismo. En definitiva: en la medida en la que el *NE* sea plausible, para los *wittgenstenianos*, el pesimismo es una tesis razonable y probablemente verdadera. Por lo pronto, aquí argumenté que existe una versión defendible de la tesis que no adolece de los defectos que aquejan a las versiones actualmente disponibles.

Referencias

- Bergmann, M. (2006). *Justification without awareness*. Oxford: Oxford University Press.
- Bonjour, L. (2013) ¿Puede el conocimiento empírico tener un fundamento? En García, Claudia Lorena; Eraña, Ángeles; King Dávalos, Patricia (compiladoras) *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*, 81-123. México D.F.: IIF, UNAM.
- Coliva, A. & Palmira, M. (2021). Disagreement unhinged, constitutivism style. *Metaphilosophy*. 52(3-4) 402-415.
- Coliva, A. & Palmira, M. (2010). *Moore and Wittgenstein: scepticism, certainty, and common sense*. New York, NY: Palgrave-Macmillan.
- Dretske, F. I. (1970). Epistemic operators. *Journal of Philosophy*. 6(24) 1007-1023.
- Eemeren, F. H. V. y Grootendorst, R. (2006) *Argumentación, comunicación y falacias. Una perspectiva pragma-dialéctica*. Chile: Universidad Católica de Chile. Traducción a cargo de Celso López y Ana María Vicuña.
- Engel, M. (2014). Positism: the unexplored solution to the epistemic regress problem. *Metaphilosophy*. 45(2). 146-160.
- Fogelin, R., J. (2019). La lógica de los desacuerdos profundos. *Revista Iberoamericana de argumentación*. 84(99). Traducción de Daniel Mejía Saldarriaga.



- Hume, D. (2000). *Tratado de la naturaleza humana*. Barcelona: Folio.
- Ichikawa, J. (2009). Dreaming and imagination. *Mind and Language*. 24(1) 103-121.
- Moore, G. E. (1925). A defence of common sense. En: J. H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy*, Second Series. George Allen and Unwin.
- Moore, G. E. (1939). Proof of an External World. H. Milford.
- Moyal-Sharrock, D. (2016). The animal in Epistemology. Wittgenstein's enactivist solution to the problem of the regress. *International Journal for the study of skepticism*. (6) 97-119.
- Moyal-Sharrock, D. (2004). *Understanding Wittgenstein's On certainty*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Moyal-Sharrock, D. (2016). "The animal in Epistemology. Wittgenstein's enactivist solution to the problem of the regress". *International Journal for the study of skepticism*. 6: 97-119.
- Ortega y Gasset, J. (1964). *Ideas y creencias*. En: *Obras completas de José Ortega y Gasset*, tomo 5. Madrid: Revista de occidente.
- Pritchard, D. (2014). Wittgenstein and the groundlessness of our believing. *Synthese* (189) 255-272.
- Pritchard, D. (2016). *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton: Princeton University Press.
- Pritchard, D. (2018). "Disagreement of belief and otherwise". En: Casey Rebecca Johnson *Voicing dissent. The ethics and epistemology of making disagreement public*. New York: Routledge.
- Pritchard, D. (2019) *Scepticism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Ranalli, C. (2020). Deep disagreement and hinge epistemology. *Synthese* (197) 4975-5007.
- Ranalli, C. & Lagewaard, T. (2022). Deep Disagreement (Part 1): Theories of Deep Disagreement. *Philosophy Compass*. 17(12) e12886.
- Sandis, C. (2022). Consider the Squirrel: Hume as Hinge Epistemologist. En: Sandis, Constantine y Moyal-Sharrock, Danièle (eds.) (2022) *Extending Hinge Epistemology*, Anthem Press.
- Sellars, W. (1963). Empirism and the Philosophy of mind. *Science, Perception and Reality*, Atascadero: Ridgeview.
- Sosa, E. (2005). Sueños y filosofía. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*. (36) 73-84.



- Strawson, P.F. (2005) *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*. Methuen, Taylor & Francis e-Library.
- Vilaró, I. (2023) An austinian account of knowledge ascriptions. *Tópicos, Revista de Filosofía* (65) 50-87.
- Vilaró, I. (s.f.) (en prensa a) On being imperfectly obliged to maximal charity in argumentation. En: *Language, Meaning and Philosophy Philosophy of Language in Uruguay* Editado por Lenny Clapp, Robert Stainton, Eleonora Orlando. Organizadores del volumen: Enrique Caorsi y Ricardo Navia. Rowman & Littlefield, Lanham.
- Vilaró, I. (s.f.) (en prensa b) Una aproximación humeana al trilema de Agripa-y una salida internalista al dilema de Bergmann. *Signos Filosóficos*.
- Wagner, A. y Ariso, J. M. (editores) (2016) *Rationality reconsidered. Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief and Practice*. Berlin: De Gruyter.
- Williams, M. (2021). No Shadow of a Doubt. *Midwest Studies in Philosophy*. (45) 179-208.
- Wittgenstein, L. (1969). *On certainty*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wright, C. (2002). (Anti-) Sceptics Simple and Subtle: G.E. Moore and John McDowell. *Philosophy and Phenomenological Research*. (65) 330-348.
- Wright, C. (2004). Warrant for nothing (and foundations for free)? *Aristotelian Society Supplementary*. 78 (1) 167-212.