

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA LEGITIMIDAD DEL ESCEPTICISMO PIRRÓNICO

PRESENTADA COMO PARTE DE LOS REQUISITOS PARA OBTENER EL

TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

HUGO ENRIQUE SÁNCHEZ LÓPEZ

ASESORA: DRA. LOURDES VALDIVIA DOUNCE

MÉXICO D.F., CD. UNIVERSITARIA, 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Mucha gente ha favorecido de diversas formas la realización de este trabajo y su contribución ha sido tal que sin su apoyo esta tesis no hubiera sido siquiera posible. En este sentido, mis padres –Irma López Escamilla y Enrique Sánchez– ocupan un lugar preponderante: han sido ellos quienes me han procurado las condiciones necesarias para que pusiera mi empeño sólo en esta tarea y quienes han hecho un esfuerzo infatigable a lo largo de los años por hacer de mí un hombre de bien. Reconozco con amor su apoyo y cariño.

Asimismo, debo hacer un especial reconocimiento a la Dra. Lourdes Valdivia quien no sólo ha revisado y comentado con rigurosidad el presente trabajo, sino que también me ha formado como filósofo. A ella agradezco profundamente su dedicación y esfuerzo por entrenarme en el arduo oficio de la filosofía.

Finalmente, agradezco el apoyo que el CONACyT me brindó para la realización de esta tesis a través del Seminario de Metafísica del Significado (proyecto No. 57331), el cual está a cargo de la Dra. Lourdes Valdivia, y en particular a todos los integrantes del mencionado proyecto quienes leyeron y discutieron innumerables versiones preliminares de este trabajo y quienes han sido colegas invaluable: pocas cosas son más gratificantes como el hecho de tener un buen equipo de trabajo.

Índice

Introducción.....	3
Capítulo 1: Escepticismo y vida cotidiana.....	9
1.1. Dudas filosóficas e incredulidad ordinaria.....	9
1.1.1. Dudas cotidianas.....	9
1.1.2 Caracterización general de las dudas cotidianas.....	13
1.2. Dudas escépticas.....	14
1.2.1. Variedades de escepticismo.....	14
1.3. El carácter intuitivo del escepticismo.....	18
Capítulo 2: La motivación del escepticismo pirrónico.....	21
2.1. Realismo Ontológico.....	21
2.1.1. Apariencia y Realidad.....	24
2.2. Dogmatismo, Academicismo y Escepticismo.....	26
2.2.1. Dogmatismo.....	27
2.2.2. Academicismo.....	29
2.2.2.1. Escepticismo Académico.....	29
2.2.3. Escepticismo Pirrónico.....	30
2.2.3.1 La motivación del escepticismo.....	31
Capítulo 3: Los modos de Agripa.....	34
3.1. El problema del criterio.....	34
3.1.1. Los tropos para la suspensión del juicio.....	35
3.2. El desafío a nuestras prácticas ordinarias.....	39
3.3. Vivir de acuerdo a las apariencias.....	42
Conclusiones.....	44
Bibliografía.....	47

Introducción

El escepticismo filosófico puede tomar una gran variedad de formas que pueden clasificarse según su origen, objetivo y alcance. En el primer caso, se duda si en general el conocimiento se origina o fundamenta en lo empírico – por ejemplo, el escepticismo de Descartes puede leerse como una reducción al absurdo de la tesis de que lo empírico produce conocimiento. A éste generalmente se le denomina escepticismo racionalista, pues concluye que no es la experiencia sino la razón, la que produce, origina o fundamenta al conocimiento. Pero igualmente se duda que el origen del conocimiento esté en la razón—por ejemplo, los pirrónicos, al ejemplificar los cinco modos de Agripa, establecen que ningún modo de razonamiento nos permite alcanzar conocimiento.

Dadas estas dos grandes corrientes sobre el origen del escepticismo, la duda escéptica puede tomar como el objeto de su cuestionamiento al conocimiento mismo o a su justificación.

Finalmente, además del origen del escepticismo –empírico o racional–; de su objeto –el conocimiento o su justificación–; está su alcance, a saber, el escepticismo puede ser global o local.

El escepticismo local nos dice que no tenemos conocimiento de algún dominio específico de cosas que consideramos que se encuentra dentro de nuestro alcance cognitivo: por ejemplo, el problema de las otras mentes –*i.e.*, cómo justificar la creencia de que los demás tienen mentes similares a la mía propia— y el problema del mundo externo –*i.e.*, cómo justificar nuestra creencia en la existencia de objetos físicos externos a nuestra propia mente— pueden verse como formas restringidas de escepticismo.

El escepticismo global, por su parte, puede ser presentado en al menos dos modalidades: (i) se puede querer decir que *de hecho* no hay ningún conocimiento; o bien (ii), que no sólo no hay ningún conocimiento, sino que *es imposible* que lo haya. A este último lo denominaré *escepticismo global radical*.

La forma de escepticismo que se ha considerado más interesante en la epistemología contemporánea, con independencia del argumento en el que

descanse (Williams (2002), Stroud (2002), Greco (2000)), es el escepticismo *global radical*, de origen racionalista, cuyo objeto de duda es la justificación. Éste sostiene que el conocimiento no es posible, en la medida en que no podemos dar satisfacción al menos a uno de sus componentes: la justificación. Según esta formulación, el escéptico no afirma solamente que *de hecho* no tenemos *todo* el conocimiento que usualmente consideramos poseer, ni tampoco que haya cosas que jamás conoceremos, sino que *aspirar al conocimiento es inherentemente problemático*. Y es problemático buscar conocimiento, porque *nada puede* ser conocido; no se trata simplemente de poner más empeño en la investigación.

Esta posición se inspira en la idea cartesiana del genio maligno—aquél ser todopoderoso capaz de mantenernos en un engaño total del que *no podamos salir*, porque pone en cuestión toda la evidencia a la que podríamos recurrir para hacer tal cosa; ergo, no estamos justificados en conocer absolutamente nada: todo es una ilusión.

Una razón importante por la que el escepticismo global radical ha merecido tanta atención, estriba en lo inaceptablemente contraria a la intuición que parece ser su conclusión: desde la perspectiva del sentido común, consideramos que contamos con una cantidad importante de conocimiento sobre una gran variedad de temas, si bien reconocemos que hay un buen número de cosas de las que nada sabemos y de las cuales nos gustaría saber más.

De hecho, ésta misma asunción —que contamos con una buena cantidad de conocimientos— subyace en buena medida a la investigación en epistemología. Puesto que consideramos que hay tal cosa como el conocimiento (o instancias de conocimiento, si se quiere), tiene sentido preguntar cuál es su naturaleza, fuentes, alcance, límites, etc. Es por esto que la conclusión escéptica frecuentemente es considerada como un *desafío* no sólo al teórico del conocimiento, sino también, y quizá de manera más importante, a nuestras prácticas epistémicas cotidianas.

Si el escepticismo radical o cualquiera otro, no presentara ningún desafío al tipo de conocimiento con el que nos sentimos comprometidos y a nuestras prácticas cotidianas, entonces no tendría la menor relevancia filosófica. Nos interesa explicar qué es el conocimiento, porque con base en nuestro conocimiento explicamos, a su vez, muchas otras cosas; por ejemplo,

nuestro actuar en el mundo, nuestra vida mental, nuestra responsabilidad moral. Si fuera el caso que no tuviéramos conocimiento, tampoco podríamos atribuir responsabilidad, pues ésta depende del conocimiento de las propias acciones; no tendría sentido afirmar que escribí esta tesis porque sé que si es aprobada, obtendré mi grado, porque no tendría ninguna garantía para ello; y así sucesivamente.

En esta tesis sostengo que si el escepticismo ha de ser filosóficamente importante, entonces debe anclarse a nuestras intuiciones y prácticas cotidianas. Los problemas en epistemología filosófica, tal como yo los entiendo, son problemas acerca del conocimiento que podemos atribuir a los seres humanos adultos. Soy un filósofo tradicional, en el mismo sentido en que lo es Platón en el *Teeteto*. No estoy interesado en ampliar la noción de conocimiento para incluir cosas como elevadores, lectores de barras o puertas automáticas, aunque en algún sentido estos artefactos “conozcan” su oficio. Me interesa discutir el escepticismo solamente para el caso del conocimiento humano adulto. En esta tesis asumiré la propuesta estándar para el *análisis* de la noción de conocimiento, que se sostiene está inspirada en los diálogos platónicos *Teeteto* (201d) y *Menón* (97a); a saber, creencia verdadera justificada.

En general, la estrategia escéptica consiste en dos cosas. Primera, en hacer uso, no siempre explícitamente, del concepto de *conocimiento*, de manera que sea necesario satisfacer ciertas condiciones para decir que algo cuenta legítimamente como una pieza de conocimiento; para, en segunda, echar mano de algún argumento que muestre que alguna, o todas las condiciones, no pueden ser satisfechas. De modo que, en términos generales, el anti-escéptico tiene al menos dos maneras de responder al desafío escéptico:

- (1) Mostrar que algo anda mal con el argumento escéptico: el argumento en cuestión es inválido, alguna de sus premisas es falsa, la conclusión no se sigue de las premisas, etc.
- (2) Mostrar que la concepción de conocimiento con la que el escéptico trabaja no es una que capture nuestras intuiciones epistémicas básicas.

La primera alternativa da lugar a lo que llamaré *estrategias directas*, mientras que la segunda da lugar a *estrategias indirectas* o *disolutivas*. Así, la

conclusión de una estrategia directa será que es falso que el conocimiento no sea posible; mientras que la conclusión de una estrategia disolutiva será que es racionalmente legítimo hacer a un lado el problema.

El tratamiento más difundido contra el escepticismo consiste en hacerle frente de manera directa. Ejemplos notables son la refutación kantiana del *idealismo* –el idealismo entendido como escepticismo cartesiano acerca del mundo externo– (KrV B274-279) y la prueba de la existencia del mundo externo de G. E. Moore (1939). Aunque también se han elaborado importantes estrategias disolutivas, como las de L. Wittgenstein (1969), R. Carnap (1956), J.L Austin (1970), por ejemplo. Contemporáneamente, la estrategia disolutiva más importante es la de Michael Williams (1995; 2001; 2004). Las estrategias disolutivas están motivadas en buena medida por la sospecha de que el escéptico distorsiona de alguna manera nuestros procedimientos epistémicos ordinarios, con lo cual consigue alcanzar la conclusión de que no podemos tener conocimiento.

El *problema de la intuitividad* expresa dicha sospecha bajo la forma de una restricción: el escéptico debe mostrar que la posición que defiende está intuitivamente motivada, pues de no estarlo tenemos derecho a desecharlo en la medida en que no representa ninguna amenaza al tipo de conocimiento con el que nos sentimos comprometidos y que es fundamental a nuestras prácticas cotidianas. Si el escéptico logra mostrar que su posición está de este modo motivada, la carga de la prueba recae a su vez sobre el *epistemista* (quien cree que *de hecho* tenemos conocimiento) el que deberá entonces lidiar con el escepticismo respetando dicha motivación.

En esta tesis sostengo que para que la estrategia disolutiva –*i.e.*, que es *racionalmente* legítimo hacer a un lado el problema– sea adecuada, ésta debe dirigirse al escepticismo *racionalmente motivado*, es decir, a aquél escepticismo que amenaza nuestras prácticas racionales sobre la base de intuiciones epistémicas básicas. Sin embargo, me concentraré primordialmente en mostrar que el escepticismo es una posición filosóficamente interesante dejando para después la evaluación de si las estrategias disolutivas contemporáneas satisfacen esta exigencia.

Para alcanzar la conclusión de que el escepticismo filosófico *es intuitivo* y que atañe a nuestras prácticas cotidianas debo mostrar que los principios que

subyacen al argumento del que depende están genuinamente presentes en el conjunto de nuestras intuiciones epistémicas más elementales.

En términos generales, dos son los tipos de argumentos escépticos que tenemos a nuestra disposición. Por una parte, los argumentos de indiscernibilidad que utilizan escenarios escépticos del tipo cartesiano, ya sea de manera directa o indirecta, para establecer que nuestras creencias no están garantizadas: que no nos conectan de manera adecuada con el mundo, puesto que no somos capaces de descartar posibilidades alternativas, que de ser el caso, harían falsas nuestras creencias. Por otra parte, los argumentos regresivos que utilizan fundamentalmente un argumento del tipo ofrecido por Agripa, para concluir que nuestras creencias, o las reglas que aplicamos en el curso de la justificación de una creencia, no están bien fundamentadas.

Mi intuición es que los argumentos de tipo cartesiano son o bien abiertamente contrarios a nuestras exigencias ordinarias de sentido común –piénsese en el desafío que representa eliminar la posibilidad de ser un cerebro en un contenedor manipulado por una supercomputadora (!)–, o bien, dependen abiertamente de controvertidos supuestos teóricos –piénsese en el mencionado escenario del genio maligno de la Meditación Primera–. Me hubiese encantado haber podido ofrecer argumentos a favor de esta intuición en la presente tesis, pero me parece que es prioritario especificar de la mejor manera posible, dentro de un amplio, antiguo y venerable campo de reflexión filosófica, cuál es el problema para poder hacer posteriormente una afirmación o tesis fundada al respecto. Así, la mejor fuente para motivar tanto la premisa principal de mi argumento –que el escepticismo es intuitivo–, como mi posición sobre el conocimiento humano –la cual se aplica primordialmente a seres humanos adultos–, la encontré en cierto tipo de escepticismo previo al cartesiano: el escepticismo pirrónico de Sexto Empírico. Este escepticismo, apuesto, no está al alcance de la estrategia disolutiva. Pero esta es una mera apuesta por ahora y depende de qué tan bien juzgue el lector que he defendido mi tesis, a saber: que el escepticismo pirrónico es intuitivo y está bien motivado.

Dedico el primer capítulo de esta tesis a la elaboración de la distinción entre dudas cotidianas y dudas escépticas, así como a ofrecer una caracterización general de las mismas; presentaré también los requisitos que debe satisfacer una duda si ha de ser filosóficamente interesante. En el segundo capítulo me ocupo en ubicar la motivación del escepticismo pirrónico

vía la presentación de los compromisos metafísicos y la distinción entre apariencia y realidad, que subyacen a la discusión filosófica en la antigüedad. Una vez hecho esto, en el tercer capítulo ofrezco una reconstrucción motivada de los cinco tropos de Agripa y me ocupo en establecer que el escepticismo pirrónico, fundamentado en tal argumento, satisface los requisitos presentados en el capítulo uno, a saber: ser intuitivo y alcanzar nuestras prácticas cotidianas.

Capítulo 1

ESCEPTICISMO Y VIDA COTIDIANA

1.1. Dudas filosóficas e incredulidad ordinaria

Distinguir las dudas filosóficas de las dudas cotidianas es importante porque nos permitirá explicar cuál es la naturaleza del escepticismo filosófico. Para elaborar dicha diferencia procederemos de la siguiente manera: señalaremos casos ordinarios en los cuales se presentan dudas con respecto a cierto dominio particular de conocimiento y la manera en la que éstas usualmente son superadas. Identificadas las características más importantes de este tipo de dudas, nos encontraremos en posición de ofrecer una caracterización general de las mismas. Posteriormente, señalaremos también los rasgos más importantes de las dudas escépticas y ofrecemos a su vez la caracterización general correspondiente. Finalmente, presentaremos los requisitos que debe satisfacer una duda escéptica para ser de interés filosófico.

1.1.1. Dudas cotidianas

La duda no es el estado normal en que nos encontramos en la vida cotidiana; de hecho, tenemos una gran cantidad de creencias, muchas de las cuales (confiamos) son verdaderas, y no sólo eso, sino que incluso consideramos que la gran mayoría de ellas cuentan como casos de conocimiento. No sólo creo, sino que también sé, por ejemplo, que México atraviesa una crisis económica severa. Y si fuera interrogado, por alguien más o por mí mismo, en el sentido de qué razones tengo para pensar que sé tal cosa, tendría una idea clara de cómo responder. Podría referir la evidencia que tengo y las fuentes de las que procede: he leído en los periódicos, escuchado en la radio, etc., que esto es así; también he oído en las calles que la gente se queja al respecto y, finalmente,

yo mismo no puedo dejar de notar que el dinero escasea y que cada vez me es más difícil hacerme de lo que necesito. Todo esto es mucha evidencia, incluso parece ser suficiente para asegurar que *tengo el derecho* a decir que sé que México atraviesa una crisis económica. Sin embargo, si el procedimiento de pedirme razones continuara más allá de cierto punto, tal vez me sentiría desconcertado (quizá reconozca que, después de todo, no sabía tal cosa) o irritado (quizá me parezca que tal proceso no puede continuar: no hay razones especiales para que continúe): después de todo, esto es lo que significa estar en una crisis.¹

Esto ejemplifica una característica peculiar de las dudas que tienen lugar en el ámbito de la vida cotidiana: la actitud propia de la duda práctica opera en un dominio limitado de dar razones. Es decir, bajo esta actitud práctica no nos cuidamos demasiado de eliminar *todas* las posibilidades que pudieran hacer falsas nuestras afirmaciones de conocimiento; de hecho, nos interesa eliminar sólo las *alternativas relevantes*. Dichas alternativas son aquellas que satisfacen las siguientes dos condiciones:

- i. Señalan una característica específica, cuya ausencia o presencia presta un *motivo* para considerar la posibilidad de que la afirmación de conocimiento en cuestión no es el caso.
- ii. Dicha posibilidad es razonablemente apropiada y es contextualmente pertinente a los fines presentes.²

Para ejemplificar estas condiciones tomemos en consideración el siguiente caso ordinario. El Sr. H. ha llegado a escuchar que su esposa, la Sra. H., lo engaña: ella, dicen, se ve con demasiada frecuencia con cierto hombre que tiene tales y cuales características. Esto, en cierta medida, no es sorprendente; después de todo, la Sra. H. se ha comportado de manera bastante anormal los últimos días. De este modo, el Sr. H. tienen un motivo *específico* para pensar que es posible que su esposa lo engañe. Sin embargo, la mera sospecha no es suficiente para determinar la cuestión, así que el Sr. H. decide investigar para saber si esto efectivamente es el caso. Obtiene la siguiente evidencia:

¹ Cfr. Gascoigne, p.133.

² Cfr. Austin (1970), p. 84.

- i. Después del trabajo la Sra. H. se dirige invariablemente al número 13 de la calle X, donde permanece aproximadamente una hora.
- ii. El teléfono celular de la Sra. H. registra múltiples y extensas conversaciones al número de un tal Sr. O.
- iii. El Sr. H. ha encontrado, entre las cosas de su esposa, un par de boletos de avión a la playa.

Y finalmente:

- iv. La Sra. H. luce manifiestamente más feliz.

De este modo tenemos que la sospecha inicial generada por los rumores se ve incrementada por evidencia independiente. El Sr. H. ahora tiene motivos más fuertes para dudar. Sin embargo, el Sr. H. es un individuo sumamente cauteloso y se rehúsa a concluir sobre la base de (i)-(iv) que su esposa lo engaña, aunque reconoce que dicha evidencia presta un fundamento adecuado para dudar que su esposa le sea fiel. Así pues, el Sr. H. cree que un análisis más cuidadoso revelaría que no es el caso que la Sra. H. lo engañe. En este caso, los caminos disponibles para eliminar el fundamento de la duda son los siguientes:

- (a) O bien mostrar que los presuntos motivos para dudar son falsos: las circunstancias en las cuales el Sr. H. ha obtenido la evidencia son poco claras –los celos lo han alterado de tal forma que no ha llevado a cabo un examen objetivo, por ejemplo.
- (b) O bien mostrar que los motivos de duda, aunque verdaderos, pueden ser neutralizados: la evidencia prestada por (i)-(iv) no es concluyente o no presta un fundamento adecuado para sostener que su esposa le sea infiel, puesto que son igualmente compatibles con el hecho de que, por ejemplo, la Sra. H. esté negociando la compra de una casa en la playa con el Sr. O.

La existencia de (a) y (b) como caminos para eliminar o neutralizar la base de la duda es lo que hace de este caso uno de incredulidad ordinaria³.

Al mismo tiempo, las dudas que tienen lugar en el ámbito de la vida cotidiana presuponen que hay cosas indudables que deben mantenerse *firmes* y

³ Cfr. Klein, P., (2005), secc. 1

que son tales que uno puede recurrir a ellas para remover los fundamentos que pudiéramos tener para dudar de algo. Desde la perspectiva del sentido común suponemos que, en términos amplios si se quiere, nuestra visión general del mundo es correcta, de modo que si bien a partir de ella pueden surgir elementos para dudar de ciertas cosas que consideramos que se encuentran dentro del alcance de nuestro conocimiento; también a partir de dicha concepción del mundo, podemos obtener, al menos en principio, los medios necesarios para remover tales dudas. Tenemos, pues, que la duda ordinaria se dirige solamente a ciertas características del mundo, pero mantiene un *fondo sólido* de creencias acerca del mismo. En otras palabras, cuando ordinariamente tenemos dudas con respecto a si tenemos realmente algún conocimiento del mundo, suponemos al mismo tiempo que hay un buen número de cosas que sabemos acerca de él.

Finalmente, resta señalar cuál es la actitud que hace posible las dudas cotidianas: desde el punto de vista propio del sentido común tenemos la capacidad de reflexionar acerca de nuestras propias creencias, así como también de las creencias de los demás, y preguntarnos si estamos justificados en creer o tener conocimiento de que algo es verdad. Llamaremos a esta condición *actitud de duda práctica*.

Sin embargo, como hemos visto anteriormente, la actitud de duda propia del ámbito de la vida práctica tiene un rango de alcance bastante limitado, su dominio de acción en la práctica de dar razones es de corto alcance: cuando, reflexionando, ponemos en entredicho algo que creíamos saber, damos razones sólo hasta cierto punto. Esto es así porque la actitud de duda propia del sentido común está fuertemente marcada por un componente práctico: cuando cierta evidencia motiva la duda de alguna instancia de conocimiento, nuestra evaluación puede detenerse cuando consideremos que es suficiente, dados los propósitos que persigamos en el momento presente. En el caso de la acción, a diferencia del caso de la creencia justificada y el conocimiento, la verdad no es la única consideración importante⁴.

⁴Cfr. Stroud (1984), p. 65

1.1.2. Caracterización general de las dudas cotidianas

Considerando los elementos presentados en la sección anterior, podemos presentar una caracterización de las dudas cotidianas en los siguientes términos:

(D_C) Sea K un subconjunto de proposiciones $\{n_1, n_2, n_3, \dots, n_{n-1}, n_n, n_{n+1}, \dots\}$ de las cuales ordinariamente pensamos tener conocimiento y sea d^5 una proposición que constituye una base para dudar de algún miembro de K , digamos n_i . Si reconocemos a d como una alternativa relevante, entonces debe haber algún miembro de K , f por ejemplo, que pueda por sí mismo darle respuesta (quizá señalando que d es falsa) o neutralizarla (mostrando que después de todo d , aunque verdadera, no constituye una amenaza real), o bien implicar a alguna otra proposición f^* que desempeñe ese papel.

El punto central de esta caracterización es que en los casos de incredulidad ordinaria hay siempre maneras o procedimientos aceptados para resolver las dudas una vez que éstas se presentan, de modo que las proposiciones que una vez fueron puestas en entredicho, dada la presencia de motivos para dudar, pueden recuperar su estatuto justificativo si se logra dar respuesta satisfactoria a las dudas que hayan tenido lugar⁶.

Es importante hacer notar que dentro de las proposiciones que pueden dar respuesta a las dudas que surgen en el ámbito de la vida práctica cotidiana, hay algunas que ordinariamente tienen un mayor grado de *credibilidad* o *certeza subjetiva* que otras⁷. Por ejemplo, la creencia en la proposición “hoy es un día

⁵Hay que hacer notar que d no tiene que pertenecer a K , es suficiente con que sea al menos creída por S .

⁶Cfr. Klein (2004), p. 300.

⁷Se distingue certeza en dos sentidos: como propiedad de una creencia (certeza subjetiva o psicológica) y como propiedad de una proposición (certeza proposicional o epistémica).

Cuando decimos, por ejemplo, que H está cierta de que aprobó el examen, estamos atribuyendo una actitud mental a H: H cree, sin lugar a dudas, que aprobó el examen. En general, se dice que una persona S está *psicológicamente cierta* de una proposición p , sólo en el caso de que S crea que p sin duda alguna. A su vez, la proposición “H aprobó el examen” sería cierta, si H estuviera completamente garantizado en creer que p y no hay fundamentos legítimos para dudar de p . Ver Klein (1998), esp. p. 264 y Klein (1992) pp. 61 y ss.

no laboral”, puede estar apoyada por la evidencia de haberlo escuchado de un colega y de tener el recuerdo de que en el día en cuestión sucedió algo relevante en la historia nacional, aun cuando se haya olvidado por completo de qué se trata. Obviamente, cuando concedemos nuestro asentimiento a proposiciones sobre la base de evidencia no conclusiva, estamos dispuestos a revisarlas posteriormente a la luz de nueva evidencia. Éste es el caso la creencia mencionada.

Sin embargo, ordinariamente tenemos creencias de cierto tipo que no admiten revisión ulterior y para las cuales no tenemos incluso ningún tipo de razón a su favor o ni siquiera alguna clase particular de argumento; se trata de creencias con respecto a las cuales todo habla a su favor y nada en su contra – la creencia en la existencia del mundo externo es de este tipo. Llamemos a estas creencias *básicas*. De esta manera, la proposición *d* en el esquema anterior puede ser o bien una proposición apoyada en la evidencia disponible a *S* o bien puede ser una *creencia básica*.

1.2. Dudas escépticas

Para hacer una caracterización adecuada del escepticismo filosófico, así como para distinguir correctamente las dudas que resultan del mismo de las dudas cotidianas arriba presentadas, conviene hacer un breve alto en los tipos de escepticismo que son más comunes en la literatura filosófica⁸.

1.2.1. Variedades de escepticismo

Fundamentalmente tenemos dos grandes tipos de escepticismo: (i) el *escepticismo con respecto al conocimiento* sostiene que no hay tal cosa como conocimiento, mientras que (ii) el *escepticismo con respecto a la justificación* rechaza la existencia de la creencia justificada. (i) y (ii) están relacionados de la siguiente manera: si consideramos que el conocimiento tiene como uno de

⁸ Una clasificación más matizada puede encontrarse en: Luper (2003), pp. ix-xi

sus elementos a la justificación, entonces (ii) implica (i); pero no sucede la conversa: podemos no tener conocimiento porque un elemento distinto a la justificación no se satisface –la verdad de la proposición creída, por ejemplo. Así, si asumimos el análisis tradicional del conocimiento –a saber: creencia, verdadera, justificada– el escepticismo con respecto a la justificación, implica el escepticismo con respecto al conocimiento.

Las variantes del escepticismo pueden también diferir en *alcance*, así tenemos las siguientes dos formas de escepticismo:

- a. El *escepticismo global* desafía las credenciales epistémicas de *todas* nuestras creencias o de *todo* lo que consideramos que constituye conocimiento.
- b. El *escepticismo local* está restringido a algún dominio determinado y se pregunta por las credenciales epistémicas de ciertas creencias particulares. Por ejemplo, pone en entredicho la creencia acerca de la existencia de otras mentes diferentes a la mía propia.

Una diferencia más está dada por el tipo de argumento al que el escéptico recurra para establecer su conclusión. En este caso tenemos dos grandes familias de argumentos que dan origen a dos tipos diferentes de escepticismo:

1. El *escepticismo regresivo* utiliza fundamentalmente un argumento del tipo ofrecido por Agripa para concluir que nuestras creencias, o las reglas que aplicamos en el curso de la justificación de una creencia, no están bien fundamentadas.
2. El *escepticismo de indiscernibilidad* utiliza escenarios escépticos del tipo cartesiano, ya sea de manera directa o indirecta, para establecer que nuestras creencias no están garantizadas –en el sentido de que no nos conectan de manera adecuada con el mundo, puesto que no somos capaces de descartar posibilidades alternativas, que de ser el caso, harían falsas nuestras creencias.

Por supuesto, los tipos de escepticismo mencionados pueden combinarse unos con otros dando lugar a variantes adicionales cuyos componentes serán: un argumento, un objetivo y un determinado alcance.

Es importante remarcar que la apelación a un argumento por parte del escéptico es de suma importancia:

El escepticismo en su forma más interesante depende siempre de un argumento; cuanto mejor es el argumento, más fuerte es la forma de escepticismo que genera. Dado que depende de un argumento, debe poder ser expresado en forma de conclusión. La conclusión escéptica es la de que el conocimiento es imposible.⁹

Un escéptico que por toda estrategia tuviera no más que la reiteración de que no podemos tener conocimiento, no sería siquiera mínimamente interesante.

Así, pues, el escepticismo filosófico recurre a algún tipo de argumento para poner en duda lo que consideramos conocer o estar justificados en creer, ya sea con respecto a cierto ámbito restringido de cosas, o a uno completamente universal que comprenda todo lo que pensamos que estamos justificados a creer o a conocer. Así, pues, las dudas escépticas son *generales*: no se enfocan a una creencia particular o a una supuesta pieza de conocimiento, como es el caso de las dudas ordinarias, sino que conciernen a dominios más extensos de creencias o conocimiento y, en el caso más radical, con absolutamente todo lo que pensamos que está dentro de nuestro alcance cognitivo o de lo que estamos en posición de creer justificadamente.

Así, las dudas escépticas ponen en cuestión a *todos* los miembros de un conjunto de proposiciones (supuestamente) creídas de manera justificada o (puestamente) conocidas, e incluso al conjunto entero del que éstas son un subconjunto, poniendo en entredicho la confiabilidad de las fuentes de las que procede, de tal forma que no es posible recurrir a algún otro elemento del conjunto en cuestión, para remover o neutralizar el fundamento para la duda, como sucedía en el caso de las dudas ordinarias. Las dudas escépticas, en este sentido, a diferencia de la mera incredulidad ordinaria, no llegan a un final.¹⁰ De igual manera, las dudas escépticas no consienten en que las creencias

⁹ Dancy, J. (1993), p. 21.

¹⁰ Cfr. Wittgenstein (1969), §625.

tomadas como *básicas* sin justificación o argumentos, por el hombre de sentido común, sean privilegiadas en el sentido de que sean invulnerables a la duda.

Siendo esto así, podemos caracterizar a las dudas escépticas de la siguiente manera:

(D_S) Sea K un conjunto de proposiciones $\{n_1, n_2, n_3, \dots, n_{i-1}, n_i, n_{i+1}, \dots\}$ de las cuales pensamos tener conocimiento –ya sea de manera ordinaria o como resultado de la investigación teórica– y sea A_g un argumento escéptico que pone en duda la fuente de la que proceden *todos* los miembros de K . Si reconocemos a A_g como *legítimo*, entonces no podemos restablecer el estatuto de ningún miembro de K , puesto que no podemos recurrir a ningún miembro de K para dar solución a las dudas generadas por A_g .

Una nota importante que hay que hacer con respecto a esta caracterización es que, si bien los argumentos escépticos ponen en duda a *todos* los miembros de un conjunto de proposiciones de las cuales consideramos tener conocimiento o creer justificadamente, tales argumentos no lo hacen de la misma manera: los argumentos cartesianos lo hacen *de una sola vez y al mismo tiempo*, mientras que los argumentos del tipo de Agripa lo hacen *progresivamente*. Esta diferencia es importante: generalmente se considera que el tipo de escepticismo que es más interesante, filosóficamente hablando, es el escepticismo global de corte marcadamente cartesiano que sostiene que el conocimiento no es posible –el cual, paradigmáticamente, pone en cuestión todos los elementos de K al mismo tiempo. Sin embargo, el escepticismo global puede tomar una forma más mitigada; éste escepticismo no se expresa en términos modales, sino que su conclusión es simplemente que no hay conocimiento. Este escepticismo –mucho más cercano al escepticismo pirrónico– es el que me interesa defender en esta tesis.

1.3. El carácter intuitivo del escepticismo

En la sección anterior hemos señalado que la exigencia de que el escepticismo descansa en algún argumento que le dé soporte es crucial. En este sentido, el primer requisito que debe satisfacer el escepticismo filosófico es la exigencia elemental de que el argumento del que depende no presente deficiencias lógicas evidentes (ser inválido o pedir la cuestión, por ejemplo). Sin embargo, hay que hacer notar que la mera existencia de argumentos que concluyan que no hay tal cosa como el conocimiento, aun cuando estos sean válidos, pueden no presentar por sí mismos ninguna dificultad especial: uno puede argumentar en contra (o a favor) casi de cualquier cosa, sin que por ello nos sintamos inclinados a considerar seriamente el argumento en cuestión.

Así, pues, un requisito fundamental será que el razonamiento presentado por el escéptico sea *intuitivo*: el argumento escéptico debe parecer altamente natural y debe ser comprendido por cualquier persona reflexiva. Puesto en otras palabras, las premisas del argumento escéptico deben derivarse de o estar ancladas a las intuiciones epistémicas básicas que subyacen a nuestras prácticas ordinarias de conocimiento. Si el escéptico logra satisfacer este requisito, su razonamiento representará un desafío ineludible y su conclusión revelará algo profundo acerca de nuestras aspiraciones no sólo teóricas, sino también ordinarias, de conocimiento. Si, por el contrario, el escepticismo fuera obviamente dependiente de controvertidas ideas teóricas acerca de la justificación, extrañas al sentido común y, por tanto, prescindibles, entonces parecería que tenemos una forma rápida de lidiar con el problema: no tenemos más que abandonar la teoría detrás del desafío escéptico para que el problema se desvanezca.¹¹

El siguiente requisito que debe satisfacer el argumento escéptico es concernir a nuestras prácticas ordinarias, lo cual es una consecuencia del requisito de intuitividad. Si el escepticismo no depende más que de nuestras intuiciones de conocimiento ordinarias, entonces su conclusión nos mostrará que las distinciones epistémicas que hacemos cotidianamente –estar justificado en creer algo, saber que algo es el caso, ser más probablemente verdadero que algo es el caso, etc. – no están fundamentadas racionalmente, de

¹¹ Cfr. Williams (2002), p. 59.

modo que tendríamos que aceptar que todas nuestras creencias se encuentran al mismo nivel.

Siendo esto así, podemos enunciar los requisitos mencionados de la siguiente manera:

Requisito de intuitividad (RI):

El argumento escéptico debe descansar en o derivarse de nuestro conjunto de intuiciones epistémicas básicas.

Requisito Práctico (RP):

El argumento escéptico debe representar una amenaza a nuestras prácticas epistémicas cotidianas.

De este modo, si el escepticismo satisface tanto (RI) como (RP), entonces representará un desafío que será meritorio de un tratamiento filosófico adecuado.

Un ejemplo será de ayuda para hacer patente la importancia de estos dos requisitos. Supongamos que un filósofo *C* sostiene que, pese a las apariencias, nadie tiene conocimiento en absoluto y que el argumento que ofrece a favor de su posición es el siguiente:

P1. Si *S* sabe que *p*, entonces *p* debe ser creída por todos los seres humanos.

P2. No es el caso que *p* sea creída por todos los seres humanos.

Por lo tanto, *S* no sabe que *p*.

La generalización de este argumento depende simplemente del reconocimiento de que ninguna proposición es de hecho creída por todos los seres humanos. Tenemos un argumento válido que, sin embargo, no parece atractivo: P1 no captura nuestro sentido intuitivo de lo que es conocer algo; de hecho, P1 tiene toda la apariencia de ser una explicación arbitraria del

conocimiento; una, en particular, con la cual no nos sentimos comprometidos, puesto que no pone en peligro el tipo de conocimiento que consideramos valioso y que es fundamental a nuestras prácticas epistémicas. Es así que el requisito de intuitividad tiene como propósito eliminar la posibilidad de que el escéptico alcance la conclusión de que no tenemos conocimiento, simplemente por medio de distorsionar nuestras intuiciones epistémicas con el fin hacer del conocimiento algo absurdamente inalcanzable. De este modo:

El conocimiento cuya posibilidad el escéptico duda debe ser algo de lo cual tengamos una comprensión intuitiva (quizá pre-teórica). Debe ser algo conectado con la manera en que nosotros usamos (al menos implícitamente) el concepto en la vida cotidiana y el cual obtiene su importancia en la nuestra comprensión de nosotros mismos como agentes cognitivos responsables (como criaturas que valoran la distinción entre conocimiento y opinión).¹²

En los capítulos siguientes presentaremos los detalles de cierto tipo de escepticismo, el pirronismo, con el fin de determinar si satisface los requerimientos mencionados.

¹² “*The knowledge whose possibility the sceptic doubts must be something of which we have an intuitive (perhaps pre-theoretical) grasp. It must be something connected to the way we (at least implicitly) use the concept in everyday life and which captures its importance to our understanding of ourselves as cognitively responsible agents (as creatures who value the distinction between knowledge and opinion).*”¹² Gascoigne (2002), p. 11. [Traducción mía]

Capítulo 2

LA MOTIVACIÓN DEL ESCEPTICISMO PIRRÓNICO

En el capítulo anterior hemos hablado en términos bastante generales acerca del escepticismo y hemos presentado dos requisitos que debe satisfacer el argumento escéptico para ser filosóficamente interesante: ser intuitivo y atañer a nuestras prácticas epistémicas cotidianas. En este capítulo presentaremos con detalle una posición escéptica particular: el escepticismo pirrónico. Al hacer esto no es mi intención desarrollar una presentación histórica de la manera en que el escepticismo antiguo llegó a constituirse, sino simplemente presentar un panorama general de cuál era el ambiente de la discusión cuando los escépticos pirrónicos aparecieron en la escena filosófica en la antigüedad. Con ello busco dos cosas: primeramente, motivar la posición escéptica adoptada por los así llamados pirrónicos, para, en segundo lugar, ofrecer una caracterización que respete dicha motivación. Sostendré, al final de esta tesis, que el escepticismo pirrónico, así entendido, puede ser defendido exitosamente en la discusión contemporánea sobre el carácter intuitivo del escepticismo, estableciendo que el escepticismo pirrónico es tanto intuitivo como concerniente a nuestras prácticas ordinarias de conocimiento.

2.1. Realismo Ontológico

La pregunta que parece dar forma a la investigación filosófica en la antigüedad es la siguiente: ¿cuál es la naturaleza última de todas las cosas? Haciendo frente a esta pregunta los filósofos se posicionaron de muy diversas maneras. Sin embargo, todos parecen haber aceptado una asunción fundamental: el mundo existe y *es* independientemente de nosotros y del discurso que podamos desarrollar en torno a él. Esta asunción da forma a lo

que llamaré *realismo ontológico* (RO), el cual podemos descomponer en las siguientes *tesis metafísicas*¹³:

M1. *Unidad*: El mundo es uno.

M2. *Uniformidad*: El mundo está regimentado por leyes propias.

M3. *Independencia*: El mundo y sus constituyentes existen *independientemente* tanto de la mente como del discurso.

A su vez, a esta caracterización del mundo está asociado un supuesto epistemológico adicional y una concepción intuitiva de la verdad:

Tesis epistemológica

E1. *Accesibilidad*: Tenemos *acceso* epistémico al mundo¹⁴.

Estuvo, sin embargo, sujeto a discusión a qué del mundo precisamente tenemos acceso. Algunos negaron que pudiéramos relacionarnos cognitivamente con él en la medida en que tenemos acceso sólo a las apariencias de las cosas, pero no a las cosas mismas –un ejemplo de esta posición es Demócrito (*Met.* 100b 5-10). Algunos más sostuvieron que si bien, en primera instancia, tenemos acceso a las apariencias de las cosas, eso no impide que por medio de la razón tengamos también acceso al mundo tal y como está constituido en sí mismo –Platón es un ejemplo claro. El supuesto detrás de esta discusión es que el conocimiento es sobre la realidad, no sobre las apariencias; y dado que, en palabras de Thomas Nagel (1984, p. 15) “Uno

¹³ Mi pretensión al hacer esta caracterización es sólo presentar un esquema lo suficientemente general para incluir a la *mayoría* de los filósofos antiguos, no es mi intención sostener que *todos* ellos asumieron *ad pedem literae* una concepción del mundo tal (reconozco que el caso de Protágoras es problemático, por ejemplo); sin embargo, esta caracterización no es arbitraria, sino que está motivada por el hecho de que una cantidad importante de los fragmentos que nos ha legado la tradición doxográfica parecen sugerir que la posición metafísica más difundida era el *realismo*.

¹⁴Estuvo, sin embargo, sujeto a discusión a qué del mundo precisamente tenemos acceso. Algunos negaron que pudiéramos relacionarnos cognitivamente con el mundo en la medida en que tenemos acceso sólo a las apariencias de las cosas, pero no a las cosas mismas. Un ejemplo de esta posición es Demócrito (Ver. *Met.* 100b 5-10). Algunos más sostuvieron que si bien, en primera instancia, tenemos acceso a las apariencias de las cosas eso no impide que por medio de la razón tengamos también acceso al mundo tal y cómo está constituido en sí mismo (Platón). Sobre la distinción entre apariencia y realidad volveremos con más detalle en el siguiente apartado.

de los más fuertes motivos filosóficos es el deseo de una imagen total de la realidad [...]”¹⁵, surgen los siguientes *desiderata*:

Intersubjetividad: Los resultados obtenidos en toda investigación deben ser tales que sean susceptibles de ser alcanzados por cualquier investigador.

El reconocimiento de que la uniformidad de las percepciones podía ser explicada simplemente por la semejanza de las facultades sensoriales y que, en consecuencia, el acuerdo no podía genuinamente determinar nada con respecto a la naturaleza de las cosas, condujo a dar un paso más adelante:

Objetividad: Los resultados obtenidos en toda investigación deben ser tales que sean independientes de la constitución de cualquier ser sentiente.

Finalmente, tenemos la siguiente ***tesis semántica***:

S1. *La verdad es correspondencia con lo que es*: La verdad está dada por la *correspondencia* entre el pensamiento (o el lenguaje) y el mundo (caracterizado por M1 y M2).

Privilegio la caracterización de la verdad *de dicto* siguiendo la definición de Aristóteles (Metafísica, 1011b25): “Decir de lo que es que no es o de lo que no es que es, es falso, mientras que decir de lo que es que es y de lo que no es que no es, es verdad”, puesto que considero que es *mínima* y *muda*: todos quienes reflexionaron en torno a la verdad reconocieron este uso y al mismo tiempo es compartida generalmente por todos sin privilegiar una postura particular.

Tenemos entonces que (M1) la unidad y (M2) la uniformidad, nos dicen que los constituyentes del mundo conforman una unidad de la cual nada cae fuera: los objetos, sus propiedades y sus relaciones, los fenómenos físicos, los procesos mentales, etc., ocurren en el mismo *lugar*, y su ocurrencia no depende ni es afectada por nuestro pensamiento.

¹⁵ Traducción mía.

La independencia del mundo con respecto a nosotros puede verse de múltiples maneras. El mundo, por ejemplo, no depende causalmente de nosotros, sin importar el papel causal que desempeñemos en la producción de ciertos artefactos. Al enunciar (M2) lo que el realista quiere afirmar es que independientemente del tipo mundano de dependencia empírica de los objetos y sus propiedades que nos son familiares en la vida cotidiana, no hay un sentido ulterior en el cual pueda decirse que los objetos y sus propiedades dependan de las prácticas lingüísticas o de los esquemas conceptuales de alguien. (M3) agrega que estos hechos no ocurren azarosamente, sino según ciertos principios. No obstante, el mundo no nos es completamente ajeno, sino que podemos relacionarnos cognitivamente con él (E1), de modo que si conseguimos que nuestro juicio coincida con la manera en que los objetos de hecho son, diremos verdad (S1).

2.1.1. Apariencia y Realidad

Las características más importantes de la distinción entre apariencia y realidad son las siguientes: *independencia, oposición semántica y exclusión*.

La realidad y las apariencias son independientes en dos sentidos:

(α) *Independencia determinativa*. Una misma cosa podría resultarle diferente a diversas personas, e incluso a la misma persona en momentos distintos, sin que esto determine cómo son las cosas realmente. Esta noche puede parecerme fresca y agradable, al mismo tiempo que a ti te resulta insoportablemente fría. Sin embargo, no puede ser el caso que la misma noche, en el mismo tiempo, sea tanto fresca como fría. En general, si todas las apariencias fueran verdaderas, lo que las hace verdaderas (el mundo) debería variar de manera considerable, de hecho de manera contradictoria, para adecuarse a las apariencias que varían y entran en conflicto, lo cual contradice las tesis (M1) y (M2) de RO. Así, las apariencias no determinan la realidad.

(* α) *Independencia sensorial*. Para ilustrar esta característica consideremos la siguiente familia de ejemplos. Cuando tomo una manzana, la huelo y muerdo, mis sentidos me dan información sobre ella: roja, sólida, lisa, de sabor dulce, con un olor particular, etc. En condiciones favorables, *i.e.* luz

adecuada, estado óptimo de conciencia, etc., se asume que los datos que obtenemos de los sentidos se corresponden a cómo son las cosas en *realidad*, en otras palabras, nos dan características que de hecho posee la manzana; mientras que hay casos *anormales* en los cuales las cosas no son, ni mucho menos, como *parecen* ser: estados alterados de conciencia (locura, alucinación), sueño, ilusiones ópticas, etc., son casos paradigmáticos en los cuales tenemos información sensorial que o bien no se corresponde con nada en el mundo o bien no lo hace adecuadamente. Así, un objeto puede poseer una propiedad *realmente* o puede simplemente *parecer* que la posee. La vara que es introducida a un recipiente con agua no está realmente quebrada, sino que sólo parece estarlo; la vara *de hecho* es rígida. En resumen, podemos tener puras apariencias (o representaciones) sin que se correspondan con nada real, al mismo tiempo que la realidad no requiere ser percibida para ser –un árbol en el corazón del bosque lo *será* aun cuando ni el leñador ni nadie nunca lo perciba.

(β) La realidad y las apariencias se oponen semánticamente en la medida en que tanto la verdad como la falsedad no pueden ser predicadas de enunciados que describen la forma en que las cosas parecen ser, puesto que la verdad y la falsedad sólo pueden ser predicada de lo que es real¹⁶.

(γ) *Exclusión epistémica*. Por una parte, el conocimiento está atado a la verdad, la cual es un predicado que sólo puede aplicarse a la realidad; por lo cual las apariencias no pueden conformar casos de conocimiento genuino. Por otra parte, las apariencias constituyen la instanciación propia y privada de las cualidades sensibles¹⁷, es decir, cuando percibo una manzana roja, por ejemplo, el acceso mental que tengo a esa experiencia es un acto eminentemente privado, personal, que conecta simplemente con cómo las cosas me aparecen, resultado de lo cual puedo tener sólo opiniones. Lo que buscamos, sin embargo, es objetividad: nuestro desiderátum es que los resultados obtenidos en nuestra investigación sean tales que no dependan de nuestra constitución sensorial particular.

Hasta ahora hemos elaborado un mapa general de la concepción metafísica que subyace a la discusión filosófica en la antigüedad, discusión que estuvo orientada por el afán de determinar la constitución última del

¹⁶ Ver García (2003) pp. 4-5 y Burnyeat (1982), pp. 26.

¹⁷ Ver Burnyeat (1982), p.9.

mundo. Asimismo, hemos trazado la distinción entre apariencia y realidad asociada a (RO). En la siguiente sección ahondaremos en las diversas posiciones que resultan al tratar de dar respuesta a la mencionada pregunta.

2.2. Dogmatismo, Academicismo y Escepticismo

Hemos visto hasta ahora que en el centro de la discusión filosófica en la antigüedad se encontraba una pregunta metafísica básica en torno a la constitución última de las cosas y hemos precisado qué elementos están asociados a la concepción del mundo que está detrás de la pregunta. Es momento de presentar el panorama de las posibles posiciones que pueden ser tomadas con respecto al resultado de una investigación del tipo mencionado¹⁸.

Sexto Empírico ofrece, justo al principio de los *Esbozos Pirrónicos*, una clasificación general de los sistemas filosóficos que resultan de las diferentes actitudes que sean adoptadas con respecto al asunto que se investiga:

- i. Uno puede aceptar que el objeto de investigación ha sido descubierto, *i.e.*, se ha encontrado una respuesta.
- ii. Uno puede negar que el objeto de investigación sea susceptible de ser descubierto y, por lo tanto, declarar que es inaprensible, *i.e.*, sostener que no hay respuesta y que no puede haber una respuesta.
- iii. Uno puede persistir en la investigación, *i.e.*, considerar que se encuentra todavía muy lejos de haber encontrado una respuesta.¹⁹

Sexto Empírico llama *dogmáticos* a aquellos quienes asumen la primera posición y *académicos* a quienes adoptan la segunda, reservando el término *escéptico* para aquel que se adhiere a la tercera alternativa. En las dos

¹⁸ Cfr. *supra*, p. 5 y ss.

¹⁹ Estas tres alternativas pueden ser reescritas de diversas maneras, una de las cuales sería hablar más bien de “soluciones a problemas teóricos” que de “objetos de investigación”. Esta variación en particular surge como resultado de las diferencias que se presentan en las traducciones inglesa y española consultadas para este trabajo (véase Bibliografía). Sin embargo, en términos generales, lo relevante de esta distinción tiene que ver con el hecho de conceder nuestro asentimiento, no concederlo o negarnos tanto a concederlo como a no hacerlo cuando se trata de hacer un juicio sobre si determinado objeto tiene o no ciertas características.

secciones siguientes veremos con un poco más en detalle en qué consisten las dos primeras posiciones, lo cual nos proporcionará una base adecuada para comprender la motivación del escepticismo pirrónico.

2.2.1. Dogmatismo

De manera preliminar habrá que decir que los términos *dogma* y *dogmático* no tuvieron en la antigüedad el mismo sentido que ordinariamente le son atribuidos en la actualidad. Cuando decimos que alguien es dogmático con frecuencia queremos decir que dicha persona es testaruda o que mantiene sus opiniones pese a no tener buenas razones para ello o no tener razones en absoluto; de igual modo, cuando decimos que algo es un dogma queremos decir que tal cosa es aceptada sin razones, “ciegamente”. En la antigüedad, por el contrario, estos términos no tenían una carga negativa; entre sus acepciones se encontraban, por ejemplo, “opinión fundada en principios” y también “opinión filosófica”²⁰. Como hemos visto, la investigación filosófica en la antigüedad estaba abocada a determinar la naturaleza última de las cosas, de modo que estas opiniones fundamentadas según principios filosóficos tenían la intención de hablar sobre la realidad.

Sexto Empírico recoge este uso y emplea el término *dogmatizar* para referirse al hecho de hacer una afirmación, siempre y cuando se tenga la pretensión de describir cómo son las cosas en sí mismas, cuál es su naturaleza real o cómo están constituidas efectivamente. Llamaré a este uso del término *dogmático* “el uso tradicional” (o “t-dogmatismo” para abreviar). En cambio, las afirmaciones que son hechas sin la intención de determinar cómo son las cosas, sino que expresan simplemente cómo las cosas le parecen a alguien en particular no son dogmáticas. La aserción de que, por ejemplo, “me parece que Parménides es más viejo que Sócrates”, no es una afirmación dogmática puesto que no concierne a qué tan viejos *son* Sócrates y Parménides, sino tan sólo a quién *me parece* más viejo²¹. En terminología escéptica: dogmático es

²⁰ Fue en este mismo sentido que en la modernidad se habló de disciplinas dogmáticas entendiéndose por éstas aquellas que, como la geometría y la medicina, requerían del razonamiento y la experiencia. Cfr. Defez (2000), p. 188.

²¹ Nótese que quienes sostienen como Protágoras que pronunciarse sobre la percepción sensible es ya pronunciarse sobre la realidad, puesto que las cosas *son* como nos *parece* que son, son también dogmáticos en este sentido.

quien se *pronuncia* sobre cuestiones no manifiestas después de haberlas analizado científicamente. Finalmente, hay que hacer notar que el t-dogmatismo es en buena medida dependiente de la investigación teórica, puesto que es ésta la que presta fundamento a los pronunciamientos sobre la realidad.

Otro uso del término *dogmático* tiene que ver con el estado mental que está tras el pronunciamiento con respecto a cómo son las cosas. Generada en parte por la práctica teórica que caracteriza al t-dogmático, se encuentra cierta propensión psicológica que conduce al dogmático a *aceptar* que la investigación que ha emprendido finalmente ha alcanzado un feliz término, puesto que la cuestión ha quedado firmemente establecida –ya sea de manera positiva (el objeto de investigación ha sido determinado) o ya sea de manera negativa (el objeto de investigación no es susceptible de ser descubierto). Sin embargo, esta propensión psicológica no es privativa de aquellos que mantienen complejos sistemas filosóficos, sino que también está presente en el hombre común y corriente. Llamaremos «m-dogmatismo» al tipo de dogmatismo caracterizado por la propensión mental a aceptar que la investigación debe ser concluida.

La carga negativa adicional que pesa sobre el dogmatismo descansa prioritariamente sobre la actitud mental mencionada: Sexto no sanciona el uso de instrumental teórico para la investigación, sino el estado mental que eso puede producir. Las opiniones fundadas producen el indeseable estado mental propio del m-dogmático: la confianza de que la investigación ha llegado a su término. En una palabra, el m-dogmático es quien pretende apresuradamente, ya sea sobre fundamentos filosóficos o cualesquiera otros, estar en posesión de la verdad o al menos haber cerrado irrevocablemente la cuestión.

Finalmente, teniendo en consideración la caracterización de estos dos tipos de dogmatismo debe ser claro que el término no se aplica exclusivamente a todos aquellos quienes tienen la pretensión de dar una teoría positiva sobre la realidad sobre fundamentos teóricos (Platón, Aristóteles, Epicuro, por ejemplo), sino también a quienes asumen la posición (ii)²², a saber: quienes tras una investigación declaran que el asunto que se investiga no es susceptible de ser establecido o es que es inaprehensible –i.e. los académicos.

²² Cfr. secc. 1.2. p. 25.

2.2.2. Academicismo

La Academia fundada por Platón mantuvo sus puertas abiertas durante aproximadamente nueve siglos (387 a.C.-529 d.C.), a lo largo de este tiempo su orientación cambió numerosas veces como consecuencia de las sucesiones que tuvieron lugar en la dirección de la misma. Para el tiempo de Sexto Empírico la Academia había sufrido modificaciones importantes en al menos cinco ocasiones²³, en las cuales experimentó desde el platonismo y el estoicismo hasta el escepticismo. En esta sección nos limitaremos solamente a hacer una presentación general de las posiciones escépticas al interior de la Academia.

2.2.2.1. Escepticismo Académico

La manera usual de caracterizar al escepticismo académico es por medio de la tesis negativa de acuerdo con la cual el conocimiento no es posible²⁴. Sin embargo, si bien en términos generales dicha conclusión es común a las formas más importantes de escepticismo académico, esta posición puede ser matizada. Una relación mínima de las posiciones escépticas académicas es la siguiente:

*Escepticismo suspensivo (Arcesilao)*²⁵: a toda afirmación puede serle contrapuesta otra afirmación equiponderante, de modo que

²³ La clasificación que presenta Sexto Empírico es la siguiente:

Primera Academia: la más antigua, la de los platónicos.

Segunda Academia o Academia Media: representada por Arcesilao.

Tercera Academia o Nueva Academia: encabezada por Carnéades y Clitócoco.

Cuarta Academia: cuyos exponentes son Filón y Cármidas.

Quinta Academia: mantenida por Antíoco.

(*HP I*, xxxiii, 216-235)

²⁴ Ver Popkin, Richard (2003), p. xvii.

²⁵ “[Since] it was necessary [...] investigate also the conduct of life, which cannot, naturally, be directed without a criterion, upon which happiness –that is, the end of the life– depends for its assurance, Arcesilaus asserts that he who suspends judgment about everything will regulate his inclinations and aversions and his actions in general by the rule of “the reasonable”, and by proceeding in accordance of this criterion he will act rightly; for happiness is attained by means of wisdom, and wisdom consist in right actions, and the right action is that which, when performed, possesses a reasonable justification. He, therefore, who attends to “the reasonable” will act rightly and be happy.

Such was the doctrine of Arcesilaus.” (*AM I*, 158-159).

se siga la suspensión del juicio. Sin embargo, lo razonable (*to eulogon*) es un buen criterio para la acción.

Escepticismo moderado o probabilismo (Cárneades)²⁶: no es posible distinguir lo verdadero de lo falso, pero algunas percepciones producidas en ciertas circunstancias son más probablemente (*to pithanon*) verdaderas y útiles.

*Falibilismo moderado*²⁷ (Filón): no podemos tener certeza sobre ninguna cuestión en particular²⁸, sin embargo todavía podemos asentir a un buen número de creencias.

Así, en general, podemos decir que el escepticismo académico estaba constituido de dos partes: (a) un elemento teórico, a saber: una tesis negativa resultado de la especulación filosófica (todo es inaprensible, según la enunciación de Sexto Empírico²⁹) y (b) uno práctico: un criterio para la acción resultado del imperativo de tener una norma práctica para las cuestiones cotidianas –lo razonable o lo probable, por ejemplo.

2.2.3. Escepticismo pirrónico

La exposición más completa que se tiene de lo que fue el escepticismo pirrónico está contenida en los *Esbozos Pirrónicos* escritos por Sexto Empírico hacia la primera mitad del siglo II d.C., por lo cual nos basaremos

²⁶ Cárneades sostenía además que la lógica utilizada por los estoicos conducía a paradojas, como la del mentiroso, y que, además, no permitía proporcionar un criterio adecuado para sobrellevar la paradoja de sorites, puesto que: “La naturaleza no nos dio ningún conocimiento de los límites para que en algún caso pudiéramos determinar hasta dónde conviene llegar [...]. Si somos interrogados gradualmente, no sabemos dar respuesta cierta acerca de con cuánto añadido o quitado alguien es rico o pobre, célebre u oscuro, muchas o pocas las cosas, grandes o pequeñas, largas o cortas, anchas o angostas”. *Ac. xxix*, 92.

²⁷ El falibilismo no es propiamente una forma de escepticismo, sino más bien una posición que resulta de abandonar demandantes requerimientos para el conocimiento (la certeza en este caso), por aspiraciones mucho más modestas.

²⁸ Filón hace esta afirmación suponiendo el uso del criterio estoico, *i.e.*, representaciones catalépticas). Ver *PH xxxiii*, p. 235.

²⁹ *PH I*, xiii, 226

fundamentalmente en este escrito para reconstruir la postura general que mantiene el escéptico pirrónico.

2.2.3.1. La motivación del escepticismo pirrónico

En secciones pasadas hemos visto³⁰ que el término *escéptico* fue empleado en la antigüedad por los académicos para describir su propia posición, sin embargo, el escepticismo al ser asociado con el academicismo de Cárneades y Clitómaco adquirió una connotación particular que dista bastante de la concepción que el significado del término sugiere. De hecho, la clasificación que hace Sexto Empírico de los sistemas filosóficos tiene en parte como fin restablecer al término el significado que le corresponde.

La primera característica importante del escepticismo está asociada al significado que en estricto sentido corresponde al término: los escépticos son “quienes se dedican a observar” o “los que están abiertos a cualquier forma de pensamiento”³¹ e incluso “los que miran con cuidado”³². Esta condición de observar sin prejuicios y con cuidado constituye el estado inicial que da forma a la práctica propia del escéptico: la investigación. Asimismo, esta condición determina la actitud que el escéptico tiene con respecto al resultado de la investigación que lleva a cabo: el escéptico conserva una actitud de cautela en lo tocante al resultado de su investigación y se mantiene, de esta forma, reservado con respecto a otorgar el consentimiento en relación a su verdad o falsedad. El estado mental resultante de esta actitud es la suspensión del juicio y la continuación de la investigación.

Una característica adicional propiamente pirrónica del escepticismo, que es agregada a esta concepción, consiste en una motivación práctica. En efecto, el fin último que persiguen los pirrónicos, “aquello en función de lo cual se hacen o consideran todas las cosas y él en función de ninguna” (*PH I*, XII 25), es la serenidad del espíritu entendida como un estado de imperturbabilidad del alma.

³⁰ Cfr. Secc. 2.2.1.

³¹ Gallego, A. y Muñoz, T., (2000), p. x.

³² Calvo Martínez, (1994), p. 10.

Teniendo esto en consideración, podemos comprender en qué sentido es que la posición escéptica está construida en oposición al dogmatismo.

Recordemos brevemente los dos tipos de dogmatismos presentados anteriormente. El t-dogmatismo está caracterizado por su aspiración a determinar cuál es la naturaleza última de las cosas, para lo cual hace uso de aparato teórico filosófico con el fin de dar un fundamento apropiado a sus afirmaciones sobre la realidad. El m-dogmatismo, por su parte, está caracterizado por el estado mental que conduce al dogmático a pensar que la investigación que realiza ha llegado a su término, puesto que considera que la cuestión que investiga ha sido determinada. Para los pirrónicos, los m-dogmáticos pertenecen a un tipo de investigadores impacientes que se empeñan tanto en tener respuesta a las cuestiones que averiguan, que saltan apresuradamente a una conclusión, aun cuando dicho movimiento no esté suficientemente garantizado, deteniendo así la investigación cuando todavía no es razonable considerar que ha sido concluida. Esto muestra que hay una relación estrecha entre el t-dogmático, el teórico filosófico con pretensiones metafísicas, y el m-dogmático, esto es, el impaciente investigador que con demasiada premura otorga su consentimiento con respecto a la verdad o falsedad de la cuestión que investiga.

Sin embargo, la práctica teórica de la investigación racional puede ser separada de los componentes dogmáticos que pudiera tener; de hecho, el escéptico mismo recurre a la razón y a la teoría en sus investigaciones, pero sanciona al estado mental propio del m-dogmático propiciado en buena medida por las aspiraciones metafísicas del t-dogmatismo. Así pues, al hacer uso de teoría en sus investigaciones, el escéptico no pretende hacer afirmaciones firmes y positivas sobre ninguna cuestión dogmáticamente tratada, sino que esta recurrencia está supeditada a la búsqueda de un fin ulterior: la felicidad. Así, nos dice Sexto: “nos ocupamos de ese estudio [*i.e.* de la realidad o naturaleza] para poder contraponer a cada proposición una proposición de igual validez y para conseguir la serenidad de espíritu” (*HP* I, VII 18).

Tenemos, pues, que el escéptico no se pronuncia sobre cómo son las cosas, sino sólo sobre las apariencias de las cosas; al mismo tiempo, el escéptico busca evitar la actitud mental propia del m-dogmático, que conduce a pensar que la investigación puede cerrarse. Al evitar dicha actitud mental el escéptico cree que, quizá, pueda alcanzar la serenidad de espíritu que es el fin

que persigue. Es aquí donde los tropos para la suspensión del juicio entran en juego.

En el capítulo siguiente veremos con detalle en qué medida los tropos están diseñados para conseguir el fin que persigue el escéptico pirrónico, pero antes de dar paso a dicha tarea, será de gran utilidad resumir los elementos propios del pirronismo con el fin de presentar una reconstrucción motivada de los cinco tropos para la suspensión del juicio atribuidos por Sexto Empírico a Cornelio Agripa.

Hasta este momento hemos presentado tres componentes del escepticismo pirrónico, son los siguientes:

- (1) Una práctica teórica: la investigación racional.
Subordinada, sin embargo a:
- (2) Una motivación práctica: la búsqueda de la serenidad de espíritu (*ataraxia*) que dota de sentido a la práctica escéptica.
- (3) Una actitud mental: la suspensión del juicio que consiste en no pronunciarse con respecto a la verdad o falsedad de la cuestión que se investiga.

Una manera de condensar las características presentadas en (1) a (3) es mediante el *dictum* pirrónico: el escéptico no dogmatiza. El escéptico, en efecto, a diferencia del t-dogmático recurre a la investigación teórica no con el fin de pronunciarse sobre la realidad de las cosas, el cual es un fin meramente especulativo, sino motivado por un fin eminentemente práctico: la serenidad del espíritu. Asimismo, el escéptico, a diferencia del m-dogmático, evita, por medio de la suspensión del juicio, la actitud mental que conmina al filósofo a cerrar la investigación. Como resultado de evitar el dogmatismo, el filósofo escéptico se mantiene en la investigación.

Capítulo 3

LOS MODOS DE AGRIPA

Presentemos brevemente el panorama desarrollado hasta ahora. Por una parte, hemos señalado que la aspiración que dio forma a la investigación filosófica en la antigüedad era una metafísica: determinar cuál es la constitución última de todas las cosas. Bajo esta búsqueda se encontraba cierta concepción del mundo expresada por RO y ciertas tesis relacionadas, así como la distinción entre apariencia y realidad. Asimismo, hemos presentado los elementos que constituyen y dan motivación al escepticismo pirrónico, a saber: una motivación práctica (la búsqueda de la tranquilidad de espíritu), una práctica teórica (la investigación racional) y un estado de ánimo opuesto al propio del m-dogmatico (la suspensión del juicio que propicia la continuación de la investigación). Con base en tales elementos, en este capítulo ofreceremos una reconstrucción motivada de los cinco modos de Agripa los cuales eran el arma principal de que disponían los escépticos para hacer frente a los dogmáticos. Finalmente, nos ocuparemos en mostrar cómo es que el argumento en que descansa el escepticismo pirrónico satisface las condiciones presentadas en el primer capítulo, éstas son: (RI) el requisito de intuitividad y (RP) el requisito práctico. Una vez hecho esto, habremos mostrado que el escepticismo pirrónico es un problema filosófico legítimo.

3.1. El problema del criterio

La investigación ontológica sobre la naturaleza del mundo está estrechamente relacionada con una cuestión epistemológica: determinar qué es conocimiento legítimo es el primer paso de la investigación, ya que sólo el conocimiento se conecta con cómo son las cosas realmente; la opinión, por el contrario, tiene que ver solamente con las apariencias de las cosas. Es aquí cuando la

existencia de un criterio de verdad –es decir, de una forma de distinguir entre conocimiento genuino y mera opinión– juega un papel importante.

Los dogmáticos³³ estuvieron seguros de que estaban en posición de diferenciar el genuino conocimiento de la mera opinión, puesto que consideraban que poseían un criterio para hacer tal demarcación. Aristóteles, por ejemplo, sostuvo que el conocimiento propiamente dicho es no-demostrativo o que debe ser derivado de premisas que sean verdaderas de manera autoevidente³⁴. Los académicos, por el contrario, sostuvieron que no estamos en posesión de un criterio tal, por lo cual debemos concluir que, al no poder diferenciar el conocimiento legítimo de la simple opinión, no tenemos realmente conocimiento³⁵. Finalmente, los escépticos se preguntaron si legítimamente podía determinarse cuál era el auténtico criterio de verdad; los cinco tropos de Agripa se encuentran en el corazón de su posicionamiento con respecto a este problema.

3.1.1. Los tropos para la suspensión del juicio

Sexto Empírico nos ofrece una presentación bastante clara de cuáles son los cinco tropos que constituyen los llamados modos de Agripa en los siguientes términos:

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, «por hipótesis».

El quinto, «el del círculo vicioso».

³³ Dado que hemos diferenciado entre t-dogmatismo y m-dogmatismo, cuando hablemos de dogmatismo *simpliciter* nos referiremos al tipo de dogmático que, por una parte, hace uso de teoría filosófica para determinar cómo son las cosas en sí mismas y, por otro, le es propio el estado mental que le hace pensar que la investigación ha llegado a su término.

³⁴ Arist., *Post. Anal.*, (72b 25-28).

³⁵ En particular, esto fue sostenido por Carneades. Véase, por ejemplo, Cic., *Ac.* §99.

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

El de «a partir de la 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 tomarlo por convenio.

El *tropo* de «el 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 este caso, no pudiendo tomar ninguna de las dos cosas como base de la otra, mantenemos en suspenso el juicio sobre ambas. (HP I, XV 164-177)

Para ilustrar cómo es que estos cinco modos funcionan procedamos de la siguiente manera:

1. Considérese al filósofo dogmático de su preferencia y a alguna afirmación dogmática del mismo. Hecho lo cual podemos extraer el siguiente esquema:

S afirma (saber) que *p*.

2. Asumamos ahora una posición escéptica mínima que consiste en pedir a *S* las razones por las cuales afirma saber que *p*. De este modo, obtendremos alguna razón adicional, digamos R_1 .

3. Perseveremos en la actitud mencionada y preguntemos nuevamente a *S* por las razones que tiene para pensar que R_1 es verdadera, de esta manera

obtendremos una razón adicional R_2 , y así sucesivamente. Después de algún tiempo de proceder de esta manera obtendremos una cadena de razones que tendrá la siguiente forma³⁶:

$$S(p) \rightarrow R_1 \rightarrow R_2 \rightarrow R_3 \rightarrow \dots \rightarrow R_{n-1} \rightarrow R_n \rightarrow R_{n+1} \dots$$

¿Qué alternativas tiene S para detener esta cadena regresiva potencialmente infinita? S puede ofrecer: (a) alguna razón última que no requiera a su vez razones adicionales, lo cual tendrá como consecuencia que el regreso se detenga³⁷; (b) alguna razón previamente presente en la cadena de razones, lo cual viciaría el razonamiento; o (c) continuar intentando dar razones cada vez que éstas le sean pedidas por el escéptico, lo cual no detendría el regreso del razonamiento.

Como podrá verse, las opciones mencionadas (a), (b) y (c) caen dentro de los modos de *hipótesis*, *circularidad* y *recurrencia ad infinitum*, respectivamente. Lo cual significa, dicho brevemente, que ninguna de estas alternativas es capaz de generar el respaldo que es requerido para que podamos consentir en que S efectivamente sabe que p .

No parece estar sujeto a discusión que los modos de circularidad y recurrencia *ad infinitum* sean modos viciosos de razonamiento³⁸, al mismo tiempo parece evidente que una asunción arbitraria no puede prestar ningún soporte a nuestras afirmaciones de conocimiento. No obstante, no fue igualmente obvio que *todas* las asunciones carecieran completamente de algún tipo de garantía. Ciertamente, no parecen estar al mismo nivel una asunción tomada *ad hoc* y una asunción que es el resultado del acuerdo de un grupo de expertos o las asunciones que nos vemos impelidos a tomar dado lo que los sentidos nos reportan. Es aquí donde los modos de *relatividad* y *discrepancia* entran en juego.

Los dogmáticos quieren pronunciarse sobre cómo son las cosas en realidad, pero ¿pueden el acuerdo y la percepción determinar esto? No, dicen

³⁶ En realidad, la estructura de las razones será más parecida a un árbol con múltiples ramificaciones; pensar en una cadena lineal obedece simplemente a una razón de simplicidad.

³⁷ Un ejemplo claro de esta posición son las premisas autoevidentes de Aristóteles.

³⁸ En cualquier caso, no parece haber nada parecido a una posición coherentista ni mucho menos infinitista en la antigüedad; de hecho la mayoría de las posiciones filosóficas no sólo en la antigüedad, sino incluso bien entrado el siglo XIX son de carácter fundacionalista. Ver Bonjour, Laurence (2002), p. 142.

los escépticos. Consideremos el siguiente ejemplo. Los médicos pueden acordar que ciertos síntomas corresponden a una enfermedad particular, no obstante, sus juicios están sesgados por la escuela de pensamiento a la que pertenecen, sus propias tendencias intelectuales, su religión, sus intereses, etc. Otros médicos provenientes de diferentes escuelas de pensamiento pueden acordar algo diferente³⁹. En una palabra, los juicios de este tipo siempre están sujetos a *discrepancia*. Esto muestra que el acuerdo no es más que un cierto tipo de opinión y, por tanto, no presta ninguna garantía para pronunciarse acerca de cómo son las cosas realmente.

Las percepciones no tienen un estatuto mejor. Veamos el siguiente ejemplo: usualmente consideramos que la miel *es* dulce porque así nos lo parece, pero a otros igualmente puede parecerle de otra forma –a los ictericos, por ejemplo–, y, en general, a seres con sistemas perceptuales diferentes. Esto muestra que nuestros juicios perceptuales son relativos a nuestra constitución física.

En resumen, ni el acuerdo fundado en opinión de expertos ni el que resulta de nuestras percepciones sensoriales prestan ningún fundamento para hacer ninguna declaración con respecto a cómo son las cosas realmente. Como resultado de esto, no es evidente a qué podría apelar *S* en última instancia para dar soporte a su afirmación de conocimiento. La conclusión que de esto extraen los filósofos escépticos es simplemente que las razones que ha dado *S* a favor de su afirmación original de conocimiento *todavía* no le prestan un respaldo apropiado, de modo que no sería prudente consentir a que *S* efectivamente sabe que *p*, pero tampoco a que *S* no sabe que *p* –quizá si la investigación continuara, *S* podría incrementar su posición epistémica al grado de alcanzar el conocimiento de *p*.

Resumiendo, si asumimos que los tropos de Agripa presentan todas las alternativas que una cadena de razones puede tomar al tratar de dar respaldo a una afirmación de conocimiento particular, entonces parece que no podemos escapar del potencial regreso infinito de las justificaciones, puesto que no existe una sola razón que esté exenta de ser puesta en duda. Una consecuencia de esto es que parece que no podemos ofrecer un criterio de verdad que nos permita distinguir conocimiento genuino de mera opinión, sino que, en última

³⁹ En la antigüedad había tres escuelas médicas (la escuela racionalista, la empírica y la metodista) cuyos miembros no siempre concordaban al emitir un diagnóstico. Véase Annas, y Barnes (1990), p.xii.

instancia, parece que todas las supuestas afirmaciones de conocimiento están al mismo nivel: todas están insuficientemente fundadas. De este modo, las aspiraciones del dogmático son puestas en duda y la confianza psicológica que le hacía pensar que las cuestiones podían ser establecidas queda, a su vez, puesta en entredicho, con el resultado de que la investigación debe continuar.

3.2. El desafío a nuestras prácticas ordinarias

En la sección anterior hemos presentado una forma muy general en la cual operan los modos de Agripa, poniendo especial énfasis en que el objetivo de los mismos son las afirmaciones propias del t-dogmático y que su conclusión pone en cuestión la confianza que el estado mental propio del m-dogmático genera con respecto a concluir la investigación. En este punto, estamos en posición de hacernos las siguientes preguntas: ¿representan los modos de Agripa un desafío a nuestras prácticas ordinarias de conocimiento? ¿Están dichos modos anclados en nuestras intuiciones ordinarias de conocimiento? En esta sección mostraré que el escepticismo que descansa en los cinco modos de Agripa representa un desafío a nuestras prácticas epistémicas ordinarias, puesto que está atado a intuiciones que están bien arraigadas en el sentido común.

Tales intuiciones son las siguientes:

(a) Imperativo normativo: debemos proveer razones para nuestras creencias; asegurarnos de que están garantizadas.

(b) Respaldo racional: una creencia para la cual se puede producir una razón es mejor o está garantizada de una manera diferente que una creencia para la cual uno no puede producir razones.

(a) Expresa nuestra intuición de sentido común según la cual no es legítimo tener creencias gratuitas, sino que debemos creer siempre sobre la base de razones, evidencia o motivos particulares que presten a nuestras creencias cierto tipo de respaldo racional. Ciertamente, en la vida cotidiana tenemos un sinnúmero de creencias para las cuales no tenemos ninguna razón, sin embargo éstas gozarán de un estatuto inferior a aquellas para las cuales

podemos ofrecer razones a su favor –esto es lo que nos dice (b). Piénsese en el siguiente ejemplo: tanto *S* como *S'* creen que hoy por la tarde lloverá. Y cuando ambos son interrogados con respecto al tipo de razones que tienen para creer tal cosa, *S* explica que ha consultado el pronóstico del tiempo temprano en la mañana, mientras que *S* no es capaz de ofrecer ninguna razón: *S* simplemente cree que lloverá por la tarde. El veredicto que ordinariamente tendríamos al respecto es que la creencia de *S* está mejor garantizada que la creencia de *S'* –de hecho, pensaríamos que la creencia de *S'* no está garantizada en absoluto; al mismo tiempo, pensaríamos que algo anda mal con *S'*: después de todo, uno *debe* dar razones para sus creencias.

Los casos podrían fácilmente ser multiplicados: la creencia, sin razón alguna, de que ganaré las elecciones o de que seré acreedor a una beca, sin que tenga para ello ninguna razón especial, no tienen ningún tipo de respaldo y podrían resultar verdaderas sólo por la más pura coincidencia. Asimismo, asumiendo la postura de duda práctica del sentido común⁴⁰, no podemos dejar de ver que tales creencias están al mismo nivel.

Ahora bien, los principios (a) y (b) hablan sobre creencias, pero los tropos de Agripa tienen como objetivo poner en cuestión nuestras afirmaciones de conocimiento, ¿cómo es posible transitar de un lado a otro? Si asumimos – como hemos hecho– el análisis tradicional del conocimiento, el paso es inmediato: el conocimiento, según dicho análisis, no es más que una especie particular de creencia –una que está justificada y cuyo contenido, además, es verdadero–, cuyo estatuto está dado en función del tipo de respaldo con el que cuenta.

Veamos ahora cómo funcionan los tropos de Agripa utilizando (a) y (b).

1. *S* afirma saber que *p*.
2. *S debe* ofrecer las razones que tiene para creer que *p*, en caso de que le sean requeridas –debido a (a).
3. Una vez que *S* ha ofrecido una razón para creer que *p*, digamos *R*₁, ahora *debe* ofrecer una razón adicional para esta última, *R*₂ por ejemplo, y así sucesivamente.

⁴⁰ Cfr. Cap. 1, secc. 1.1.1.

En este punto, *S* continua dando razones en parte a causa de (a), pero principalmente impulsado por la intuición de que (b) al dar más razones se aumenta la garantía epistémica de su creencia inicial.

4. Una vez que *S* se compromete a dar razones en cada eslabón de la cadena de razonamiento, los caminos que podría tomar la justificación son los siguientes:
 - i. Continuar dando razones al infinito.
 - ii. Repetir alguna razón dada previamente.
 - iii. Detenerse en algún momento asumiendo que tal punto de detención es privilegiado.
5. Las alternativas (i)-(iii) caen en los modos de *infinito*, *circularidad* y *asunción*, respectivamente, de modo que no pueden prestar el respaldo requerido para hacer de la creencia inicial un caso de conocimiento. Los modos de *relatividad* y *discrepancia* son importantes para mostrar que las asunciones basadas en el acuerdo o en la percepción sensorial no están bien fundadas.

La conclusión escéptica es que, contrariamente a nuestra asunción inicial –a saber, que dar razones para nuestras creencias puede aumentar su estatuto epistémico–, *parece* que la razón no puede producir conocimiento; de modo que la suspensión del juicio parece ser la mejor actitud que podemos asumir.

Es importante remarcar el carácter condicional del argumento: los modos de Agripa, así presentados, constituyen una reducción al absurdo de dos asunciones epistémicas cotidianas bien arraigadas en el sentido común que no resultan fácilmente desechables, de modo que la conclusión escéptica tiene la forma de una espantosa paradoja implícita en nuestras formas más elementales de pensar acerca del conocimiento.

Una consecuencia inmediata de esto es que las estrategias disolutivas en contra del escepticismo pirrónico no son exitosas, en la medida en que el argumento de Agripa no requiere traficar con sofisticadas y prescindibles concepciones acerca del conocimiento ajenas al sentido común. Sino que, más bien, el escepticismo de este tipo representa una seria amenaza a nuestras prácticas epistémicas cotidianas.

3.3. Vivir de acuerdo a las apariencias

Una acotación que es importante hacer en este momento es que la suspensión general del juicio, suscitada por el uso de los modos de Agripa, no conduce a la inacción –lo cual es una consecuencia deseable para los escépticos, si tenemos en mente que su motivación es eminentemente práctica. Los escépticos mantienen todavía cierto tipo de creencias que les permiten continuar viviendo, si bien éstas no están racionalmente reguladas. Así, será de utilidad distinguir entre dos tipos de aceptación: la primera, en el sentido del t-dogmático, consiste en hacer una afirmación o expresar una opinión sobre la realidad objetiva, o en dar consentimiento a una apariencia con relación a su verdad o falsedad, esto es, con su adecuación o inadecuación a la realidad; llamaremos a este tipo de aceptación *dogmática*. En un segundo sentido, el empleado por los escépticos, la aceptación consiste en asentir meramente a la apariencia, al hecho de haberla recibido, sin que esto implique afirmar o negar nada sobre la realidad, con lo cual se coloca en un ámbito que está fuera de toda disputa⁴¹; llamaremos a este segundo tipo de aceptación *escéptica*.

De esta manera, la “creencia” que es resultado de la aceptación propia del escéptico es marcadamente pasiva: el escéptico *cree* en el sentido de “no ponerse en contra y aceptar algo llanamente, sin una propensión o un interés exagerado, como dicen que el niño cree a su maestro.” (PH I, XIII, 229); la aceptación propia del dogmático, por su parte, es más bien un tipo de convencimiento: el dogmático llama creer “al hecho de convencerse de algo de una vez por todas, por cuestión de elección y con la convicción característica del querer vehemente [...]” (PH I, XIII, 230).

Puesto en un lenguaje diferente, la aceptación dogmática supone regulación racional voluntaria, mientras que la del escéptico no es más que “recepción” involuntaria, no racional. De este modo, el asentimiento que hace el escéptico no contiene ninguna traza de dogmatismo puesto que éste le viene dado de manera irreflexiva a causa de la presencia que las cosas manifiestas tienen en su mente. De tal modo que, nos dice Sexto: “No echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos

⁴¹ “[...] nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, sino que se discute sobre si es tal cual se percibe” (PH I, XI, 22).

inducen al asentimiento” (*PH X*, 19-20), “pues el escéptico asiente a las sensaciones que se *imponen* a su imaginación” (*PH*, VII, 13).

De esta manera, no negando o suprimiendo las apariencias, sino tomándolas tal como se presentan a la mente, los escépticos pueden continuar viviendo:

Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos. (*PH XI*, 23)

Seguimos en efecto un tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto que nos enseña a vivir de acuerdo con las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales (*HP*, VII, 18)

Conclusiones

A lo largo de esta tesis he argumentado a favor de que el escepticismo pirrónico, tal y como era entendido en la antigüedad, representa un problema filosófico legítimo. Al hacer esto, he tenido un objetivo en mente: presentar una *posición escéptica motivada* que represente un *desafío ineludible*.

No estoy interesado en defender –y creo que nadie lo estaría– un escepticismo no motivado o arbitrario: afirmar simplemente que no tenemos (o que no es posible que tengamos) conocimiento, sobre la base de un argumento producido sin ninguna razón especial –no digamos ya uno que no recurra a ningún argumento– no deja de parecerme perverso. El escéptico cartesiano podía encontrar, dentro de su propio sistema, motivos para pensar que hay buenas razones para sostener que todas nuestras creencias podrían estar injustificadas a causa de alguna imperfección en aquello que les da lugar (Dios, la naturaleza, una serie de cambios); o quizá a causa de nuestro deficiente aparato epistémico. El escéptico pirrónico, a su vez, encuentra razones para dudar progresivamente de cada creencia en la divergencia de opiniones, la relatividad de los juicios y nuestra aparente incapacidad racional de zanjar la disparidad entre las apariencias.

Sin embargo, considero que sólo el escepticismo pirrónico representa un desafío ineludible: el escepticismo cartesiano tiene lugar desde cierto tipo de comprensión filosófica que exige certeza al conocimiento –exigencia cuya legitimidad puede, y de hecho ha sido, puesta en entredicho– y que además depende de ciertas asunciones metafísicas hoy no muy difundidas –la existencia de Dios, por ejemplo–; mientras que el escepticismo pirrónico, como espero haber mostrado hasta ahora, no requiere echar mano de ninguna concepción acerca del conocimiento, diferente de aquella que usualmente tenemos en nuestras prácticas epistémicas cotidianas; asimismo, las asunciones metafísicas a las que apela, contenidas en la tesis del realismo ontológico, no parecen ser prescindibles a nuestra concepción ordinaria del mundo.

Lo que me ha movido a desarrollar esta tesis es el reconocimiento de que el escepticismo contemporáneo (generalmente dependiente de un argumento de tipo cartesiano) es un estruendoso desafío a nuestras afirmaciones de conocimiento y se le acepta sin más como un problema filosófico, quizá simplemente porque figura en los textos de esta disciplina. Pero no estamos obligados aceptarlo si no “vemos” cuál es su motivación y si tal motivación no es filosófica. Los escépticos pirrónicos y los cartesianos tenían razones para pensar que nuestras creencias están injustificadas. ¿Qué razones tiene el escéptico contemporáneo para pensar que somos cerebros en un contenedor o que vivimos en un mundo de tipo Matrix? Debe haber ciertamente, una diferencia entre “escepticismos” ordinarios y escepticismos filosóficos.

Es por esta razón que he establecido el requisito de la intuitividad (RI) y el requisito práctico (RP), como dos requerimientos imprescindibles para hacer del argumento escéptico uno filosóficamente interesante que constituya, además, un problema filosófico genuino.

Asimismo, he mostrado cómo el argumento escéptico que descansa en los cinco modos de Agripa puede ser exitosamente reconstruido recurriendo sólo a intuiciones comunes acerca del conocimiento –el imperativo normativo según el cual *debemos* dar razones que respalden nuestras creencias y la intuición de que las creencias respaldadas por razones están mejor garantizadas que aquellas que no lo están–, al tiempo que se respeta la motivación práctica que subyace al escepticismo pirrónico expresada por el imperativo de no dogmatizar.

Un punto que considero a favor de la reconstrucción del argumento de Agripa que he presentado, es que no borra la distinción entre dudas cotidianas y dudas escépticas, la cual captura el carácter peculiarmente filosófico que estas últimas poseen.

Las dudas escépticas son generales y atañen a las fuentes de las cuales se derivan nuestras creencias –creencias que podrían constituir conocimiento, de estar adecuadamente justificadas y de ser su contenido verdadero– no a creencias particulares o instancias particulares de conocimiento. Las dudas escépticas generadas por el argumento de Agripa tienen fundamento en nuestras intuiciones epistémicas ordinarias, pero no se limitan a piezas concretas de conocimiento o a creencias justificadas particulares, sino que se

extienden progresivamente a todo el dominio de lo que consideramos creer justificadamente, en la medida en que ponen en cuestión que la razón sea capaz de generar el estatuto epistémico necesario para hacer de una creencia justificada una instancia de conocimiento.

Paralelamente, el ámbito de las dudas escépticas es el teórico, no el de la acción. De esto se dieron perfecta cuenta los escépticos pirrónicos quienes reconocieron que si bien parece que no somos capaces de generar la certificación racional requerida para nuestras creencias, tenemos, sin embargo, cierta certificación práctica de las mismas que nos permite conducirnos en la vida diaria. De este modo, los escépticos pudieron continuar conduciéndose naturalmente en las prácticas cotidianas y desenvolviéndose en la vida diaria siguiendo las apariencias.

Reconozco que puede objetárseme que aun cuando pudiera haber logrado establecer que el escepticismo pirrónico está legítimamente anclado a nuestras prácticas cotidianas y de que sus dudas están motivadas, sin embargo, al final de cuentas, tal forma de escepticismo no parece una posición muy atractiva: ¿qué filósofo podría querer conducirse de manera racionalmente irresponsable por el mundo, suspendiendo el juicio de todo aquello que no sea manifiesto, perseverando en la investigación con el fin de no perder la tranquilidad de ánimo? Todo esto parece, después de todo, demasiado pasado de moda; también lo reconozco. Mi punto es más bien simple: no pretendo hacer aquí una legitimación de la motivación práctica del pirronismo –nada de lo que he dicho hasta ahora va en este sentido–, aun cuando no puedo negar que me parece atractiva. Soy un filósofo racionalista que no puede hacer a un lado la asunción del realismo ontológico y que considera que nuestras intuiciones ordinarias acerca del conocimiento deben ser consideradas seriamente en la investigación en epistemología. El escepticismo pirrónico muestra en qué medida estas asunciones pueden conducir a consecuencias indeseables, pero a diferencia del dogmatismo no cierra la investigación, ni prejuzga cuál sea la conclusión que debemos extraer al respecto, sino que da la bienvenida a la continuación de la búsqueda, lo cual me parece ser una virtud filosóficamente deseable.

Bibliografía

- Annas, Julia y Barnes, Jhon (eds.) (1985), *The modes of Skepticism: Ancient texts and modern interpretations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristóteles (2000), *Metafísica* [Trad. Calvo Martínez, Tomás], Madrid: Gredos.
- _____ (1994), *Posterior Analytics* [Trad. Barnes, Jonathan], Claredon: Oxford.
- Austin, John (1970), *Other Minds* en: “Philosophical Papers”, OUP: Oxford, pp. 76-116.
- Barnes, Jhon (1990), *The toils of scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brittain, Charles (2005), “Arcesilaus”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zata, Edward N. (ed.). URL= <http://plato.stanford.edu/entries/arcesilaus/#4>
- Bonjour, Laurence (2002), *Foundationalism and Coherentism*, en: “Essential Knowledge: Readings in Epistemology”, Luper, Steven (Ed.), NY: Longman.
- _____, (2002a), *Can Empirical Knowledge have a Foundation?*, en: ‘Essential knowledge: Readings in Epistemology’, Luper, Steven (ed), Longman, NY: 2003, pp. 317-322.
- Brochard, Victor Charles Louis (1945), *Los escépticos griegos* [Trad. Quinteros, Vicente], Buenos Aires: Losada.
- Burnyeat, Miles (ed.) (1983), *The skpetical tradition*, Berkeley: University of California.
- _____, (1982), *Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed*, *Philosophical Review* 91(1): pp. 1-22.
- Byrne, Alex (2004), *How hard are the sceptical paradoxes?*, en: *Nous*, 28:2, pp. 299-325.
- Calvo Martínez, Tomás (1994), *La hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón*, en: Marrades, Julian (ed.), “Mirar con cuidado: filosofía y escepticismo”, Valencia: Universidad de Valencia.

- Cicerón, Marco Tulio (1990), *Cuestiones Académicas* [Trad. Pimentel Álvarez, Julio], México: UNAM.
- Carnap, Rudolf (1956), *Empiricism, Semantics and Ontology*, en: “Meaning and Necessity”, Chicago University Press, pp.205-221.
- Cohen, Stuart (1998), *Contextualist solutions to epistemological problems: Scepticism, Gettier and the Lottery*, Australasian Journal of Philosophy, Vol. 76, No. 2, pp. 289-306; Junio 1998.
- Dancy, Jonathan (1993), *Introducción a la epistemología contemporánea* [Trad. Prades, J. L.], Madrid: Tecnos.
- Descartes, René (1977), *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas* [Trad. Peña, Vidal], Madrid: Alfaguara.
- Stroud, B. (1984), *The significance of philosophical scepticism*, Claredon, Oxford: OUP.
- DeRose, Keith (1995), *Solving the skeptical problem*, en: “Skepticism: Contemporary Readings”, DeRose, K., (ed), NY: OUP, pp. 1-24.
- Frede, Michael, “The sceptics” (1999), en Routledge History of Philosophy Vol. II: *From Aristotle to Augustine*, Furley, David (ed), London: Rotledge.
- Fogelin, Robert (1994), *Phyrronian Reflections on Knowledge and Justification*, NY: OUP.
- García, Claudia Lorena, *¿Es Sexto Empírico un protagórico?*, en: Tópicos, No. 24, 2003, pp. 4-18
- Gascoigne, Neil (2002), *Skepticism*, Acumen: Cheshalm.
- Greco, John (1999), *What is epistemology?* en: “The Blackwell Guide to Epistemology”, Greco, John (ed.), Blackwell: Malden, Mass., pp.1-32.
- Groarke, Leo (2008), “Ancient Skepticism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zata, Edward N. (ed.). URL=
<http://plato.stanford.edu/entries/skepticism-ancient/>
- Hume, David (1975), *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of moral*, Oxford: Claredon Press.

- Hookway, C. (1990), *Scepticism*, London: Routledge.
- Klein, P. (1992), "Certainty", en: *A Companion to Epistemology*, Dancy, J & Sosa, E. (eds.), Oxford: Blackwell, pp. 61-64.
- _____ (1998), "Certainty", en: *Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (ed.), London: Routledge, vol 2, 264-267.
- _____ (2004), *There is no good reason to be an Academic Skeptic*, en: "Essential Knowledge: Readings in Epistemology", Luper, Steven (Ed.), NY: Longman, pp. 299-309.
- _____ (2005), *Skepticism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Zalta, E. N (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/entries/skepticism/>
- Laercio, Diógenes (1965), *Lives of Eminent Philosophers*, [Trad. Hicks, R. D.] Cambridge: Mass, Harvard University. (2 vols.)
- Luper, S., (2003), Introductory Essay, en "The skeptics", Luper, S. (ed), Aldershot, England: Ashgate.
- Moore, G. E. (1962), *Proof of the external world*, en: "Philosophical Papers", NY: Collier Books, pp.144-8.
- Nagel, T. (1996), *Una visión de ningún lugar*, [Trad. Issa González, Jorge], México: FCE.
- Popkin, Richard (2003), *The History of skepticism From Bayle to Savonarola*, NY: OUP.
- Resiew, Patrick (2009), *Epistemic Contextualism*, en: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Zalta, E. N (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/contextualism-epistemology/>.
- Sextus Empiricus (2005), *Against Logicians* [Trad. Bury, Robert], Cambridge: Harvard University Press.
- Sextus Empiricus (1990), *Outlines of Pyrrhonism* [Trad. Bury, G. R.] NY: Prometheus Books. (Versión española: *Esbozos Pirrónicos*, [Trad. Gallego Cao, Antonio y Muños Diego, Teresa], Madrid: Gredos, 2002.)

Williams (1996), *Unnatural Doubts*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

_____ (1999), *Skepticism*, en: “The Blackwell Guide to Epistemology”, Greco, John (ed.), Blackwell: Malden, Mass., pp. 35-69.

_____ (2001), *Problems of Knowledge*, Oxford: OUP.

_____ (2004), *The Agrippan Argument and Two forms of Skepticis*, en: “Pyrronian Skepticism”, Sinnott-Armstrong, Walter (ed.), NY: OUP, pp. 121-145.

Witgenstein, L., *On Certainty* (1969), [Trad. Anscombe, G. E. M. y Wright, H. H, von], Oxford: Blackwell, 1969.-