

# Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628

ISSN-e: 2256-358X

Julio-diciembre de 2019

n° 60

## Contenido

### **Presentación: el escepticismo y sus máscaras**

Vicente Raga-Rosaleny

### **Artículos de investigación**

#### **Notas sobre las figuras de Pirrón y Timón en la obra de Sexto Empírico**

Tristán Fita

#### **El equilibrio del “no”. Algunos apuntes sobre el “οὐ μᾶλλον” en *Praep. Evag.* 14.18.1-5**

María Fernanda Toribio Gutiérrez

#### **La inmoralidad de los pirrónicos**

Alfonso Correa Motta

#### **Precisión y agencia epistémica en Descartes: un recorrido por los márgenes de la *Primera Meditación***

Ignacio Ávila Cañamares

#### **Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana**

Sergio Montecinos Fabio

#### **Wittgenstein y el escepticismo antiguo: desacuerdos, suspensión del juicio y persuasión**

Guadalupe Reinoso

#### **Wittgenstein y la justificación de las proposiciones gozne**

Modesto Manuel Gómez Alonso

### **Metaescepticismo**

David Pérez Chico, Vicente Sanfélix Vidarte

### **Artículos de reflexión**

#### **El problema de las fuentes escépticas en el Renacimiento: el caso del *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez**

Manuel Bermúdez Vázquez

#### **Cioran, el escepticismo y la elección estilística**

Alfredo Abad

### **Traducción**

#### **Las fuentes del escepticismo**

Duncan Pritchard

Trad. Vicente Raga-Rosaleny

### **Reseñas**

#### **Hirsch, E. (2018). *Radical Skepticism and the Shadow of Doubt: A Philosophical Dialogue***

Jens Gärtner Gutiérrez

#### **Pritchard, D. (2016). *Epistemic Angst. Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing***

Vicente Raga-Rosaleny



UNIVERSIDAD  
DE ANTIOQUIA

Instituto de Filosofía



## Contenido

<b>Presentación: el escepticismo y sus máscaras</b>	
Vicente Raga-Rosaleny .....	7-9
<b>Artículos de investigación</b>	
<b>Notas sobre las figuras de Pirrón y Timón en la obra de Sexto Empírico</b>	
Tristán Fita .....	11-33
<b>El equilibrio del “no”. Algunos apuntes sobre el “οὐ μᾶλλον” en <i>Praep. Evag.</i> 14.18.1-5</b>	
María Fernanda Toribio Gutiérrez .....	35-61
<b>La inmoralidad de los pirrónicos</b>	
Alfonso Correa Motta .....	63-83
<b>Precisión y agencia epistémica en Descartes: un recorrido por los márgenes de la <i>Primera Meditación</i></b>	
Ignacio Ávila Cañamares .....	85-109
<b>Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana</b>	
Sergio Montecinos Fabio .....	111-140
<b>Wittgenstein y el escepticismo antiguo: desacuerdos, suspensión del juicio y persuasión</b>	
Guadalupe Reinoso .....	141-158
<b>Wittgenstein y la justificación de las proposiciones gozne</b>	
Modesto Manuel Gómez Alonso .....	159-182
<b>Metaescepticismo</b>	
David Pérez Chico, Vicente Sanfélix Vidarte .....	183-202
<b>Artículos de reflexión</b>	
<b>El problema de las fuentes escépticas en el Renacimiento: el caso del <i>Quod nihil scitur</i> de Francisco Sánchez</b>	
Manuel Bermúdez Vázquez .....	203-215
<b>Cioran, el escepticismo y la elección estilística</b>	
Alfredo Abad .....	217-237
<b>Traducción</b>	
<b>Las fuentes del escepticismo</b>	
Duncan Pritchard .....	239-266
Trad. Vicente Raga-Rosaleny	
<b>Reseñas</b>	
<b>Hirsch, E. (2018). <i>Radical Skepticism and the Shadow of Doubt: A Philosophical Dialogue</i></b>	
Jens Gärtner Gutiérrez .....	267-270
<b>Pritchard, D. (2016). <i>Epistemic Angst. Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing.</i></b>	
Vicente Raga-Rosaleny .....	271-276

## Revista Estudios de Filosofía

*Estudios de Filosofía* es la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es una publicación semestral de manera ordinaria, sin perjuicio de que, a juicio del Comité Editorial, se realicen publicaciones extraordinarias. Desde su fundación en 1990, esta revista se ha concebido como medio especializado para el fomento y la difusión de trabajos de investigación en todos los campos de la filosofía, tanto de investigadores colombianos como de miembros de la comunidad filosófica internacional. La institucionalidad de *Estudios de Filosofía* garantiza su orientación hacia el desarrollo de las investigaciones filosóficas en el país y el fortalecimiento de una cultura de comunicación, bajo el principio del respeto a la libertad de expresión e investigación. Se trata de una publicación dirigida a un público de especialistas en filosofía, pero también a todas aquellas personas interesadas en el debate intelectual contemporáneo.

### Objetivos

La revista *Estudios de Filosofía* busca servir de instrumento de comunicación de los resultados parciales o finales de los trabajos, tanto de los investigadores vinculados al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (profesores y egresados), como de investigadores de otras universidades del país y de la comunidad filosófica internacional. Ser instrumento de divulgación de estudios de filosofía, tanto sobre problemas concernientes a la historia de la filosofía como a las discusiones contemporáneas en torno a problemas relativos a todos los campos de la investigación filosófica. Fomentar la difusión de los estudios de filosofía en la forma de producción original, comentarios, réplicas, reseñas o traducciones, promoviendo el intercambio de ideas y opiniones, y la discusión entre los autores colaboradores.

### Información editorial

Los autores interesados en la publicación de sus trabajos en *Estudios de Filosofía* pueden consultar la sección de orientación a los colaboradores en esta misma revista, visitar la página electrónica del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia: <http://filosofia.udea.edu.co>, o escribir a la dirección electrónica: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co), [estudiosdefilosofia@udea@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofia@udea@gmail.com)

Los artículos de esta revista aparecen registrados en los siguientes índices:

**Índice Nacional de Publicaciones Científicas (Colciencias). Colombia (Categoría C)**

**ISI Citation Index SciELO**

**SciELO. Colombia**

**Latindex. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal**

**Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). España**

**Philosopher's Index. Philosophy Documentation Center. Estados Unidos**

**K. G. Saur Verlag GmbH. Alemania**

**Ulrich's Periodicals Directory. Estados Unidos**

**Dialnet. España**

**EBSCO - Fuente Académica Premier**

**REDALYC - Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal**

**ERIH PLUS - European Reference Index for the Humanities and Social Sciences**

**IBZ - Internationale Bibliographie der Geistes**

**DOAJ - Directory of Open Access Journals**

**REDIB - Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico**

© Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Versión impresa ISSN 0121-3628

Versión en línea ISSN-e: 2256-358X

Diseño de cubierta: L.C.C. y Carlos A. Pérez

Impresión y diagramación: Imprenta Universidad de Antioquia

Revista Estudios de Filosofía. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia

Apartado 1226. Medellín. Colombia

Teléfono: 57 (4) 2195680

<http://institutodefilosofia.udea.edu.co>;

[http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia](http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia)

Dirección electrónica: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co), [estudiosdefilosofia@udea@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofia@udea@gmail.com)

**Fundador:**

Mg. Jairo Alarcón Arteaga†, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

**Director y editor general:**

Dr. Santiago Arango Muñoz, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

**Editor invitado:**

Dr. Vicente Raga-Rosaleny, Universidad Nacional de Colombia

**Comité editorial:**

Dr. Pilar Calveiro, Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de México, México

Dr. Vicente Raga Rosaleny, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Dra. Liliana Molina González, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia

Dr. Santiago Echeverri, Departamento de Filosofía, Rutgers University, Estados Unidos

Dr. José María Zamora, Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, España

Dr. Enrico Berti, Departamento de Filosofía, Universidad de Padua, Italia

Dr. Rainer Forst, Instituto de Filosofía, Universidad de Frankfurt, Alemania

**Comité científico:**

Dra. Regina Kreide, Instituto de Ciencias Políticas, Universidad de Giessen, Alemania

Dr. Felipe De Brigard, Duke University, Estados Unidos

Dr. Kourken Michaelian, Departamento de Filosofía, Otago University, Nueva Zelanda

Dr. Francisco Cortés Rodas, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia

Dr. Plínio Juqueira Smith, Escuela de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de Sao Paulo, Brasil

Dr. José Luis Villacañas, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, España

Dr. Gonzalo Serrano Escallón, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Dr. Germán Guerrero Pino, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Colombia

Dr. Pablo de Greiff, Centro Internacional para la Justicia Transicional, Nueva York, Estados Unidos

Dr. Fabio Morales, Departamento de Filosofía, Universidad Simón Bolívar, Venezuela, República Bolivariana de Venezuela

Dr. Miguel Giusti, Centro de Estudios Filosóficos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

Dr. José María González García, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), España

Dr. Axel Honneth, Instituto para la Investigación Social, Universidad de Frankfurt, Alemania

**Asistente de dirección:**

Carmen Elena Muñoz Preciado

**Asistente editorial:**

Mónica López Alzate

**Corrección de estilo:**

Juan David Gómez Osorio

Mónica López Alzate

**Traducción y revisión de texto en inglés:**

Osmar Gaviria Rendón

Sergio H. Orozco Echeverri

**Diagramación:**

Erledy Arana. Imprenta Universidad de Antioquia

**Título:**

Estudios de Filosofía

**Periodicidad:**

Dos números al año (enero-junio; julio-diciembre)

**Tamaño:**

16.4 cms. X 23.4 cms.

**Precio ejemplar:**

\$15.000 (pesos colombianos). Suscripción anual: \$27.000. (Sujetos a reajustes)

**Impresión:**

Imprenta de la Universidad de Antioquia. Tel. (574) 219 53 30.

E-mail: [imprensa@udea.edu.co](mailto:imprensa@udea.edu.co)

**Canje:**

Biblioteca Central Carlos Gaviria Díaz, Universidad de Antioquia. Apartado 1226. Medellín. Colombia.

**Distribución:**

Editorial Universidad de Antioquia

Teléfono: 57 (4) 2195010. Medellín, Colombia

Dirección electrónica: [editorial@udea.edu.co](mailto:editorial@udea.edu.co)

**Correspondencia y suscripciones:**

Revista Estudios de Filosofía

Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia

Apartado 1226. Medellín Colombia

Teléfono: 57 (4) 2195680

<http://filosofia.udea.edu.co>

Dirección electrónica:

[revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co);

[estudiosdefilosofiaudea@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofiaudea@gmail.com)

**Esta revista cuenta con el aporte del Fondo de apoyo para la publicación de las revistas especializadas de la Universidad de Antioquia**

## Presentación: el escepticismo y sus máscaras

El término “escepticismo” y sus derivados goza, sin duda, de un estatuto problemáticamente privilegiado. Por una parte, en nuestra día a día hacemos un uso indiscriminado y poco preciso de la palabra, resultándonos muy familiar y absolutamente diáfana en cuanto su significado. Por otra parte, en el campo de la filosofía su caracterización suele ser negativa, entendiendo el concepto como una suerte de crítica del conocimiento o un rechazo de algún (o de todo) tipo de dogma. Sin embargo, pocas corrientes de pensamiento son peor conocidas en sus formulaciones antiguas y modernas, a la vez que tan vigentes e imbricadas con el panorama filosófico actual.

Probablemente sea incorrecto concebir al escepticismo como una suerte de fantasma que recorre la historia del pensamiento occidental, pero sí llama la atención cómo, bajo máscaras muy diversas, la duda y la aporía escépticas han acompañado a las formulaciones teóricas más ortodoxas desde la antigüedad hasta nuestros días. A semejanza del famoso tábano socrático, pegado al flanco de la ciudad, distintas propuestas escépticas han cuestionado nuestras frágiles certidumbres teóricas y prácticas, a pesar de nuestro escaso conocimiento y claridad teóricas a la hora de determinar cuáles son los rasgos principales y definitorios de este movimiento.

Quizá esto se deba en parte a la amplitud del término “escepticismo”. Y es que, pese a que se ha entendido especialmente desde una perspectiva epistémica u ontológica, al menos desde la época moderna hasta nuestros días (cuestionando el estado de algunas de nuestras creencias, o la existencia de ciertas entidades), las actitudes escépticas han abarcado múltiples áreas, pasando de la moralidad al lenguaje, y de lo religioso a lo estético. Asimismo, la extensión de los argumentos escépticos también ha sido variable en el curso del tiempo, desde los más radicales, cuyo alcance resulta ser global, hasta los que se reducen a la crítica de un determinado aspecto, afectando sólo un ámbito local.

De cualquier manera, y aunque es ardua la tarea de proporcionar una formulación general en el caso de un fenómeno tan amplio, puede decirse que el escepticismo históricamente se ha concretado como una actividad de

investigación caracterizada por la suspensión del juicio. En efecto, frente a las restantes posiciones teóricas, que afirman o niegan proposiciones en relación con un determinado tema filosófico, una actitud escéptica es aquella que no se compromete dogmáticamente con ninguna doctrina (ni siquiera con dicha ausencia de compromiso, si se llega a interpretar de forma dogmática).

Es claro, por tanto, que la historia del escepticismo filosófico resulta tan extensa como variada. Y así, en el caso de sus formulaciones clásicas, podemos decir que mantuvo su vigencia desde el siglo III a. C. hasta el II d. C., con dos corrientes diversas: la pirrónica y la académica. Desde los inicios del movimiento, con el mítico fundador Pirrón de Elis (360-270 a. C.), pasando por la Academia de Platón y hasta terminar en la corriente neo-pirrónica, alejada del escepticismo académico, con Sexto Empírico (160-210 d. C.) como su más eximio representante, muchos fueron los cambios y modificaciones, las idas y venidas de las intermitentes refutaciones escépticas.

Otro tanto cabe decir, con el resurgimiento del escepticismo en la Modernidad, tras haberse apagado, o atenuado notablemente, su presencia durante toda la Edad Media. Y aunque cabe señalar aspectos comunes en las diversas formulaciones escépticas modernas, como su papel en las polémicas en torno al cristianismo, o su carácter crítico con el saber establecido (inicialmente con la herencia aristotélico-escolástica y luego con las propuestas dominantes en cada momento histórico), así como su vinculación con los movimientos y pensadores que dieron paso a la Nueva Ciencia, no menos son sus diferencias y variaciones. Del escritor renacentista Michel de Montaigne (1533-1592) al pensador decimonónico Friedrich Nietzsche (1844-1900), pasando por infinidad de autores intermedios, como René Descartes, Pierre Bayle, David Hume, Immanuel Kant o Georg W. F. Hegel, los intelectuales que han reflexionado sobre el escepticismo, empleando argumentos escépticos o tratando de refutarlos, son tantos como diversas sus perspectivas. Y lo mismo sucede en nuestros días, donde los argumentos escépticos y anti-escépticos siguen sucediéndose con una plasticidad y creatividad envidiables.

Por dichos motivos, en este número temático reunimos ocho artículos de investigación, dos artículos de reflexión, una traducción y dos reseñas que abordan argumentos relacionados con el escepticismo y sus máscaras tanto en

la antigüedad, como en los tiempos modernos y contemporáneos. Existen entre ellos muchos elementos comunes y puntos de contacto, pero también amplias divergencias, que esperamos contribuyan a la discusión actual, enriqueciendo el análisis y la reflexión sobre las diversas perspectivas en que el escepticismo se ha venido configurando histórica y conceptualmente.

Vicente Raga Rosaleny

Editor invitado

Estudios de Filosofía

[Doi: 10.17533/10.17533/udea.ef.n60a01](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a01)



# Notas sobre las figuras de Pirrón y Timón en la obra de Sexto Empírico\*

## Notes on the figures of Pyrrho and Timon in Sextus Empiricus' work

Tristán Fita

Instituto de Humanidades  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad Nacional de Córdoba  
Córdoba, Argentina  
E-mail: tristanfita@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-5540-8586

Fecha de recepción: 20 de noviembre de 2018

Fecha de aceptación: 23 de enero de 2019

Doi: [10.17533/10.17533/udea.ef.n60a02](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a02)

**Resumen.** *Este trabajo describe los principales rasgos que Sexto Empírico extrae de quienes designa como sus precursores y, al mismo tiempo, explica cómo esa lectura influye en su propio ideal escéptico. Específicamente, señalaremos las principales características con que Pirrón y Timón aparecen retratados en la obra sextana. Consideramos que un estudio de estas figuras en el corpus sextano redundará en una mejor comprensión del ideal escéptico del filósofo. De este modo, nuestro objetivo principal consistirá en mostrar que Sexto utiliza distintas estrategias argumentativas para modelar su propia postura escéptica a partir de ellos. Paralelamente, a través de esta labor, intentaremos reivindicar a Sexto como un escritor auténtico, pues muchas veces se lo ha tildado de copista carente de originalidad cuando realiza exégesis de este tipo sobre figuras como las aludidas.*

**Palabras clave:** *Sexto Empírico, Pirrón, Timón, pirronismo, escepticismo antiguo*

---

\* La presente investigación forma parte de nuestra tesis de Doctorado, intitulada “El perfil del escéptico en la obra de Sexto Empírico: construcción y antecedentes de una praxis filosófica a partir de la crítica de la validez cognoscitiva de las creencias”, pronta a ser defendida en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

### Abreviaturas:

AM = *Adversus mathematicos*

Acad. = *Academica* (Cicerón)

Arist. = *Aristocles of Messene*, edición de Chiesara

DL = *Vitae Philosophorum...* (Diógenes Laercio)

Phot. = *Biblioteca* (Focio)

PH = *Hipotiposis pirrónicas*

Praep. Ev. = *Praeparatio Evangelica*, de Eusebio de Cesarea, edición de Mras

### Cómo citar este artículo:

MLA: Fita, Tristán. “Notas sobre las figuras de Pirrón y Timón en la obra de Sexto Empírico”. *Estudios de Filosofía* 60 (2019): 11-33.

APA: Fita, T. (2019). Notas sobre las figuras de Pirrón y Timón en la obra de Sexto Empírico. *Estudios de Filosofía*, 60, 11-33.

Chicago: Tristán Fita. “Notas sobre las figuras de Pirrón y Timón en la obra de Sexto Empírico”. *Estudios de Filosofía* n.º 60 (2019): 11-33.

**Abstract.** *This paper presents the main features that Sextus Empiricus draws from those he designates as his predecessors and, at the same time, explains how this reading influences his own skeptical ideal. Specifically, we will point out the main characteristics of the way that Pyrrho and Timon are portrayed in the Sextan writings. We consider that a study of these figures in the Sextan corpus will result in a better understanding of the philosopher's own skeptical ideal. In this way, our main objective will be to show that Sextus uses different argumentative strategies to model much of his own skeptical stance. At the same time, we intend to claim Sextus as an authentic writer, since he has often been called a copyist without originality when he performs exegesis of this type on the aforementioned figures.*

**Keywords:** *Sextus Empiricus, Pyrrho, Timon, Pyrrhonism, Ancient skepticism*

*Do I contradict myself?  
Very well, then, I contradict myself,  
(I am large, I contain multitudes.)*

W. Whitman, *Song of myself*

*heran mit euch, ihr angenehmen, ihr geistreichen, ihr gescheuten Bücher!  
— Werden es deutsche Bücher sein? ... Ich muss ein Halbjahr zurückrechnen,  
dass ich mich mit einem Buch in der Hand ertappe. Was war es doch? —  
Eine ausgezeichnete Studie von Victor Brochard, Les Sceptiques  
Grecs, in der auch meine Laertiana gut benutzt sind. Die Skeptiker, der  
einzige ehrenwerthe Typus unter dem so zwei- bis fünfdeutigen Volk der  
Philosophen!*

F. Nietzsche, *Ecce homo*

Sexto Empírico es probablemente la única fuente directa del escepticismo antiguo que, sin vacilación, se reconoce dentro de esta multifacética corriente. Una y otra vez nos muestra los afluentes que hacen a su gran río escéptico. En el presente trabajo nos proponemos destacar qué rasgos filosóficos toma o descarta de los dos escépticos primigenios, Pirrón de Elis, apóstol del descreimiento, y su heraldo, Timón de Fliunte, para la confección del propio ideal escéptico sextano. Vale destacar aquí que el doctor pirrónico no realiza esto por mera erudición: el estilo que ha elegido para exponer sus nociones casi le impone tamizar las propuestas de otros pensadores para así, mediante su crítica constructiva, poder expresar algo muy original con ideas ajenas. Al mismo tiempo, esto deja ver el ideal didáctico de su obra y el modo en que historia la corriente, desterrando las acusaciones sobre

su persona de mero copista pasivo. Su obra funciona, ante todo, como un manual de escepticismo, por lo que prioritariamente debe pasar revista a las figuras más ilustres de esta tradición helenística.<sup>1</sup>

No obstante, como marca Decleva Caizzi (1992, p. 280) sorprende que, mientras abundan las citas de los adversarios, *i.e.* de los “dogmáticos”, nuestro escritor, no sólo en cuanto al contenido, sino también en cuanto a la mención específica de los nombres, no mencione a los escépticos (académicos y pirrónicos) en el grado en que un lector iniciado lo esperaría o, al menos, en el mismo nivel de intensidad con que señala a los dogmáticos. Por este tipo de escritura, así como por otras razones, Sexto ha recibido distintos tipos de calificativos.<sup>2</sup>

Con todo, compartimos las palabras de Gigante, quien sostiene: “Sexto es el representante de una verdadera y propia historiografía escéptica que compite muy adecuadamente con la historiografía nostálgicamente platónica de Numenio y la autorizada historiografía de tipo aristotélico repropuesta por el mesinés Aristocles”

- 
- 1 Aunque a la fecha contamos con consagrados manuales, introducciones y exégesis complejas del escepticismo antiguo (*v.gr.* Referencias) no abundan —si bien existen— los trabajos que detallen de qué modo Sexto se apropia de toda la tradición escéptica, menos aún en nuestra lengua. En este sentido, trabajos que consideramos fundamentales son los de Bailey (2002), Brochard (2005), Decleva Caizzi (1992), Ioppolo (1992, 2009) y Lévy (2001), específicamente abocados a tal temática y que utilizaremos de base para nuestras pesquisas. Asimismo, cuando nos referimos a que la propuesta sextana es original, hacemos alusión a dos cuestiones: 1) si decimos que Sexto expresa algo genuino y propio con palabras ajenas es porque no sólo Sexto, de acuerdo al ideario de composición literaria de su época, debe pasar revista a la tradición para producir su propia *innovación* (*cf.* Rossi, 1971, pp. 83-86, para entender los cánones de composición literaria clásicos y helenísticos), sino también de hecho lo hace respecto al tomar distancia de las propuestas filosóficas, escépticas y médicas que juzga más cercanas a su concepción, en PH I 210-241 (*i.e. parakeiménai philosophai*, *cf.* Spinelli, 2000). Cabe destacar también que del propio Sexto poco sabemos (*cf.* Fita, 2014 y Spinelli, 2016) y, aun cuando habitualmente utilice la primera persona del plural en sus textos como voz narradora, con todo, debemos considerar seriamente que el texto mismo, el mensaje que nos ha llegado, es una voz única y original en la historia del escepticismo antiguo. De ahí que hacemos tal afirmación y no tanto esperando proveer una figura histórica dueña de un texto y una posición ideológica. 2) Al afirmar que la obra sextana tiene un carácter de manual de escepticismo nos referimos otra vez a que Sexto sigue un *canon* literario y también un *canon* de composición filosófica, donde al defender su postura “debe” dividir su obra “lógica, física y ética” (*i.e.* PH II - III y todo AM), además de proponer una introducción general (PH I). Por este *dictum* de composición pasa revista a otras posturas, además de la propia, por lo que su erudita obra ha funcionado como llave de entrada a otras filosofías. Para apreciar la división de la filosofía en esta época, *cf.* Hadot (1979) y, según el propio Sexto, AM VII 16 y ss.
- 2 Sobre este punto, *cf.* Brochard (2005, pp. 373-374), un clásico ya. En sentido peyorativo y declarando que Sexto no fue un autor para nada original, U. Burkhard (1973, p. 31). En nuestra lengua, Alcalá (1994, pp. 57-66) declara que la obra de nuestro escritor es propia de un “historiador fiel” del escepticismo antiguo.

(Gigante, 1981, p. 113). Decimos esto recordando también, junto a Gigante, que quizás esta acción de Sexto no sea azarosa, sino que responde a su idea de *agōgḗ* (PH I 16-17) que puede traducirse como “disciplina”, “enseñanza”, “educación”, “dirección de pensamiento” y también, “escuela”. Filosóficamente, como lo indica el sentido de movimiento del verbo *ágō*, señala más bien una dirección de pensamiento más que una doctrina o un *canon* de postulados a aceptar y a aplicar caso por caso. El escepticismo sextano sería un buen ejemplo de esto, ya que es una propuesta “sin” teoría (cf. PH I 16-17. También, Brochard, 2005, pp. 421-444 y Fita, 2014). La *agōgḗ*, a diferencia de la *haíresis*, no implica necesariamente la *skholḗ* o, mejor dicho, una *diadokhḗ*, esto es, una sucesión de maestros y, por consiguiente, una escuela basada en el magisterio y en el sistema doctrinario que articula de forma sintética una serie de principios a respetarse como dogmas dentro de aquella. Los escépticos, como indica Gigante,<sup>3</sup> no constituyeron una escuela *stricto sensu* sino, más bien, una orientación, un *habitus*, que, en sus inicios, no fue institución de algún tipo o *paideía* orgánica específica. *A posteriori*, quizás sí, como parece indicarnos Diógenes Laercio (DL IX 116). Sin embargo, si seguimos la escritura sextana, que mayoritariamente utiliza el registro del “nosotros” como agente literario y que no declara de forma explícita la continuidad de una escuela o el seguimiento de enseñanzas de un maestro, así como también exhibe una revaloración de Pirrón como figura que mejor ilustra su postura (en PH I 7), entonces nos surgen fuertes dudas acerca de la “continuidad” de la “escuela pirrónica”.<sup>4</sup> Esto se acentúa, además, con la idea de que los escépticos rechazaban la *máthesis*.<sup>5</sup>

Como sabemos, Sexto opone su *agōgḗ* al concepto de *haíresis* de su época, que tentativamente podemos traducir como “doctrina”, “sistema” o “escuela”, y que hace referencia a aquellas posturas de pensamiento que siguen ciertos dogmas o axiomas indemostrados e indemostrables —pensemos en los átomos y en el vacío para el epicureísmo— que deben ser aceptados de forma previa y de los que se sigue toda la doctrina y todas las enseñanzas de una filosofía (que en la época sextana significa, además, una práctica filosófica como opción de vida). También, la *haíresis* sí implica una *diadokhḗ*, por lo que la línea de escolarcas y maestros

3 “La *diadochia* escéptica que se remonta a Pirrón es una verdadera y propia aporía” (Gigante, 1981, p. 33).

4 Para ver este problema en detalle, cf. Declava Caizzi (1992, pp. 279-285) y Giannantoni (1981, pp. 13-34).

5 Cf. DL IX 90, 100, PH III 239-279, AM XI 168-256 y, en esencia, todo AM I-VI o *Contra los profesores*. Sobre esto último, ver Chiesara (2007, pp. 157-165).

tiende a reflejarse de modo bastante claro en la historia de cada doctrina y donde cada enseñanza relevante hace al maestro que la dicta casi un hito en la historia de esa tradición filosófica particular.<sup>6</sup>

Pues bien, desde esta perspectiva es de donde partiremos para, sucintamente, revelar el modo en que nuestro filósofo recupera a Pirrón y Timón, en aras de una comprensión de la filosofía sextana como ecléctica y no monolítica, especialmente a partir del círculo interno de esta tradición.<sup>7</sup> Nos interesa señalar cuáles son los elementos más importantes que toma de ellos y mostrar por qué Sexto se considera a sí mismo exponente y heredero de ellos. Cabe destacar que lo que parece caracterizar a todos los escépticos predecesores de Sexto es que carecen de *voluntad de sistema*. Es decir, desde los testimonios que nos han quedado, esta tradición filosófica tendió a no realizar grandes arquitecturas metafísicas o una producción discursivamente concatenada de principios doctrinales. Aun cuando en el caso de Sexto y de otros escépticos encontremos fórmulas recurrentes que orientan su praxis filosófica y que, ciertamente, parecen ser cuestiones más o menos firmes en su quehacer intelectual cotidiano, como la producción de antítesis, la aplicación de los tropos, el uso de un lenguaje no enfático, etc., con todo, es quizás esto (*i.e.* la falta de *voluntad de sistema*) lo que más le interesa resaltar a nuestro pensador a la hora de cuidar que su *agōgē* no sea vista como una *haíresis*. Así vistas las cosas, el escepticismo sextano tiende a recuperar como valioso de las figuras de los escépticos anteriores aquello que precisamente permita atacar cualquier pretensión de sistema o de fijación de verdades para la constitución de una doctrina del conocimiento humano y, por el contrario, tiende a desechar y acusar de dogmatismo —la acusación más dolorosa que un escéptico puede recibir— todo aquello que abra la más remota posibilidad a tal fundación.

---

6 En este sentido recordemos estas reflexiones de Decleva Caizzi sobre Sexto como autor: “su obra constituye esencialmente un repertorio de argumentos destinados a contrarrestar las teorías dogmáticas para obtener la *isosthēnia* de la que nace la suspensión [del juicio] y la consiguiente imperturbabilidad. Desde esta perspectiva, lo que importa es sobre todo la argumentación y su efectividad, no quien la utiliza; el propósito principal de Sexto no es resaltar la contribución personal, sino mostrar el escepticismo en el trabajo, ofreciendo las herramientas necesarias para combatir el dogmatismo, en todas las formas en que se ha manifestado o puede manifestarse. El modelo parece ser el de la práctica de la medicina, donde lo que importa es la descripción de los diversos tipos de enfermedades y la aplicación de remedios apropiados, no el nombre de quien, con el tiempo, los ha ideado o los puso en práctica por primera vez” (Decleva Caizzi, 1992, pp. 280).

7 Seguimos aquí la delimitación metodológica que establece Decleva Caizzi (1992, pp. 283-284) para el trato de las fuentes escépticas.

Una primera aproximación al trabajo se halla en el *locus classicus* de diferenciar a los escépticos antiguos entre *académicos* y *pirrónicos*. Decimos que esto es un lugar común ya que es una distinción que pervivió a lo largo de la historia y que fue objeto de debate tanto de antiguos como de modernos.<sup>8</sup> Si bien en principio Sexto subraya de modo explícito la diferencia entre académicos y pirrónicos, a veces tal distinción aparece borrosa, especialmente su uso del término “pirrónico”, pues, como sabemos, lo utiliza como uno de los sinónimos o nombres para definir la nomenclatura de su propia postura (en PH I 7). Aquí, por ende, sólo haremos referencia a aquellos pasajes donde explícitamente nuestro pensador historia a los pirrónicos primigenios. Igualmente, por más que los distinga, el escritor pirrónico muestra la comunidad y el terreno común compartido entre unos y otros. Incluso, a veces titula de “pirrónicas” argumentaciones que nosotros sabemos que pertenecen a los académicos.

Las investigaciones hodiernas sobre escepticismo antiguo distinguen además desde dentro de los pirrónicos a los “neo-pirrónicos”. Este último vocablo hace referencia a la sub-corriente que se inicia cuando Enesidemo Cnosos (¿o Egas?)<sup>9</sup> “rompe” sus vínculos con la Academia escéptica acusándola de estoica y de haberse alejado del ideal escéptico alguna vez propuesto por Arcesilao. En este sentido, tanto las distintas fuentes que componen el texto sextano (de entre las que la obra de Enesidemo habría tenido una influencia clara) como las que hacen a los pasajes respectivos que Diógenes Laercio dedica en su obra, nos señalan claramente que con el filósofo de Cnosos se abría una nueva faceta en la historia de esta tradición.<sup>10</sup> Este nuevo movimiento —sobre todo si pensamos en

8 La otra fuente privilegiada sobre escepticismo antiguo, que nos informa sobre la tradición académica son, como se sabe, las *Académicas* de Cicerón. Esta fue, sin duda, la obra que más moldeó el modo de concebir a los escépticos hasta la reaparición de los textos sextanos durante el Renacimiento. Al respecto, cf. Schmitt (1972), reseñado por nuestro De Olaso (1975, pp. 57-68), y también Popkin (2003, pp. 17-79).

9 A continuación, cuando mencionemos a este pensador, incidentalmente haremos alusión a su proveniencia de Cnosos, ya que ha tenido mayor fama historiográfica y doxográfica entre los estudios escépticos. Esto no significa que desconozcamos o descalifiquemos la hipótesis que versa que su origen radicó en Egas. Cf. Phot., 170a 39-41.

10 A pesar de que Diógenes Laercio sostiene un linaje ininterrumpido de escolarcas (*i.e. diadokhē*) del pirronismo antiguo, más allá del de la Academia, poco sabemos de la conexión entre Timón, último pirrónico antiguo identificable, y Enesidemo, por lo que la totalidad de este *pedigree* laerciano cae en profundas dudas (en DL IX 116). Ergo, no sabemos si Enesidemo *revivió* la escuela pirrónica o si directamente la *fundó*. A partir de aquí para los estudios hodiernos, no tanto para las fuentes, creemos que vale la pena tener en cuenta la siguiente aclaración de Alcalá: “A partir de Enesidemo se puede hacer la distinción entre *pirroniano*, referido al pensamiento de Pirrón y *pirrónico*, término que

los títulos de las obras más ilustres, como *Pyrrōneioi lógoi* o *Discursos pirrónicos* de Enesidemo<sup>11</sup> o *Pyrrōneioi hypotyóseis* o *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto, así como en las posibles razones de esta ruptura del pensador de Cnosos con la Academia— de modo nítido prefiguran a Pirrón como máximo estandarte del escepticismo. Es a partir de aquí que empezamos a hablar de y a designar como “pirronismo” a la corriente, ya que en las *Academica* ciceronianas Pirrón aparece mencionado sólo una vez, y en la cual no figura designado como antecedente de esta tradición.<sup>12</sup>

---

agruparía a los seguidores de Pirrón que tienen consciencia de estar incluidos en una tradición unitaria y original, reivindicando a Pirrón de Elis como la figura que inicia, en sentido estricto, el movimiento escéptico” (Alcalá, 2007, p. 29). Ampliamos esta cuestión en la nota 12.

- 11 Cf. Phot. 212, 169b y 170b (Bekker, Ed.), DL IX 106 y AM VIII 215. Contamos hoy con los testimonios de Enesidemo, recolectados por Roberto Polito (2014).
- 12 “*Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae apátheia nominatur*” (= “Por su parte, Pirrón dice que el sabio ni siquiera percibe esas cosas, lo cual denomina apátheia”), en Acad. II 130, traducción nuestra. A través de un pasaje de Focio (Phot. 212, 169b, Bekker Ed.) conocemos que Enesidemo dedicó una de sus obras principales, sino la principal, a Lucio Tuberón, quien también fue amigo de Cicerón (probablemente se trata del noble romano Lucio Elio Tuberón, cf. *Escépticos Antiguos*, 1978, p. 555, nota 3). Aun cuando el pensador latino no menciona a Enesidemo, sí nos cuenta (Acad. II,11) que el “antidogmatismo” de la Academia estaba reviviendo, razón que irritó a Antíoco al recibir un libro sobre tal temática. Los introductores de la edición de Gredos de *Hipotiposis* (Cao y Diego) aventuran que esta sea probablemente una referencia indirecta y vaga al resurgir del pirronismo y, en particular, a la obra de Enesidemo, cf. Sexto Empírico (1993, p. 26 y ss.). Bailey (2002, p. 57), a partir de los testimonios de Aristocles de Mesina, mantiene una postura similar a la de los exégetas españoles. No obstante, este intérprete sí sostiene que la idea de un proceso evolutivo entre Pirrón y Sexto, tal que pueda hablarse de una sucesión pirrónica ininterrumpida, es una ficción (Bailey, 2002, pp. 30-37). A pesar de que Menódoto de Nicomedia sería un antecedente importante para Sexto, en tanto atestiguado por Diógenes Laercio y Galeno como un filósofo que, como médico Empírico, veía en Pirrón un ideal de sabiduría, con todo, esto, junto con la casi nula mención del escéptico de Elis en las *Academica* ciceronianas (sólo en Acad. II 130) o su breve mención como “moralista” que se auto-contradice (en *De finibus*...2-4. 43, cf. Long, 1987, p. 19), sería un argumento de peso para desestimar la idea de que luego de la muerte de Timón hubo un movimiento intelectual afín. A nuestro humilde criterio, como dijimos, aun no contamos con datos suficientes para saber si efectivamente se trató del *resurgir* de una escuela establecida o previa o, directamente, de la *fundación* de tal. Lo cierto es que, a partir de Enesidemo, Pirrón devino la figura central de la corriente homónima, algo que no se puede deducir de los testimonios ciceronianos. En consonancia con esto último, cf. Lévy (2008, p. 54 y ss.). Chiesara (2007, pp. 96-99), por su parte, sostiene en contra de la *communis opinio* que Enesidemo no fue miembro de la Academia, sino que habría estado en contacto con el pensamiento de los académicos verdaderamente a través de Tuberón. El regreso de Enesidemo a Pirrón para ella no puede explicarse como reacción contra los resultados autocontradictorios y “dogmáticos” que la Academia había producido después de Carnéades. En la base debió existir algo más sustancial, hecho posible por la circulación de libros de Timón fuera de los ambientes filosóficos de Atenas. Recurrir a la hipótesis de una mediación del ambiente médico no le parece necesario. Para Chiesara el primer neopirrónico no identificaba el pirronismo exclusivamente con un modo de vivir, sino que conocía también los aspectos más puramente teóricos de la reflexión

Pasemos ahora a la labor prometida.

## Pirrón

El escéptico primigenio aparece mencionado un puñado de veces en el *corpus* sextano, trece para ser exactos: PH I 7; 234; AM I 1; 2; 5; 53; 272 (dos veces); 281; 305-306 (cuatro veces).

Si se tiene en cuenta la extensión total de dicho *corpus*, así como también que la obra capital de Sexto recibe parte de su nombre a partir de este apóstol del descreimiento, además de declararlo explícitamente como el antecesor más ilustre que justamente da nombre a la tradición en la que nuestro escritor se inscribe (PH I 7), este número de menciones no parece tan elevado. En conjunción con lo expuesto por Decleva Caizzi (1992, p. 314), creemos que aquí vale también tener en cuenta lo siguiente:

- Que las ocurrencias de las menciones a Pirrón aparecen sólo en PH I y AM I.
- Que en PH I 234 figura citado en el famoso verso de Aristón de Quíos, parodia del famoso verso Homérico sobre la Quimera, el cual satiriza la postura filosófica de Arcesilao.<sup>13</sup>
- Que en dos casos (*v.gr.* AM I 1, 5) se trata de la expresión “*hoi apò (toû) Pýrrōnos*”.
- Que las citas de AM I 2, 272 y 281 guardan un carácter biográfico y apuntan a un único argumento: a la actitud de Pirrón respecto de la gramática y la poesía. En estos contextos, su figura viene siempre acompañada de la de Epicuro. Aquí, escépticos y epicúreos serían aliados en la crítica a la utilidad para la vida de las *artes liberales*.<sup>14</sup>

---

de Pirrón. Spinelli (2005, pp. 10-11) acentúa el ambiente de la medicina alejandrina en clara tensión con las anteriores perspectivas citadas. Luca Castagnoli, en el reciente Machuca & Reed (2018, p. 67), diplomáticamente expresa la opinión clásica de que Enesidemo revivió y revitalizó la filosofía de Pirrón de forma innovadora. Igualmente, sobre los problemas de los orígenes del término “pirronismo” y la posible respuesta que aquí Sexto estaría realizando a las críticas de Teodosio “el escéptico” (en DL IX 70), véase Barnes (1992, pp. 4240-4301). Sugerimos también Alcalá (1994, cap. I, 2). De modo obligatorio, los testimonios de Pirrón (1981, pp. 40-41).

13 Cf. Pirrón (1981, p. 46, T. 35). En el comentario al testimonio se pueden apreciar los principales significados de este verso respecto de la figura de Arcesilao.

14 Gigante (1981, pp. 179-221) es quien, de modo rigurosamente filológico, a la fecha ha producido una

- Que sólo en PH I 7 se habla de Pirrón como fundador de la escuela homónima.
- Que AM I 305-306 trata sobre la crítica de los gramáticos a unos versos de Timón y sobre la correcta interpretación de estos por parte de Sexto. En estos versos se compara a Pirrón con una divinidad y como el sol de los escépticos: su gravedad atrae todo a su órbita, ilumina las cosas poco claras y nubla el ojo del pensamiento que le mira fijo, de ahí la importancia de este pensador para la corriente homónima según nuestro autor.
- Que muchos intérpretes modernos han desestimado la mención a Pirrón en el epígrafe a PH por diversas razones: no figura en un manuscrito importante, que no es precisamente el más antiguo, *i.e.* *Monacensis* (M), del siglo XIV aprox.; el análisis estilístico demuestra que probablemente se trata de la ingeniosa obra de un autor tardío (s. V d.C.); exhibe una figura de Pirrón de modo enfático y propenso a generar la admiración irracional y enceguecedora de su figura, propia de acólitos fanáticos, que dista mucho del trato cauto y puntual que Sexto le otorga en PH I 7.<sup>15</sup>

Pues bien, ante todo nos interesa remarcar la mención del filósofo de Elis que aparece en PH I 7. La misma se inserta, ni más ni menos, en la descripción de las diversas denominaciones que puede recibir la *agōgē* que a nuestro escritor le interesa transmitir. Allí se nos dice, entonces, que recibe el nombre de orientación *pirrónica*, pues fue Pirrón quien más se acercó, o quien vivió lo más cercanamente posible, a esta orientación. “Fue quien más corporalmente (*sōmatikōteron*) y más manifiestamente (*epifanésteron*)” mostró qué era la *skēpsis*, nos dice el pasaje ya aludido.<sup>16</sup> Junto con los versos que nuestro autor cita de Timón, que más adelante

---

agudísima exégesis entre los puntos de contacto y desacuerdo entre Epicuro y el epicureísmo con Pirrón y los pirrónicos. En este sentido, la crítica de unos y otros contra la *egkúkliá mathémata* —y la *paideía* clásica en general— ocupa un lugar importante en el trabajo ya mencionado de Gigante (1981, p. 180). También, sugerimos el comentario de Declava Caizzi sobre estos pasajes para una imagen global de la cuestión (Pirrón, 1981, p. 37, T. 21).

- 15 *Cf.* T. 96 de Pirrón (1981, p. 80 y comentario). Incluso Lévy (2000, p. 315) expone otras razones de peso para desestimar este epigrama.
- 16 Traducción nuestra. Ioppolo (2009, p. 24) sostiene que tal definición de la imagen de Pirrón es el modo sextano de cuidadosamente responder a la aludida crítica del médico empírico-escéptico Teodosio, lo que también afirma Declava Caizzi (Pirrón, 1981, pp. 200-204, *i.e.* comentario a T. 40 y 41). En este sentido, el profesor Lévy sostiene: “al comienzo de la obra, Pirrón es presentado como una referencia, pero los versos finales constituyen una especie de advertencia contra quienes le profesaran una admiración comparable a la que experimentan los dogmáticos hacia el fundador de su sistema. En las *Hipotiposis*, Sexto solo menciona a Pirrón dos veces como individuo, y, aún más, en la segunda instancia se trata de

analizamos, esto constituye quizás el más bello elogio que un escéptico le haya podido hacer a otro. Como en el arte de la colaboración literaria, Sexto no es ningún Adán y, gracias a que precisamente solo en este pasaje hace de Pirrón su precursor, dentro de la exposición positiva de su escepticismo (*i.e.* PH I o *pars construens*), es que hoy en día podemos hablar justificadamente de *pirronismo*.<sup>17</sup> Es cierto, como dijimos, el antecedente inmediato —de referencia obligada— de esta operación intelectual es la obra perdida de Enesidemo. Pero, dado que de esta sobreviven sólo testimonios, algunos mucho más tardíos al *opus* sextano (como los ya citados de Focio), es por esto por lo que tomamos a esta última como punto de referencia para establecer el vínculo entre Pirrón y los pirrónicos.

Reparemos ahora brevemente sobre los términos *sōmatikōteron* y *epifanésteron*. Si atendemos a la escritura sextana, que usualmente se muestra como bastante precisa, estos no son términos aleatorios o imprecisos. En cierto modo, ambos vocablos resultan sinónimos para expresar la noción a señalar. Mediante *sōmatikōteron* entendemos que fue Pirrón quien más *corporizó* la praxis escéptica y quien más se entregó a ella. Es decir que, sin entrar en dualismos, fue quien de mejor modo materializó la idea (*cf.* Pirrón, 1981, p. 49, T. 40). Asimismo, como sabemos que en la filosofía sextana medicina y filosofía son simbióticas, bien podríamos esbozar una exégesis que vincule esta palabra con el cuidado del cuerpo, idea que luego Sexto engloba bajo la noción de *metriopátheia* (PH I 26). ¿Por qué decimos esto? Por dos razones. La primera, porque Sexto como hemos dicho, cuida mucho su lenguaje, así que no se trata de una expresión fortuita o descuidada. En segundo lugar, porque parece tener una idea de Pirrón muy alejada de aquella caricaturizada

---

la cita del famoso verso de Aristón que compara Arcesilao con la Quimera. De hecho, Pirrón le interesa a Sexto mucho menos que el pirronismo, o lo que él considera como tal” (Lévy, 2001, pp. 317-318).

17 Diógenes Laercio (DL IX 64) nos cuenta que Nausífanos, uno de los supuestos discípulos de Pirrón y uno de los supuestos maestros de Epicuro, sostenía que debía seguirse al filósofo, no en sus razonamientos (*lógoi*), sino en su disposición (*diáthesis*). Cabe destacar aquí que Sexto, en AM XI 1, utiliza este último término para referirse a cómo entender de modo acabado su propuesta (*sic.* “*tên teleían kai skeptikên apolabôn diáthesin*”, énfasis nuestro). Anteriormente, en el mismo pasaje laerciano, se nos cuenta que Pirrón no era aventajado por nadie en las investigaciones (*zēēseis*), por razonar metódicamente (*dieksodikós*) y atento al tema. Esto no sólo repercute en el modo en que entendemos el ejercicio escéptico sextano (*i.e.* “*zēēsis*”, PH I 4, 7) sino también que nos evoca la frase con que el propio autor da fin a *Contra los éticos* y, simultáneamente, a todo *Contra los dogmáticos* (AM XI 257). Allí Sexto dice *dar por concluido* el “*método*” de la orientación escéptica (*i.e.* “*tēs skeptikēs agōgēs diéksodon apartizomen*”), coincidiendo otra vez los términos sextanos con los laercianos sobre Pirrón. Téngase en cuenta, por último, que gran parte de lo relevado por el doxógrafo, provendría —según él mismo lo declara en DL IX 62— del libro intitulado *Sobre Pirrón* de Antígono de Caristo.

que se encuentra en Diógenes Laercio (DL IX 64 y ss.).<sup>18</sup> Entonces, difícil que propusiera un término que hace referencia al cuerpo, lo más palpable que tiene un ser humano, si luego pensamos en un Pirrón que caería en precipicios si sus amigos no lo retuviesen o que, en definitiva, expusiera su cuerpo a todo tipo de peligros y enfermedades por ser indiferente y suspender el juicio sobre la realidad externa de las cosas. Ergo, claramente estaríamos ante una forma de dogmatismo, por lo que es fácil suponer que Sexto no acordaría con esto último y que implicaría una forma de autocontradicción.

En cuanto al segundo vocablo empleado por nuestro pensador para describir al *pater scepticorum*, i.e. *epifanésteron*, estimamos que bien podría aludir, eminentemente, a dos cuestiones. Primero, que aquí el escritor pirrónico, en consonancia con el término anterior, nos marca casi un juicio no sólo personal sino avalado por una corriente. Así se ha mostrado el de Elis —así se ha impuesto— a los escépticos que genuinamente buscan pensar y no afirmar. Evitar ver lo que Pirrón muestra con su *genus philosophandi* es tapar el sol con la mano. Segundo, que, por la raíz etimológica y la morfología de la palabra, evidentemente relacionada con la idea de luz y el verbo *phainein*, la filosofía del incrédulo de Elis se impone como un fenómeno evidente, como la luz solar, cuya presencia y afección sobre nosotros no puede ser negada. Podríamos conjeturar, también, que Sexto nos está sugiriendo que seguir los pasos de Pirrón es algo natural que se impone a quien busca ni afirmar ni negar sino seguir investigando (*zētētikós*), como si se tratase de una exigencia vital (*hai biōtikai tērēseis*) que no podemos dejar de atender (v.gr. PH 23-24). Y no es una mera teoría, es algo palpable y practicable, como lo mostró Pirrón.<sup>19</sup>

Finalmente, vale destacar que, a pesar de que Pirrón, tanto desde los testimonios de DL IX 61 como del célebre pasaje de Aristocles de Mesina citado por Eusebio de Cesarea (Praep. Ev. 14. 18. 2-5. = Arist. Frag. 4, 2-4 = Long

---

18 Recordemos que el libro del doxógrafo apunta a mostrar al epicureísmo como la más elevada de todas las filosofías griegas.

19 Vale complementar esto con lo que Decleva Caizzi (Pirrón, 1981, comentario a T. 40, pp. 200-201) sostiene sobre los dos términos seleccionados por el escritor para caracterizar el rol de Pirrón: primero, que parecen deliberadamente aludir a la manifestación externa de una disposición moral; segundo, que la frase “*apò tou phainesthai*” que precede a los adjetivos tienen la función de apaciguar el carácter asertorio sobre estos. Asimismo, nos dice: “Pirrón no aparece en el Sexto como el fundador de una escuela, ni siquiera en un sentido amplio (...) sino más bien como un modelo o un símbolo. El riesgo de caer en contradicción al referirse a una figura de maestro, de acuerdo con las objeciones que, en línea con las dirigidas a Protágoras en el *Teeteto*, los dogmáticos han repetidamente planteado contra los escépticos, hace que Sexto evite hacer el nombre de Pirrón incluso cuando se refiere a él como modelo de *diáthesis* escéptica” (Pirrón, 1981, p. 201).

1987, I, pp. 14-15), debería ser clasificado por Sexto a partir de PH I 3-4 como un “dogmático negativo”,<sup>20</sup> tal como lo hace con los escépticos académicos. No obstante, Sexto parece no prestar atención o desconocer estos testimonios del pensamiento de Pirrón, lo cual, por contrapartida, nos compele a apreciar aún más su peculiar imagen del escéptico primigenio, sobre la que volveremos al finalizar el presente artículo.<sup>21</sup>

## Timón

A diferencia de lo que sucede con el escéptico primigenio, su discípulo y heraldo,<sup>22</sup> Timón de Fliunte, aparece en diversas ocasiones en la obra sextana, con mayor o menor incidencia, para respaldar las opiniones de Sexto y ser citado como una fuente escéptico-poética. Como señala Declava Caizzi (1992, p. 315), no sabemos si Sexto leyó directamente la obra de Timón o se valió de cierta tradición indirecta (aunque una cosa no invalida la otra). Lo que sí podemos afirmar es que varios pasajes sextanos utilizan versos del poeta pirrónico o lo citan casi como una autoridad sobre el tema.

20 Por “dogmatismo negativo” o “dogmatismo positivo”, entendemos aquí una serie de términos a partir de la propia definición que Sexto realiza en PH I 1-4, donde hay sistemas que niegan (dogmatismo negativo) la existencia de la verdad y otros que la afirman (dogmatismo positivo).

21 En esta dirección se expresa también Alcalá (1994, cap. III, *ad loc*; Alcalá, 2005, p. 38). Bailey (2002, pp. 1-20) sostiene que la disposición o *agōgē* escéptica es lo que caracteriza a la corriente si bien, a sus ojos, Pirrón habría postulado un “nihilismo epistemológico”, justificando esto a partir del famoso pasaje de Aristócles y desestimando los testimonios de Diógenes Laercio. Por último, Declava Caizzi (1992, p. 306) sostiene que Sexto también habría obtenido de Timón el aspecto ético-terapéutico del pirronismo.

Igualmente, para una aproximación actualizada a la figura histórica de Pirrón, ver Alcalá (2005), Bett (2000), Chiesara (2007, pp. 19-32), Lévy (2008, pp. 11-21), Machuca & Reed (2018, pp. 24-35) y, ciertamente, la edición de sus testimonios, *i.e.* Pirrón (1981), confeccionada por Declava Caizzi.

22 Marcel Conche sostiene que la actitud de Pirrón de no dejar nada escrito fue premeditada, ya que el sabio para conseguir la *ataraxía* no puede al mismo tiempo ser autor (Conche, 1973, p. 27). Sobre la transmisión de la doctrina de Pirrón y la línea de continuidad de esta, ver Bailey (2002, pp. 21-37). Sobre Timón como portavoz de la doctrina del maestro, a modo de introducción en nuestra lengua, Alcalá (1994, Cap. I, p. 25 y ss.). Sobre esto, y sobre la figura de Timón en general, *cf.* Chiesara (2007, pp. 32-42), Lévy (2008, pp. 20-21) y el capítulo de Casey Perin (en Machuca & Reed, 2018, pp. 24-35). En consonancia con la pregunta paradójica arriba establecida, de si Pirrón fue realmente pirrónico, y acerca de esta transmisión filosófico-literaria que Timón habría forjado para los pirrónicos, destacamos las palabras de Brunschwig: “Pirrón no fue el primer pirrónico. El primer pirrónico fue Timón, el más célebre de los discípulos inmediatos de Pirrón” (Brunschwig, 1999, p. 249). Parte de los testimonios (*i.e.* los *Silloi*) de Timón han sido editados por Massimo di Marco y los restantes a partir de la ya “clásica” edición de Diels-Kranz. *Cf.* Timón (1901, 1983 y 1989).

Encontramos dieciséis menciones del profeta más antiguo de Pirrón: PH I 223, AM I 53,<sup>23</sup> 305, III 2, VI 66, VII 8, 10, 30, IX 57, X 197, XI 1, 20, 140, 141, 164, 171. A grandes rasgos, el contenido de estas menciones consiste en:

- Que en *Hipotiposis* apenas si es citado una vez y sus versos siguientes sobre Jenófanes son empleados para comparar el dogmatismo de este último con el de Platón.
- Que las referencias en AM I revelan la postura singular que tenían los pirrónicos primigenios respecto de la utilidad de la gramática y por extensión de las *egkúklia mathémata* o *artes liberales*.
- Que gran parte de las evocaciones del poeta de Fliunte se da en AM XI o *Contra los éticos*.
- Que, en la mayoría de las ocasiones, la palabra de Timón es utilizada por Sexto como un referente de autoridad para mostrar distintos matices de su *agōgē*.
- Que las alusiones al discípulo de Pirrón vienen casi siempre acompañadas de una cita de alguno de sus poemas (generalmente *Silloi* e *Indalmoi*).

Pues bien, dicho esto, destacamos y ampliamos algunas de estas referencias para una mejor comprensión del escepticismo sextano.

En primer lugar, si tenemos en cuenta la cantidad de menciones que figuran en *Adversus Mathematicos*, especialmente en *Contra los éticos*, llama la atención la ausencia casi total de Timón en *Hipotiposis*. Asimismo, su única referencia es incidental, secundaria, que simplemente establece un parangón entre Jenófanes y Platón, funcionando la palabra de Timón como una *auctoritas ad hoc* para sopesar si el fundador de la Academia fue dogmático. Este es el único pasaje donde encontramos que Timón no sigue a su alabado Jenófanes, por haber tenido una visión unilateral de la realidad, pero quien goza de un tratamiento privilegiado en los fragmentos conservados de su obra (al respecto ver Chiesara, 2007, p. 35).

Una mención especial merece la conjetura de Decleva Caizzi (1992, pp. 315-317) de que PH I 19-20 se corresponde con DL IX 105. Allí, la famosa pregunta de si la miel *es* dulce, más allá de que *así se presenta o aparece* (v.gr: DL IX 105 = Timón, 1901, Frag. 74, Diels), referiría a algo seguramente presente en la obra

---

23 Aquí es donde explícitamente Sexto llama a Timón "*ho profētēs tōn Pýrrōnos lōgōn*" (= "Profeta de las enseñanzas de Pirrón", traducción nuestra). Decleva Caizzi (1992, pp. 324-325) hipotetiza que esta es una expresión de una fuente hostil de la cual Sexto se sirve para retrucar argumentos.

de Timón (independientemente de si Sexto y Diógenes utilizaron la misma fuente o leyeron directamente el *opus* timoniano en cuestión).

Pero, ante todo, decimos que llama la atención la ausencia de Timón si tenemos en cuenta el modo en que la figura del *silógrafo* aparece en el resto del *corpus* sextano: como toda una autoridad, ya no de modo secundario, que ilustra y avala a la perfección el pensamiento del escritor pirrónico. En *Adversus mathematicos* y *Adversus dogmaticos* Sexto se vale de las palabras poéticas de aquel, ya sea para mostrar a Pirrón como símbolo máximo del escepticismo, ya sea para definir mejor su posición dentro de la gran corriente pirrónica y exhibir así el linaje que lo mancomuna con los escépticos primigenios.<sup>24</sup>

En *Adversus mathematicos* —o AM I-VI— vemos que Sexto cita versos de Timón en medio de sus críticas a la utilidad de las *artes liberales*. De entre ellos destacamos los de AM I 305 que nos explican muy bien por qué Sexto ha elegido a Pirrón como estandarte de su filosofía: es como el sol que confunde el ojo del espectador, ya no pudiendo ver más las cosas como antes las veía. Aquí nuestro filósofo no sólo recupera los versos de Timón en aras de esclarecer su *skêpsis*, sino que lo hace para mostrar *cómo se deben interpretar correctamente estos versos del* poeta escéptico. Tal interpretación se enmarca, además, dentro de la batalla de qué tipo de gramática es útil para la vida y cuál no. Dado que Sexto sostiene que el estudio de la gramática —de raigambre alejandrina para la época— es útil, pero la sobre-elaboración (*periergía*) o *gramatística* (en AM I 44) no, resulta importante para nuestro filósofo mostrar aquí que los pirrónicos no se oponen a esta porción de la *paideía* tradicional. Incluso, así parecen haberlo propuesto los pirrónicos desde sus primeros tiempos (de ahí que Sexto cite a Timón en este sentido en AM I 53 y contraataque, precisamente, la acusación de algunos gramáticos helenísticos contra estos pirrónicos, de contradecirse al sostener dogmáticamente que *toda* la gramática no sirve en modo alguno para vivir).<sup>25</sup> Vemos aquí, por tanto, una utilización mucho más asidua de los versos de Timón respecto de lo que sucedía en *Hipotiposis*.

24 Por ejemplo, en AM III 2, es decir, al inicio de *Contra los géometras*, Sexto declara que es apropiado seguir los pasos de la obra de Timón. Chiesara (2007, pp. 35-38), de hecho, sostiene que Timón, a pesar de no haber modificado de modo sustancial el pensamiento del maestro, logró divulgarlo e insertarlo en el debate de la época y hacerlo conocido, más allá de que no dejase discípulos por distintos motivos.

25 En este sentido, Decleva Caizzi concluye su artículo respectivo aludiendo: “Interesante es el hecho de que aquí también la exégesis que Sexto presenta de los versos de Timón tienen una entonación defensiva” (Decleva Caizzi, 1992, pp. 318-327). Sobre la posición de Pirrón, Timón y los pirrónicos (especialmente Sexto) frente a las *artes liberales*, véase Gigante (1981, pp. 179-221).

No obstante, la recuperación más significativa de nuestro autor del más famoso poeta del escepticismo es la que encontramos en *Adversus dogmaticos* y, más específicamente, en *Contra los éticos* (i.e. AM XI). En AM VII 30, XI 1, 20, 140, 141, 164, 171-2, encontramos versos del de Fliunte que, vistos como los expone el médico pirrónico, constituyen un antecedente obligado de su modo de pensar. Allí se nos dice, por ejemplo,

que el filósofo escéptico, en efecto, si no quiere estar completamente inerte e inactivo en las actividades de la vida, debe tener por necesidad algún criterio de elección y a la vez de rechazo, esto es, la apariencia, tal como testimonia Timón cuando dice:

*Mas, por doquiera que esta se presenta,  
siempre se impone, firme, la apariencia* (AM VII 30).<sup>26</sup>

También:

pues de este modo cada uno de nosotros, tras conseguir la perfecta disposición escéptica, vivirá en palabras de Timón:

*de forma fácil sin ningún cuidado,  
y no tendrá ya más por estas cosas  
preocupación o falta de sosiego,  
ni prestará atención al grato verbo  
de las habladurías de los sabios* (AM XI 1).<sup>27</sup>

O:

Y es que mantenemos bastantes disputas con los dogmáticos respecto a la naturaleza sustancial de las cosas buenas, malas y neutras; en cambio, tenemos el hábito de llamar a cada una de estas cosas buena, mala o indiferente según la apariencia de cada una de ellas, como parece indicar también Timón en sus Imágenes, cuando dice:

*Pues de cierto diré, con recto canon,  
tal como a mí su ser se manifiesta,  
palabra verdadera: el cómo es siempre  
la natura del bien y lo divino,*

---

<sup>26</sup> Traducción de Martos Montiel (Gredos).

<sup>27</sup> Cf. Timón (1901, frag. 67 Diels = 1983, frag. 841 Supplementum Hellenisticum). Traducción de Martos Montiel (Gredos).

*de lo cual la más justa de las vidas  
deriva en derechura para el hombre (AM XI 19-20).*<sup>28</sup>

Por último, en un pasaje icónico donde Sexto blinda su postura contra la eterna acusación de *apraxia* y de conservadurismo político dirigida contra los escépticos, encontramos que nos dice sobre su escéptico:

En consecuencia, es necesario desdeñar a quienes lo consideran confinado en un estado de inactividad e incongruencia: de inactividad, porque, dado que la vida entera consiste en elecciones y rechazos, quien ni elige ni rechaza nada renuncia virtualmente a la vida y se mantiene como un vegetal; y, de incongruencia, porque, si cae alguna vez en poder de un tirano y se ve obligado a hacer algo abominable, o no se someterá a lo que se le ordena y elegirá voluntariamente la muerte, o bien, por evitar los tormentos, hará lo que se le manda, y de este modo ya no será:

*Alguien que ni rechaza ni elige,*

como dice Timón, sino que elegirá una cosa y se apartará de la otra, que es precisamente lo que hacen quienes están convencidos de que existe algo rechazable y algo elegible. Está claro que, cuando dicen estas cosas, no comprenden que el escéptico no vive según la razón filosófica (pues en lo que respecta a esta es inactivo), sino según la observación no filosófica, que le permite elegir unas cosas y rechazar otras. Y si se ve obligado por un tirano a hacer algo prohibido, elegirá una cosa, si acaso, y rechazará otra con ayuda de su prelación ligada a las leyes y costumbres ancestrales; y, en comparación con el dogmático, sin duda soportará la adversidad más fácilmente, porque, fuera de estas cosas, no tiene, como aquel, ninguna opinión añadida (AM XI 164-166).<sup>29</sup>

Pues bien, si tenemos en mente estos pasajes —por sólo señalar algunos—, todos con citas de versos timonianos, es indudable la fuerza que cobra la figura del poeta escéptico en la obra sextana, particularmente en *Contra los éticos*. Deviene casi un antecedente directo, sino casi una imagen muy similar a aquel escéptico tan claramente delineado por Sexto, especialmente en el libro primero de *Hipotiposis*. No pretendemos aquí enfatizar afirmaciones, pero claramente nuestro autor se vale de los versos de Timón casi para reforzar sus propias opiniones e insistir sobre la

28 Cf. Timón (1901, frag. 68 Diels = 1983, frag. 842, Supplementum Hellenisticum). Traducción de Martos Montiel (Gredos).

29 Cf. Timón (1901, frag. 72 Diels = 1983, frag. 846). Traducción de Martos Montiel (Gredos).

perfecta disposición escéptica. Pensemos también que Sexto define la *ataraksía* como “liberación de las turbaciones y serenidad del alma” en PH I 10 y en AM XI 141 encontramos que “Es feliz, pues, quien pasa la vida sin turbación y, como decía Timón, en un estado de calma y serenidad: *pues doquiera reinaba la calma y cuando a este, por tanto, lo vi en la bonanza y en la calma*”.<sup>30</sup>

Esto no sólo nos muestra en qué sentido también Sexto se inserta en una corriente que intenta definir pirronismo a partir de la centralización de la figura de Pirrón, sino también exhibe un modo distinto de la palabra escéptica. El pirronismo también puede ser *versificado*. A pesar de que Timón ha pasado a la historia por el carácter invectivo de sus poemas, lo que a veces hace que todo su pensamiento sea leído en tono de burla o de sátira, con todo, aquí Sexto parece siempre traer a colación versos que tiene otro espíritu. Las frases referidas del poeta tienen un carácter gnómico y casi de corolario sobre la filosofía que nuestro autor trata de transmitir. Entonces, así como Timón criticaba todo modo de vida que no fuese aquel de su Pirrón, su héroe filosófico —cual Lucrecio con su Epicuro—, así Sexto apela a la *auctoritas* de este primer escritor del escepticismo para criticar a sus dogmáticos.<sup>31</sup>

La reivindicación y continua mención de Timón por parte de Sexto podría hacernos pensar en que el escritor pirrónico busca asegurar su postura apelando especialmente al escritor original del escepticismo, quien, en definitiva, más allá de los altibajos que sufriera la tradición y su casi extinción, dio el imprescindible puntapié inicial. Por ello entendemos, además, por qué describe a Pirrón con lo justo y necesario: de remontarse a fundadores, conforme al ideal clásico de que siempre se está inserto en una tradición, mejor apelar a aquellos sobre los que tenemos conocimiento seguro y, más aún, al primero que verbalizó la postura del filósofo de Elis y, por ende, de lo que posteriormente se denominaría “pirronismo”.<sup>32</sup>

30 PH I 10 (traducción nuestra) y AM XI 141 (traducción de Martos Montiel, Gredos).

31 Para la presencia de Timón en las obras sextanas, ver el comentario y traducción de Bett de *Contra los éticos* (v.gr. Sexto Empírico, 1997, p. 47), donde además Bett argumenta que Sexto evidentemente estaba leyendo la obra de Timón, en contraste con los juicios reservados que hemos aludido de Declava Caizzi. Spinelli, en su edición a AM XI (i.e. Sexto Empírico, 1995, pp. 135-137), sostiene principalmente que este tipo de referencias a los versos de Timón es un modo de prefigurar de modo sintético algunas características de la solución neo-pirrónica a la *quaestio* del comportamiento.

32 Chiesara (2007, p. 34) nos remarca que Timón, ante todo, como erudito y escritor, creó, al menos, sesenta neologismos. El profesor Lévy señala insistentemente y con precisión filológica cuestiones afines a las aquí expresadas acerca de cómo entender y revalorar la figura de Timón en la obra sextana. De forma sintética: “Resumo este análisis. Timón es indiscutiblemente una autoridad para Sexto, pero este a veces deja entender a medias tintas que esta autoridad a veces expresa posiciones extrañas, o que en cualquier caso puede dar lugar a interpretaciones no relacionadas con el escepticismo. Se destaca

## Consideraciones finales

A través de este sucinto análisis podemos extraer, a modo de notas, algunas conclusiones acerca de cómo Sexto recupera a Pirrón y a Timón.

En primer lugar, debemos destacar la propia labor de Sexto, su modo específico de esculpir las imágenes de sus antecesores. Evidentemente, recaemos aquí en la *vetusta quaestio* de cómo clasificar al autor: si como copista fiel, como historiador del escepticismo o como autor cuya propuesta, si bien no es independiente de la tradición a la que pertenece, *innova* en la tradición. Dejando de lado los problemas de registro mencionados, resulta claro que Sexto es consciente de que, para manifestar su propio escéptico, debe pasar revista a todas aquellas formulaciones que se han declarado escépticas o que resultan fácilmente asociadas a su propuesta. De allí que dedique parte de sus escritos a aclarar en qué sentido sí y en qué sentido no se puede hablar de tales proximidades (*i.e. parakeímenai philosophiai*, PH I 210-241). Asimismo, si recordamos que su obra tiene más el carácter de una *iniciación erudita* al escepticismo y que la revisión culta y enciclopédica a todo lo que claramente ha antecedido en la tradición en la que un autor se inserta es propio del *dictum* de la composición literaria clásico-helenística, entonces, comprenderemos que Sexto *historia* el escepticismo, pero ni acéfalamente ni tampoco fielmente. El modo en que retrata a “sus” escépticos y “sus” dogmáticos es ya de por sí una apropiación, una variación, imposible de ser tenida por objetiva y que sabemos que en muchos casos difiere de otros testimonios. El dar cuenta de la tradición que antecede, ya sea con fines refutatorios o no, es siempre un proceso de apropiación que, acorde al *canon* literario-filosófico de composición en el que Sexto se inserta, es ya producir variaciones en el modo de transmitir una tradición (en este caso la escéptica). Estas *variationes* que produce son, justamente, lo que nos otorgan los destellos de su *innovatio*. Es verdad, no contamos más que con fragmentos de obras afines (como la de Enesidemo) para juzgar la originalidad sextana. No obstante, a nuestro modesto criterio, esto no opaca dicha originalidad si se tiene en cuenta especialmente el estilo de producción que dictaba el ideal literario-filosófico helenístico, cuando todas las disciplinas de corte humanístico exhiben ya una gran institucionalización de sus producciones desde sus orígenes en la Antigüedad Clásica.<sup>33</sup>

---

sobre todo que esta autoridad siempre viene como una confirmación, nunca es la fuente de la cual se deduce la posición de Sexto, sino un argumento adicional que la respalda” (Lévy, 2001, p. 322). En sentido análogo, *cf.* Brochard (2005, p. 376).

33 Sobre la innovación en la tradición literaria clásica y helenística, remitimos al ya consagrado Rossi (1971, pp. 83-86).

Comprendida de este modo, la labor del Sexto historiador es, por tanto, una compleja operación intelectual que involucra mucho más que nuestro cotidiano empleo del término historia: no sólo es cribar las fuentes con que se trabaja sino también producir una historia de la filosofía y, por ende, una filosofía de la historia. La propia historia del escepticismo, de este modo, no es ajena a todo este complejo proceso literario-filosófico y resulta el núcleo sobre la cual convergen todas las otras historias de las otras filosofías compiladas (*i.e.* “las dogmáticas”).<sup>34</sup> Así, por ejemplo, entendemos por qué Sexto da comienzo a su obra capital con el establecimiento de una visión sobre cómo se ha producido el quehacer filosófico en la historia hasta sus días (*i.e.* una “filosofía de la historia”). Y aquí, a pesar de conocer la distinción entre académicos y pirrónicos, ya para su época establecida, poco parece importarle esta clasificación a nuestro autor para su labor. Desde esta óptica, entendemos ahora también que es casi un honor que diga poco sobre algunos escépticos: significa que nuestro autor valora realmente su postura y formular cualquier descripción o afirmación, esto es, *historiar sobre ella*, significa para Sexto casi pecar de dogmatismo. Esto resulta claro en los casos de Pirrón y de Timón.

En cuanto a la figura de Pirrón, aun cuando heredada y probablemente leída desde la tradición próxima a Enesidemo, resulta fácilmente comprensible por qué es la imagen definitiva y máxima del pirronismo sextano. Para Sexto, este filósofo predicó con la acción más que con la palabra y, aun cuando lo hiciese, jamás lo hizo con los truenos del lenguaje. Entonces, nuestro pensador asocia en este sentido al apóstol del descreimiento con su modo específico de ejecutar la *zētēsis* y claramente está pensando en un modelo filosófico basado en él. Pirrón, Adán de *la duda terapéutica*, ilustra a la perfección la disposición escéptica (*diáthesis*), nos dice Sexto tan sólo en un pasaje y sin necesidad de reiterar tal adhesión.

Seguidamente, si bien no hemos hecho alusión a la diversidad puntual con que este pensador aparece en la obra sextana,<sup>35</sup> resulta muy fructífero tener en cuenta, además, cómo su alusión en AM I -VI complementa la imagen nodal de PH: allí Pirrón es un aliado de Epicuro y los epicúreos en la crítica a la utilidad para la vida de las *artes liberales*. Aquí nuestro filósofo apela a su figura ya no de modo general, sino específico, con la salvedad de que está refinando un concepto propio. Dicho concepto, o más bien interrogante, consiste en preguntar: ¿Sexto concibe a su filosofía como un *ars vivendi*? En sus tres obras critica la posibilidad

34 Para entender el significado del fundamental adverbio “*historikōs*”, en PH I 4, además de la bibliografía citada anteriormente, como en la nota 8, ver especialmente Cassin (1990, pp. 123-138).

35 Figura de modo casi nulo en PH, nulo en AM VII-XI y recurrente en AM I-VI.

de establecimiento de dicho *tékhnē tou bioû*,<sup>36</sup> pero esto no significa que, sopesada desde la amplitud de su propuesta, la filosofía sextana no devenga un *genus philosophandi*. Pues bien, en *Contra los profesores*, ciertamente el Pirrón sextano arroja también luz sobre el sentido de las críticas a dichas artes y se aprecia, también, que su figura representa el rechazo universal de los pirrónicos a aquellas *mathésis* que no justifican sus fundamentos y que, por ende, predisponen las mentes al dogmatismo.

La figura de Timón también debe ser tenida en cuenta para una mejor exégesis de los textos sextanos. Como señalamos, Sexto apela a sus versos en sentido de autoridad y casi no profiere juicio alguno, salvo en raras excepciones y de poco énfasis, sobre su persona. Esta apelación a la autoridad de los versos del de Fliunte, en aras de precisar mejor el *agere* pirrónico, nos deja incógnitas como: ¿los versos timonianos citados deben ser entendidos simplemente como ilustración del obrar escéptico acorde a lo que vivamente mostró su maestro y nada más? ¿Sexto interpreta a Timón, por tanto, como un mero epígono y copista del escéptico primigenio? Entre otras. Mantengamos provisoriamente que Sexto apela a los versos del poeta escéptico del mismo modo en que apela a la figura de Pirrón para validar su quehacer filosófico y exhibir su sentido esencial.

En definitiva, Sexto parece cuidar al extremo la modestia en su escritura y evita expresiones superlativas respecto de Pirrón en PH, así como también elude allí el uso de los versos de Timón, algo que sí efectúa en AM XI. Llama la atención que utilizando tan recurrentemente a Timón en este último libro, enaltecedor por naturaleza de Pirrón, no siga esta tendencia enfática del poeta en PH I 7, donde nos explica por qué se llaman pirrónicos y donde el nombre de Pirrón está asociado, no ya solo a una filosofía, sino a una filosofía de la historia, a un proceso histórico respecto de la búsqueda de la verdad (en sentido análogo, cf. Lévy, 2001, pp. 319-321).

Podemos apreciar, entonces, cómo Sexto esculpe su propio escéptico utilizando retazos de las propuestas escépticas anteriores, lo que, sin duda, es algo que la tradición le imponía y que ha absorbido de fuentes cercanas.<sup>37</sup> No obstante,

36 Hacia fines de PH III, en AM IX y en todo AM I-VI.

37 Lévy, con quien hemos trazado muchos paralelismos y de quien hemos obtenido aportes importantes sobre el tema, cierra su monumental artículo con una declaración muy significativa para los estudios sextanos: “En cuanto a Sexto, que a menudo se describe como un compilador sin el menor aburrimiento, lo menos que se puede decir es que no es así como él mismo perfeccionó su posición en la historia del escepticismo. El homenaje bastante discreto que rinde a sus predecesores, el vigor con el que no duda

esto no quita lo singular de su destilación. Así vistas las cosas, podemos especular que, para nuestros fines, de Pirrón obtiene la idea fundamental de lo que quiere mostrar y, de Timón, los versos que refuerzan sus nociones y un anecdotario sucinto, pero filosóficamente potente, sobre el pensador de Elis.

Evidentemente, no podemos afirmar que nuestro autor haya tenido la voluntad de componer un sistema historiográfico a partir de los escépticos predecesores. Este no es sino otro de los tantos significados de lo que entiende por *agōgē*. Es cierto, su escritura nos resulta de a ratos contradictoria, como cuando nos da la imagen de ser un manual de escepticismo a pesar de no citar tanto a los escépticos como Pirrón o Timón en gran parte de su obra, que tiene ante todo un tono refutatorio (*pars destruens* cf. Brochard, 2005, pp. 389-419). Estos silencios —o las breves alusiones a quienes un lector iniciado apuntaría como antecesores directos— son quizás elogios modestos, no enfáticos, para que ninguna sombra de dogmatismo caiga sobre estas figuras que tanto significan para su modo de pensar. Y estamos otra vez, ante una de las características más propias de la propuesta sextana: decir cosas originales con palabras o ideas ajenas, aun cuando escasas y ya sean propias de la tradición escéptica o no, para así erosionar todo estilo enfático. Por ello, quizás, vale la pena meditar otra vez sobre las palabras citadas de Brochard: “Nada menos personal que ese libro: es la obra colectiva de una escuela; es la suma de todo el escepticismo” (Brochard, 2005, p. 374).

## Referencias

- Alcalá, R. (1994). *El escepticismo antiguo: posibilidad de conocimiento y búsqueda de la felicidad*. Córdoba: Servicio de publicaciones Universidad de Córdoba.
- Alcalá, R. (2005). El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía. *Δαίμων, Revista de Filosofía*, 36, 35-51.
- Alcalá, R. (2007). *El enigma de la Academia de Platón*. Córdoba: Berenice.
- Aristócles de Mesina. (2001). *Testimonia and Fragments* (M. L. Chiesara, Ed.). Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Bailey, A. (2002). *Sextus Empiricus & Pyrrhonian scepticism*. New York: Clarendon Press.
- Barnes, J. (1992). Diogenes Laertius IX 61-116: The Philosophy of Pyrrhonism. *ANRW*, 36(6), 4241-4301.
- Bett, R. (2000). *Pyrrho: his antecedents and his legacy*. Oxford: Oxford University Press.

---

en denunciar sus desviaciones, permite afirmar que él no se considera un simple hito en la expresión de la *skeptikē dýnamis*, sino como alguien que formula el *skeptikòs lógos* con un rigor del cual no encuentra ningún ejemplo en el pasado” (Lévy, 2001, pp. 326).

- Bett, R. (2010). *The Cambridge companion to Ancient Scepticism*. New York: Cambridge University Press.
- Brochard, V. (1887). *Les Sceptiques grecs*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Brochard, V. (2005). *Los escépticos griegos*. Buenos Aires: Losada.
- Burkhard, U. (1973). *Die angebliche Heraklit Nachfolge des Skeptikers Aenesidem*. Bonn: Rudolf Habelt.
- Cassin, B. (1990). L'histoire chez Sextus Empiricus. En A. Voelke (Ed.). *Le scepticisme antique. Actes du Colloque international sur le scepticisme Antique* (pp. 325-550). Lausanne: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie.
- Chiesara, M. L. (2007). *Historia del escepticismo griego*. Madrid: Siruela.
- Cicerón. (1980). *Cuestiones académicas* (Julio Pimentel Álvarez, Ed.). México: UNAM.
- Cicerón. (2010). *Les Académiques* (Kany-Turpin & P. Pellegrin, Eds.). Paris: GF Flammarion.
- Conche, M. (1973). *Pyrrhon ou l'apparence*. Villers sur Mer: Mégare.
- Decleva Caizzi, F. (1992). Sesto e gli scettici. En Gabriele Giannantoni (Ed.). *Sesto Empirico e il pensiero antico* (pp. 277-327.). Napoli: Bibliopolis (Elenchos XIII).
- De Olaso, E. (1975). Las académicas de Cicerón y la filosofía renacentista. *International Studies in Philosophy*, 7, 57-68.
- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres* (García Gual, Ed.). Madrid: Alianza.
- Diógenes Laercio. (2013). *Lives of eminent philosophers* (Tiziano Dorandi, Ed.). New York: Cambridge University Press.
- Enesidemo de Cnossos. (2014). *Testimonia* (Roberto Polito, Ed.). New York: Cambridge University Press.
- Escépticos antiguos. (1978). *Scettici antichi* (A. Russo, Ed.). Torino: UTET.
- Eusebio de Cesarea. (1982-1983). *Die Praeparatio Evangelica* (Karl Mras et al., Eds.). Berlin: Akademie Verlag.
- Fita, T. (2014). La dudosa vida de Sexto Empírico. *Argos: revista de la asociación argentina de estudios clásicos*, 37, 1. Disponible en: <http://argos.aadec.org/>
- Focio. (2003). En R. Henry (Ed.), *Bibliothèque I* (Tomo II: códices 84-185). Paris: Les Belles Letres.
- Giannantoni, G. (1981). *Lo scetticismo antico, Atti del convegno di Roma*. Roma: Bibliopolis (Elenchos).
- Gigante, M. (1981). *Scetticismo e Epicureismo*. Napoli: Bibliopolis.
- Hadot, P. (1979). Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. *Museum Helveticum*. Basilea: Schwabe-AG, 36, 201-223.
- Ioppolo, A. M. (1992) Sesto Empirico e l'Accademia Scettica. En Gabriele Giannantoni (Ed.). *Sesto Empirico e il pensiero antico* (pp.171-199). Napoli: Bibliopolis (Elenchos XIII).
- Ioppolo, A. M. (2009). *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*. Napoli: Bibliopolis (Elenchos).
- Lévy, C. (2001). Pyrrhon, Énésidème et Sextus Empiricus: la question de la légitimation historique dans le scepticisme. En Aldo Brancacci (Ed.). *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale* (pp. 299-351). Napoli: Bibliopolis (Elenchos).

- Lévy, C. (2008). *Les scepticismes*. Paris: PUF.
- Long, A. & Sedley, D. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machuca, D. & Reed, B. (2018). *Skepticism: from antiquity to the present*. London: Bloomsbury.
- Pirrón de Elis. (1981). En F. D. Caizzi (Ed.), *Pirrone: testimonianze*. Napoli: Bibliopolis.
- Popkin, R. (2003). *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press.
- Rossi, L. E. (1971). I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (University of London), 8, 69-94.
- Sexto Empírico. (1995). *Contro gli etici* (E. Spinelli, Ed.). Napoli: Bibliopolis.
- Sexto Empírico. (1997). *Against the ethicists* (R. Bett, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Sexto Empírico. (1993-2012). En Cao, Cavero, Gual, Diego, Martos Montiel (Eds.), *Contra los dogmáticos/ Contra los profesores/ Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- Schmitt, C. B. (1972). *Cicero scepticus: a study of the influence of the Academica in the Reinassance*. La Haya: Springer.
- Spinelli, E. (2005). *Questioni Scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*. Roma: Lithos.
- Spinelli, E. (2016). Sextus Empiricus. En R. Goulet (Ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (pp. 265-300). Paris: CNRS Éditions, 68, N° 1-2.
- Timón de Fliunte. (1901). *Poetarum Philosophorum Fragmenta* (H. Diels, Ed.). Berlin: Weidmann.
- Timón de Fliunte. (1983). *Supplementum hellenicum* (Jones & Parsons, Eds.). Berlin: De Gruyter.
- Timón de Fliunte. (1989). *Silli* (M. di Marco, Ed.). Roma: Edizioni dell'Ateneo.



# El equilibrio del “no”. Algunos apuntes sobre el “οὐ μᾶλλον” en *Praep. Evag.* 14.18.1-5\*

## The balance of the “no”. Some notes about the “οὐ μᾶλλον” in *Praep. Evag.* 14.18.1-5

Ma. Fernanda Toribio Gutiérrez

Universidad Veracruzana

Xalapa, México

E-mail: fernadadedalus@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8237-6188

Fecha de recepción: 15 de enero de 2019

Fecha de aprobación: 11 de febrero de 2019

Doi: [10.17533/10.17533/udea.ef.n60a03](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a03)

**Resumen.** Este artículo busca ofrecer algunas intuiciones acerca del significado de la fórmula “οὐ μᾶλλον” tal y como aparece en uno de los fragmentos más controvertidos del libro VIII del *Sobre la filosofía* de Aristocles (*Praep. Evag.* 14.18.1-5), dedicado a los pirrónicos. Según definiendo, mucho más que una indicación de carácter epistemológico o metafísico, el “οὐ μᾶλλον” posee ahí una función práctica y terapéutica en tanto juega el papel de un fármaco purgativo contra la “predicación”. Es, en este sentido, una herramienta filosófica contra las vanidades del dogmatismo. Para cumplir este propósito, analizo algunos aspectos del lugar que ocupa la fórmula dentro del pasaje, así como sus posibles raíces en la filosofía socrática.

**Palabras clave:** *pirronismo, οὐ μᾶλλον, principio de no contradicción, vanidad, dogmatismo*

**Abstract.** This paper offers some clarifications about the meaning of the formula “οὐ μᾶλλον” as it is presented in one of the most controversial passages of Aristotle’s *On Philosophy* (*Praep. Evag.* 14.18.1-5), where he discusses with the Pyrrhonians. My thesis is that the formula “οὐ μᾶλλον” has practical and therapeutical functions insofar as it plays the role of a purgative drug against “predication” rather than being an epistemological or metaphysical claim. In this sense, it is a philosophical tool against the vanities of dogmatism. To reach this conclusion, I will analyze the passage and the possible roots of this formula in the Socratic tradition.

**Keywords:** *Pyrrhonism, οὐ μᾶλλον, principle of non-contradiction, vanity, dogmatism*

\* Este texto fue realizado en los marcos de la Maestría en Filosofía de la Universidad Veracruzana, avalada y financiada por el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) de México. Agradezco a la Dra. Andrea Lozano-Vázquez (UNIANDES, Bogotá), al Dr. Alfonso Correa Motta (UNAL, Bogotá) y al Dr. Sergio Pérez Cortés (UAM-I, Ciudad de México) por sus valiosas aportaciones en la construcción de este trabajo.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Toribio Gutiérrez, María Fernanda. “El equilibrio del «no». Algunos apuntes sobre el «οὐ μᾶλλον» en *Praep. Evag.* 14.18.1-5”. *Estudios de filosofía* 60 (2019): 35-61.

APA: Toribio Gutiérrez, M. F. (2019). El equilibrio del «no». Algunos apuntes sobre el «οὐ μᾶλλον» en *Praep. Evag.* 14.18.1-5. *Estudios de filosofía*, 60, 35-61.

Chicago: María Fernanda Toribio Gutiérrez. “El equilibrio del «no». Algunos apuntes sobre el «οὐ μᾶλλον» en *Praep. Evag.* 14.18.1-5”. *Estudios de filosofía* n.º 60 (2019): 35-61.

## I. Preámbulo: contexto de la discusión

En un conocido y muchas veces estudiado fragmento del *Sobre la filosofía*<sup>1</sup> de Aristocles (*Praep. Evag.* 14.18.1-5; DC T53; Chiesara F4 2-4; LS I F1) se dice que, para Pirrón, todo aquel que busque la felicidad (εὐδαιμονία) deberá mantener respecto de las “cosas” (πράγματα) una triple disposición: a la vez sin opiniones (ἀδοξάστους), imparcial (ἀκλινεῖς) y sin vacilaciones (ἀκραδάντους). Erguido como un árbol que no se inclina ni se deja amedrentar por los vientos de la Hélade. Dentro del mismo fragmento, esta triple disposición se relaciona, primero, con una afirmación difícil respecto a la naturaleza de las πράγματα de acuerdo con la que éstas son al mismo tiempo “igualmente indiferentes, inestables e indeterminadas” y, segundo, con una suerte de corolario: dada la naturaleza y la disposición, habremos de hablar acerca de cada una de las cosas como si, o no fuera más de lo que es, o fuera y no fuera o ni no fuera ni fuera. Habremos entonces de hablar sobre las cosas vaciándolas de ser y de no ser, como si de nuestra boca salieran trabalenguas.

Se sabe ya, el fragmento es controvertido. Mucho se ha escrito al respecto y no me interesa en lo que sigue ahondar demasiado en los pormenores filológicos que se debaten en su traducción, sobre todo en lo que ocupa a la primer triada de adjetivos (ἀδιάφορα, ἀστάθμητα, ἀνεπίκριτα) que a veces se mira en términos ontológicos, como si estuvieran ahí para describirnos objetivamente la naturaleza de las cosas (e.g. Bett, 2000, 1984; Decleva, 1981; Chiesara, 2001) a veces en términos cognoscitivos, como si nos hablaran más bien sobre aquello que, desde un punto de vista enteramente subjetivo, es posible (o no) conocer (e.g. Stopper, 1983; Annas y Barnes, 2003); y otras veces en términos morales, como si reflejaran una cierta disposición anímica o existencial (e.g. Brunschwig, 2003; Ausland, 1989). Algo así ocurre también con el campo de aplicación que se le concede

---

1 El *Peri Philosophias* de Aristocles se conserva gracias a Eusebio de Cesarea (s. III d.C.). Aunque no se sabe en realidad si la escritura de Aristocles permanece íntegra, parecen existir buenas razones para asumirlo (e.g. Brunschwig, 2003, p. 191; Chiesara, 2001, pp. xxv-xxvi y Warren, 2001, pp.161-162). Al inicio del libro octavo, dedicado a los pirrónicos, Aristocles presenta una serie de puntos centrales (κεφάλαια) atribuidos a Timón, quien a su vez y según Aristocles, parafrasea los dichos de su maestro. Por tratarse de una paráfrasis venida de Timón y por ser en general un texto previo a la aparición del escepticismo de Sexto, este párrafo constituye la pieza testimonial más importante del pirronismo antiguo, o al menos parece existir un relativo consenso en este sentido desde hace muchos años.

al término “πράγματα” (cosas), de pronto interpretado como si nos hablara del mundo exterior y sus objetos y a veces como si se dijera en relación al mundo de las valoraciones humanas, en sentido estricto, al mundo de todo aquello que podemos subsumir al dominio de las metas y los fines, de los objetos de rechazo o elección (Brunschwig, 2003, p. 208). En vez de detenerme en estos pormenores, por supuesto importantes pero que ameritan una reflexión independiente, voy a adoptar una traducción más o menos estándar del pasaje en su conjunto y me limitaré a discutir algunos detalles de interpretación que se dirigen específicamente a eso que quizá con cierta suspicacia podríamos llamar “disposición discursiva”: ese trabalenguas que o bien puede ser interpretado como una afrenta directísima al principio de no contradicción (PNC), o bien, como parte de una actitud más general en torno al no-saber, al no *desear* pronunciarse asertivamente acerca de la naturaleza de esto o esto otro. Debo decir, sin embargo, que tampoco busco aquí encontrar una solución (ni definitiva ni parcial) a ese viejo dilema: al final del recorrido, la *naturaleza* de la disposición discursiva continuará entre las sombras. Lo que quiero es presentar algunas de las argumentaciones más representativas que se han dado a su alrededor, para, desde ahí, mostrar cómo, sea que se trate de un trilema o de un tetralema, que provenga del Oriente o que tenga sus raíces en el mundo griego, esta forma tan particular de hablar sobre las “cosas” puede ser entendida, primero, como una terapéutica de la no-predicación y, segundo, como manifestación de una actitud más esencial, más profunda si se quiere: la indiferencia. Esto me permitirá presentar también algunas ideas en torno a sus relaciones con la dimensión práctica del PNC, cuyas raíces parecen encontrarse ahí donde el lenguaje es capaz de conducirnos a la verdad.

Cito entonces el pasaje:

[1]

[1a] Sobre las cosas (πράγματα), él [Timón] dice que [Pirrón] afirma que son igualmente indiferentes (ἐπ’ ἴσης ἀδιάφορα), inestables (ἀστάθμητα) e indeterminadas (ἀνεπίκριτα),

[1b] y que por esta razón (διὰ τοῦτο) ni nuestros sentidos ni nuestras creencias [u opiniones] dicen la verdad ni mienten.

[2]

[2a] Y que por esta razón, entonces, no debemos confiar en ellos

[2b] sino permanecer sin opiniones (ἀδοξάστους), imparciales (ἀκλινεῖς) y sin vacilaciones (ἀκραδάντους),

[2c] diciendo sobre cada una [de las cosas] que no es más (οὐ μᾶλλον) de lo que no es, o que es y no es, o que ni es ni no es.

[3] Por consiguiente, a los que están así dispuestos, dice Timón, les sobrevendrá primero la inasertividad (ἀφασία) y luego la imperturbabilidad [o serenidad de espíritu] (ἀταραξία); Enesidemo dice que el placer.<sup>2</sup>

La traducción estándar, que no imparcial, guarda en su interior un serie de supuestos que pese a no advertirse directamente en la escritura forman parte de la interpretación que adopto en lo que sigue. El primero y más importante (por ahora) consiste en definir las “πράγματα” como esos objetos, ciertamente difusos, que integran el campo de la acción humana (πράττειν),<sup>3</sup> de eso que antes llamé junto a Brunschwig objetos de rechazo o elección. La segunda, importante también y quizá más problemática, consiste en otorgar a la primera respuesta (1a) un carácter “pragmático” al modo en que lo define Sakezles (1993), es decir, tomarla como una suerte de hipótesis vital que sólo *simula* ser afirmativa y que, en cambio, juega el papel de un precepto regulador de la conducta a través del cual, piensa Pirrón, es posible acceder a un estado de plenitud identificado con la serenidad de espíritu. El tercero, tomado igualmente de Brunschwig, consiste en atribuir el “giro epistemológico” (p. 390) de la segunda parte del fragmento (1b-2a), relativo los sentidos y opiniones, exclusivamente a Timón; y el cuarto y último, bastante común y aceptado desde hace tiempo, en rechazar la enmienda de Zeller en el lineal 1b, utilizando el original “διὰ τοῦτο” (“por esta razón”) en lugar del “διὰ τό” (“por lo tanto”) (e.g. Stopper, 1983, p. 293; Bett, 1994, p. 141; y Brunschwig, 2003, p. 195). No voy a detenerme aquí a defender estos supuestos y tampoco tengo intención de hacerme cargo y debatir las múltiples consecuencias a las que, seguramente, cada uno nos arroja. Sirvan entonces sólo como advertencias preliminares y guías de lectura para lo que viene.

- 2 Conservo aquí parcialmente la numeración de Brunschwig (2003, pp. 191-192) en donde 1, 2 y 3 corresponden a su división de las repuestas de cada una de las tres preguntas iniciales (cómo son las cosas por naturaleza; cómo debemos estar dispuestos ante ellas; qué beneficio obtendrán quienes están así dispuestos). Respecto a la traducción, tomo como base la propuesta de Brunschwig mismo, separándome de ella en algunas cuestiones menores de redacción y, más importante, en la elección de “indeterminadas” en vez de “indescidibles” como traducción de ἀνεπίκριτα.
- 3 Hacia atrás, Brunschwig (2003, p. 201) menciona el Cármides (169a) de Platón en donde la expresión “τὰ ὄντα” sirve para designar, por ejemplo, a los sentidos o la ciencia. De acuerdo con Schiappa (2013, p. 91), la amplitud del término ha llevado a traducciones como “experiencia” o incluso “realidad” en sentido lato, sobre todo en el contexto de los fragmentos protagóricos.

## II. Las formas de la indeterminación pirrónica en su relación con el PNC

La dimensión práctica del fragmento comienza a mirarse con mayor claridad a partir de la segunda pregunta: una vez conocida la *naturaleza* de las cosas (lo que sea que eso signifique), se trata ahora de averiguar cómo deben estar dispuestos ante ellas aquellos que desean alcanzar la εὐδαιμονία (felicidad, plenitud). La primera sección de la respuesta (2a) atribuida por Brunschwig a Timón como parte de un “giro epistemológico”, nos dice que los sentidos y las opiniones no son dignos receptores de nuestra confianza y no agrega pues demasiado a lo que aquí me interesa. Los casos de 2b y 2c<sup>4</sup> son un poco más complejos. 2b aparece ligado al numeral anterior por un “ἀλλά” (“pero”, “sino que”) indicando que *en lugar de confiar en los sentidos y la opinión* (2a) lo que debemos es permanecer “sin opiniones, sin inclinaciones y sin vacilar”, presumiblemente, frente a las “cosas” o si se quiere, en relación a ellas; “diciendo sobre cada una que *no es más de lo que no es* (“οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν”), o que es y no es (“ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν”) o que no es ni es (οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν)”. A diferencia de los adjetivos que componen la respuesta a la primera pregunta, a los que se les han dado infinitas vueltas desde hace varios años, los términos que componen 2b no representan problemas mayores de traducción y, en todo caso, la cuestión que ponen de manifiesto, sus posibles complicaciones y la extensión de su campo semántico, sólo puede tratarse en relación a la postura adoptada sobre los primeros adjetivos.<sup>5</sup>

---

4 A diferencia de 2a estos serían en efecto palabras de Pirrón. Brunschwig (2003, p. 205) argumenta en este punto de una forma similar a la de Ausland (1989) que la primera y segunda triada de adjetivos están claramente vinculadas, por lo que, si atribuimos la primera a Pirrón, tal y como sugiere el texto, deberíamos también atribuirle la segunda.

5 De este modo si, por ejemplo, se acepta la lectura epistemológica, el permanecer sin opiniones (ἀδοξάστους) significará que debemos limitarnos en la palabra y en el juicio a eso que aparece tal y como aparece en un momento dado y ante un agente específico. Carecer de opiniones fijas, o, carecer de ellas por completo, significaría entonces abstenerse de propagar dogmáticamente las propias palabras y, más bien, mantenerlas en el sano circuito del lenguaje escéptico. En Sexto Empírico (*HP* III 235) este no-tener-opiniones se opone al proceder dogmático de la predicación sobre la *naturaleza* y en cambio se asocia, bien lo nota Decleva Caizzi (1981, p. 227), en el campo de la acción, a “la vida corriente”. Más aún, dentro del párrafo referido, el alejarse de las opiniones no sólo previene al escéptico de caer en la “petulancia” del dogmático, sino que es le hace posible mantenerse imperturbable (p. 236).

En contraste con “ἀδοξάστους”, recogido por las tradiciones subsecuentes del escepticismo y que sirve a Sexto para caracterizar el modo de vida representado por Pirrón,<sup>6</sup> “ἀκλινεῖς” y “ἀκραδάντους”, son términos exclusivos del fragmento y poseen en Timón una fuerte dimensión ética. Esto no quiere decir que sean (al modo de ἀνεπίκριτα), neologismos de su propia mano, pues sabemos de su paso por el *Fedro* de Platón y los fragmentos de Jenófanes, pero es cierto que fuera de éstos no se vinculan demasiado con otros testimonios sobre Pirrón y el pirronismo. Ambos tienen un espíritu similar y de alguna manera parece acertado suponer que forman parte de una misma metáfora: la inclinación y el balance. Según Ferrari (1981), permanecer en cierto estado de “equilibrio”, en cierta y vaga neutralidad respecto de las cosas; respecto de los juicios y los valores que a éstas se atribuyen. Sin inclinarse a este u otro lado, sin vacilar de un lado a otro como las ramas de los árboles. Ciertamente, por su similitud con el dominio de la “imperturbabilidad”, la idea parece sugerir de antemano el final del recorrido y refleja, además, una especie de “clímax ascendente” que aparece como resultado de la aplicación sistemática de la fórmula “Ὀὐ μᾶλλον” al universo de las “cosas” (Decleva, 1981, p. 229). Y aquí comienzan las dificultades. Es en las implicaciones del famoso trilema que se ha querido ver, por ejemplo, el vínculo del fragmento con *Metafísica* IV, o que se han creído reiterar la profunda influencia que según el testimonio de Diógenes Laercio (IX 61), ejercieron los gimnosofistas en el pensamiento de Pirrón tras la expedición alejandrina (Kuzminski, 2008, pp. 37 y ss.; Flintoff, 1989, pp. 88-89). Y es que, apenas iniciar, el mero “Ὀὐ μᾶλλον” en cuanto forma técnica de la filosofía presenta de antemano importantes vínculos tanto hacia atrás, con la escuela de Abdera, como hacia adelante, con el escepticismo expresado por Enesidemo y Agripa en los tropos o con las “voces” del escepticismo sextiano.

Obviamente, la relación entre este fragmento del pasaje y las críticas de Aristóteles a los adversarios del PNC en *Metafísica* IV no depende tan sólo de la interpretación, ontológica o epistemológica, que se dé a los tres primeros adjetivos, sino también de la estructura formal que decidamos atribuirle a esa suerte de disposición discursiva supuesta en el trabalenguas del “no es más”. Lo primero que entonces hay que plantearse es dónde termina el campo de trabajo de la fórmula: si se reduce a la primera ecuación entre ser-no ser o si en cambio abarca la oración completa. De esto depende si será tomada en sentido triádico o si más bien configurará un tetralema al estilo de los elaborados por los sabios de la

6 Notemos pues, al modo de Decleva (1981, p. 201), que Sexto habla de Pirrón en términos de “símbolo” y “modelo”. La idea se encuentra también en Román (2005, pp. 35-36).

India con los que, presumiblemente, Pirrón se encontrara durante su travesía con Alejandro. Determinar su alcance nos permite, además, saber si resulta o no en alguna suerte de negación del PNC tal y como fue planteado por Aristóteles.<sup>7</sup> Bajo la primera lectura (A), Pirrón nos incitaría a hablar “sobre cada una de las cosas” en los siguientes términos:

- (i) Nada es más de lo que no es, o
- (ii) es y no es, o
- (iii) ni es ni no es.

Mientras que en la segunda (B), habremos de decir sobre cada cosa que “no más” (οὐ μᾶλλον):

- (i) es que
- (ii) no es, o
- (iii) es y no es, o
- (iv) ni es ni no es.<sup>8</sup>

En (A) οὐ μᾶλλον afecta únicamente a (i), mientras que en (B) extiende su dominio hacia el resto de las partes convirtiéndose en un tetralema. En (A), (ii) y (iii) son afirmaciones dogmáticas, plenamente asertivas, hasta cierto punto quizá,

---

7 En *Met.* Γ3 el PNC es definido por Aristóteles como aquel que, entre todos los principios, resulta “necesariamente, el más conocido”, sobre el cual “el error es imposible” y que sobre todo, no puede ser *hipotético* (1005b15). Se trata de un conocimiento-base que funge como condición de posibilidad para la emergencia del conocer en cualquiera de sus formas. Su primera formulación en este aparatado, a saber, que “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido” (1005b20), refiere con claridad a la dimensión ontológica de la predicación (no es posible que, *de hecho*, un predicado *x* se dé y no se dé en un mismo sujeto en el mismo tiempo y al mismo respecto). Más adelante aparece una forma alternativa de PNC igualmente referida a la *realidad* en la que se deja ver ya el argumento que lanzará contra ciertos filósofos de la naturaleza (1006a35): “no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo” (1005b25). Hay también, sobre todo a partir de *Metaph.* Γ, formulaciones del Principio asociadas a la “enunciación” según las que, de violarlo, la afirmación significativamente (ἀπόφανσις) es imposible. Esta identificación entre el *ser* de la entidad y la significación, se ve muy claramente en 1007a20, cuando nos dice a propósito de la disolución de la “esencia” por parte de quienes niegan el PNC, que “significar la entidad (de una cosa) es (significar) que el ser de tal cosa no es algo distinto”. Pese a todo, el asunto parece hasta cierto punto indecidible y para los fines de este escrito no resulta necesario establecer una postura fija sobre la naturaleza estructural de la fórmula. De una u otra, o así definiendo en lo que sigue, contra lo que 2c atenta es el carácter funcional, práctico, del PNC.

8 Tomo la partición y el texto de Chiesara (2001, p. 103). Véase también Declava (1981, p. 229), Stopper (1983, p. 272) y Bett (2000, p. 17).

cooriginarias, y específicamente (ii) se encuentra negando el PNC de la manera abrupta. Este es, por ejemplo, el punto de vista de Reale (1981, p. 319) quien adopta la formulación tipo (A) y establece desde allí un paralelo con uno de los pasajes de  $\Gamma$  en el que Aristóteles habría anticipado el trilema con precisión casi delirante:

- (1) resulta evidente que no es posible discutir con un individuo tal acerca de nada, puesto que nada dice ( $\text{o}\ddot{\upsilon}\theta\epsilon\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ ).
- (2) (a) En efecto, no dice que es así o que no es así,  
(b) sino que es así y que no es así  
(c) para, a continuación, negar ambas cosas diciendo que ni así ni no así.
- (3) Y es que, si no hablara de esta manera, habría ya algo determinado ( $\text{o}\acute{\rho}\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\text{o}\nu$ ) (1008a 30).<sup>9</sup>

Este *no decir nada* que Aristóteles recrimina al adversario es consecuencia de la negación del carácter significativo del lenguaje a través de la declaración contradictoria y resultado también de la negación del PNC en el plano de lo real. No decir nada, significa entonces decir *p* y decir *no-p* a un tiempo, en un mismo sentido, como si se tratara de un doble atentado, ontológico y epistémico, que en Aristóteles responde a la mimesis continua entre ser y pensar. Aquel que se pronuncia de esta manera destruye las posibilidades de la discusión: no sería exagerado, pues, decir que para Aristóteles, su habla es balbuceo. La negación del Principio implica, además, que lo que busca evitarse es justamente la “determinación”, como si el adversario temiera al determinar en el habla herir la frontera de su discurso.

No queda claro, sin embargo, hacia quién va dirigido el ataque. Si a la “sana ignorancia” (Zagal, 2015, p. 43) de los físicos o a la contundente necesidad del retórico (e.g. *Met.* iv 1009a5). No queda claro, en consecuencia, cuál es su dirección exacta o si acaso apunta hacia unos y otros simultáneamente. A pesar de, por ejemplo, clasificaciones como la propuesta por Santo Tomás (en que la refutación se enmarca en los argumentos contra la “certeza del conocimiento” planteados por Protágoras y sus seguidores), la ambigüedad del pasaje parece sugerir que esa forma de relativismo del que se acusa al sofista encuentra sus raíces en el ideario heraclíteo sobre la convivencia de los contrarios. A diferencia de los tres primeros argumentos que al menos en alguna lectura pueden considerarse argumentos ontológicos sobre la sustancia dirigidos contra los físicos (Zagal, 2015, p. 48), la quinta refutación posee un aire epistemológico que sobre todo en la parte

---

9 La formalización es de Reale (1981, p. 319).

analizada por Reale parece ser resultado de una cierta ontología. Desde un punto de vista ontologizante y descriptivo de la indeterminación, los vínculos entre 2b y el fragmento de  $\Gamma$  surgen naturalmente: (i) es presentada como *respuesta* de (a), (ii) como respuesta de (b), y (iii) como respuesta de (c) (Reale, 1981, p. 320). Pero un paralelismo así podría acaso suponer algún contacto casi fiel con las fuentes, es decir, supondría a un Pirrón sumergido en las tablas de cera y los pergaminos del Liceo. Un Pirrón que, salvo por el extraño testimonio de Epifanio (DC T84),<sup>10</sup> es difícil de imaginar.

Ahora, el vínculo con la *Metafísica* al cual llegan también las lecturas de Berti (1981) y Declava (1981), no es el único factor que puede llevarnos a asumir en (A) la verdadera sintaxis. Ferrari (1981, p. 366), por ejemplo, piensa que, dentro del pasaje, el  $\text{o}\acute{\upsilon}\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$  expresa la comprensión pirrónica de la “polaridad” (de los contrarios) y, sobre todo, de su equipolencia (ontológica), mas no tanto en virtud de cualquier forma escéptica de desconfianza hacia los sentidos u opiniones, ni aun en su vínculo con la tropología. Más bien, Ferrari otorga a la fórmula completa un carácter terapéutico: la convierte (vágase la imprecisión) en instrumento de la purga. La propuesta es tentadora, sobre todo porque rescata el espíritu ascético de la relación entre el “sabio y el cosmos” que, por ejemplo, constituye un punto central en la lectura de Hadot (2006a) respecto al universo semántico de la Grecia antigua. Pero aun subordinando la tesis metafísica, cosmológica si se quiere, de la indeterminación a preocupaciones de orden práctico, sigue resultando difícil adjudicar a Pirrón una propuesta física de ese estilo, no ya por cuánto en ella subsiste de dogmático, sino porque fuera de la parafrasis no encontramos nada por parte de Pirrón sobre estos temas; porque más bien, en lo que respecta a las líneas conservadas de Timón, el problema de la φύσις (naturaleza) aparece desvinculado por completo del problema de la praxis (Hadot, 1984, p. 128).

Además, la relación entre (A) y la lectura descriptiva de los primeros adjetivos, tampoco es necesaria. A diferencia de Berti (1981) o Reale (1981), Bett (2000, pp. 17-19), a quien no interesa establecer ningún vínculo con  $\Gamma$  y quien también separa su propuesta de cualquier presunta negación del PNC, sugiere al contrario mirar la fórmula (B) en asociación a 1b y 2a, como una extensión de la desconfianza pirrónica hacia los sentidos y opiniones. En contra de las posibilidades planteadas anteriormente, Bett hace hincapié en la imposibilidad de encontrar en el fragmento una petición lingüística cuya naturaleza contravenga el dictamen

---

10 El argumento es defendido por Stopper (1983, p. 273).

de 1b y 2a en contra de las opiniones. Decir, en efecto, que  $x$  es  $p$  y no- $p$  (A ii) o que ni es  $p$  ni es no- $p$  (A iii), sería lo mismo que decir de  $x$  que posee una cierta determinación ( $p$ , no- $p$ ). Pero nada de eso tiene sentido si entendemos 1a como el límite enunciativo de todo predicado más allá de la pura y negativa determinación. Así entendida, 2c implica nuestro problemático asentimiento a (A ii) y (A iii) como proposiciones verdaderas, *i.e.* nuestra no menos conflictiva aprobación de cuando menos ciertas opiniones. Esta es precisamente la lectura de Aristóteles que posibilita las conclusiones de Reale y que, pese a todo, no termina de encajar con el fragmento de Aristocles dada la firme posición de Timón respecto a la desapropiación de los valores de verdad en materia de “opinión”. El problema entonces no radica en la negación del PNC, sino en que, para negarlo, habríamos de romper con lo establecido en las oraciones siguientes.

(B), en cambio, que resulta de la reconstrucción fraseológica elaborada por Aulo Gelio (T56), se vale del οὐ μᾶλλον como elemento guía de la expresión en general, evitando la negación del PNC. La opción se vuelve todavía más apropiada si pensamos en el papel desempeñado por el segundo y tercer “ἢ” (o).<sup>11</sup> Al ser afirmación y no pregunta, no parece en lo más mínimo tratarse de una disyunción exclusiva, antes bien, como sucede en los predicados de 1a y 2a, (i), (ii)..., expresadas en un plano de igualdad, resultan equivalentes (Stopper, 1983, p. 273). Si es así, la opción (A) se vuelve difícil de mantener, pues supondría que decir “nada es más de lo que no es” equivale a decir que [eso mismo] “es y no es” y que “no es ni es”. Pero, se observa de inmediato, no es así.

Con todo, sigue siendo difícil explicar por qué Pirrón introduciría proposiciones de aire tan dogmático, y por qué, en última instancia, el paralelismo con  $\Gamma$  es tan notorio. Nuevamente, las especulaciones vagan de aquí para allá, de Timón a Aristocles. Stopper aventura, por ejemplo, que dado el interés de Aristocles en refutar a los nuevos adversarios de Aristóteles, es posible que agregara tanto a A(ii) como a A(iii) para hacer coincidir las posturas y concluir victoriosamente el camino de su ataque. Pero esta hipótesis genera más problemas de los que resuelve al poner en duda la fiabilidad entera del pasaje (a diferencia de Brunschwig, Stopper no proporciona ningún criterio filológico para su clasificación). Además, tal apunta Chiesara (2001, p. 107), en el resto de los libros que componen el *Sobre la filosofía* no hay muestra de que Aristocles agregue contenido en sus múltiples paráfrasis de otros filósofos. Un poco quizá con esto en mente, Stopper adelanta una segunda

---

<sup>11</sup> El primero, reiteran Decleva (1981, p. 229) y Chiesara (2001, p. 103), funciona como un simple *quam*.

posibilidad más o menos tratada párrafos arriba: el que Timón, escritor erudito y polemista por excelencia, sumamente distinto en su perfil filosófico a Pirrón, aumentara la fórmula original para combatir a sus propios detractores, las más de las veces orientados hacia las filosofías del peripatos.

Sin duda son mayores las probabilidades de un Timón lector de Γ que de un Pirrón sumergido en los textos de la biblioteca del Liceo. A esta idea abona además el que, de acuerdo con Diógenes Laercio, Demócrito fuera una de las pocas figuras apreciadas por Pirrón (IX 67). Demócrito que utilizaba el “no es más” en un puro sentido lato para mostrar la igualdad de condiciones en que se encontraban los átomos respecto del vacío, como una consigna descriptiva de lo real tal y como se manifiesta al λόγος (aquí, “pensamiento”) y que, en vez de conducirnos hacia un estado de ἀφασία (por ahora, “inassertividad”) nos lleva en línea recta hacia el reconocimiento de una verdad contundente y absoluta en torno a la realidad física del mundo, por un lado, y en torno al límite de nuestras capacidades básicas para acceder a ella, por el otro. Sin embargo, aunque es posible encontrar un vínculo histórico entre Pirrón y Demócrito a través de Anaxarco (IX 61), no hay nada que nos impida pensar que Pirrón se separara profundamente de estas ideas, renunciando a describir el mundo a partir de elementos tan definidos como los átomos. Chiesara (2007, pp. 22-23) incluso nota con apremio estas cuestiones al traer a cuento la posibilidad de que Pirrón formulara una versión alternativa, figurada, del atomismo, en la que las reflexiones cosmológicas no estuvieran ahí para declarar en pro de ninguna naturaleza sino más bien para mostrar alegóricamente que no existe explicación alguna; que el *mundo* en términos de *ser* no está liado al asunto del sentido. El infinito número de átomos, con su infinita variedad de formas, con sus infinitos y desordenados movimientos, serían para Pirrón un parteaguas para comprender el modo en que sucede la vida de los hombres: azarosa e inestable, fútil y risible. Después de todo, Demócrito se habría dejado sumergir por esas discusiones proveedoras de infelicidad y desasosiego, de las que Pirrón se separa radicalmente (DL IX 64, DC T60).

Queda, pues, la segunda opción, mirar todas estas líneas a modo de tetralema. Pensar que el οὐ μᾶλλον se extiende como un ácido hacia las

distintas partes de la fórmula. Esto no quiere decir que debamos ahora identificar plenamente su uso en el fragmento con su uso por parte de los neopirrónicos (e.g. *HP* II 86) ni tampoco que éste nos lleve con toda necesidad a la suspensión de juicio (ἐποχή). Aulio Gelio sugiere que la compleja expresión es resultado de la incapacidad de determinar en términos de criterio lo verdadero de lo falso (“debido al mezclarse y confundirse de los signos de verdad y falsedad”), y que, sólo por eso, la verdad resulta inaprehensible. La relación con la ἐποχή permanece así anclada al problema gnoseológico de lo que nos es posible o no determinar desde nuestras propias limitaciones cognitivas y poco o nada tiene que ver con la estructura de la realidad de aquello que se aprehende (descartando así la posibilidad de una negación ontológica del PNC).

Un poco esta es la lectura del οὐ μᾶλλον que se extrae del libro IX 76 (anticipada ya en IX 61) de las *Vidas* en que Diógenes Laercio escribe sobre el “nada más”, que era utilizado por el escéptico negativa y epistemológicamente, como sinónimo de la postura más general sobre el “nada determino” y que implicaba, según la traducción, o bien el “nada añadido” (Correa y Sánchez, 2011), o bien el “a nada me adhiero” (García Gual, 2007), o bien “suspendo el juicio” (Vogt, 2015) (“ἀλλ’ ἀπροσθετεῖν”). Sea que nos arroje o no a algún estado parecido a la ἐποχή, es claro que si seguimos a Diógenes Laercio, la negación del PNC no se ve implicada en modo alguno. Tampoco, pese a la opinión de Chiesara (2001, p. 104) parece contribuir a su elección lo escrito por Focio, en cuya *Biblioteca* se puede leer que según Enesidemo los pirrónicos decían sobre las cosas que “no son más de este modo que de aquel, o que, a veces, son de este modo y otras no, o que, para una persona no son de este modo y para otra ni siquiera existen”.<sup>12</sup> Al contrario, Enesidemo estaría aquí jugando en los términos de un puro relativismo, incluyendo las variantes del “momento”, la “persona” y la “circunstancia”; diciendo, hacia el final, que aquello que aparece tal y como aparece posee, por decirlo de alguna manera, su propio *timbre*: dependiendo de la fuente que lo emite, en el momento en que lo emite, de la forma en que es emitido.

---

12 Tomo para el castellano la traducción de Chiesara y me aparto de la propuesta por LS (71C 6) que traducen los lineales citados en términos del “conocer” y no de las “cosas”.

El que esta interpretación tetralémica se dé en el contexto de la pregunta por la verdad o falsedad es razón suficiente para que lecturas epistémicas como la de Stopper o Annas y Barnes, en las que la serie completa es pensada como un antecedente, ingenuo quizá, de la epistemología de Sexto, otorguen a (B) una interpretación eféctica *i.e.* le otorguen a la ἀφασία el preciso significado de la no-asertividad. En Sexto, efectivamente, ἀφασία se entiende como una especie de “afección” (πάθος) (HP I 192) que expresa la voluntad escéptica de no asentir ante nada, configurando, por así decirlo, el sentimiento que da origen a la ἐποχή: aquello que hace que el escéptico suspenda su juicio momentáneamente respecto a los asuntos que investiga (193).<sup>13</sup> Aunque *en mor* de continuar arrebatáramos de la palabra su sentido ordinario (un “quedarse-sin-habla”) no-asentir no es necesariamente lo mismo que “suspender el juicio”, y aun concediendo que la suspensión implica la no-asertividad, el sentido justo que Sexto da a la ἐποχή (HP I 36 y ss.) no parece coincidir con el que posee la ἀφασία dentro del párrafo, al menos por las siguientes razones.

Veamos primero la relación que Sexto mismo presenta en el libro primero de los *Esbozos* entre los tropos y la suspensión de juicio. Lo que hay de origen es una partitura de método: los tropos son la forma en que el escéptico busca antítesis (I 8). De éstas surge, es sabido, la equipolencia, entendida aquí como el modo en que las proposiciones irreconciliables de pronto se nos aparecen con el mismo poder de persuasión. Es decir, su *modo de ser no más esto que lo otro*. Dada la igualdad de condiciones, el escéptico, sin poder hacer nada para salir del laberinto, se encamina a la ἐποχή (31-2), definida primariamente por Sexto como “ese equilibrio de la mente por el que [ni se rechaza ni se pone nada]” (11) y luego, por azar, a la ataraxia.

De acuerdo a la misma indicación, los tropos son definidos como una serie de estrategias mediante las cuales el escéptico contrapone o bien “fenómenos con fenómenos”, “consideraciones teóricas con consideraciones

---

13 Es importante notar que para Sexto el estado de ἀφασία i) no está plenamente identificado con la práctica de la ἐποχή, *i.e.* no le precede directamente a la ataraxia (como sí sucede en el fragmento de Aristocles); y ii) que, al igual que las “voces”, apunta exclusivamente hacia lo no-manifiesto, descartando las experiencias y afecciones más inmediatas.

teóricas” o las primeras a la segundas o, inclusive, “cosas presentes” (34), creídas verdad a un tiempo, falseadas después, cosas que a veces cambian y revelan *naturalezas* irreconciliables, igualmente poderosas, convincentes, en igualdad de condiciones frente al juicio. Los tropos no son sino una forma, digamos, estandarizada, de nombrar el proceder de la antilogía, una especie de reporte susceptible de cambios que según dirá también Diógenes Laercio, buscan generar dentro de lo más profundo de aquel que los practica un estado tal que su única salida (si se propone en el momento encontrar una salida) es la suspensión de juicio. La suspensión tratada por Sexto como una de las “voces” es definida pues, como sigue:

Lo de “suspendo el juicio” lo tomamos en lugar del “no puedo decir a cual de las cosas presentes debe darse crédito y a cual no”, dando a entender que las cosas nos aparecen iguales en cuanto a credibilidad y no credibilidad. Y ni siquiera aseguramos si son iguales; solo decimos lo que de ellas nos es manifiesto cuando se nos ofrecen. Y se dice “suspensión del juicio” por eso de que la mente —en virtud de esa equivalencia de las cosas en el estudio— se mantiene en suspenso sin establecer ni rechazar nada (I 194).

Es entonces, por mero principio, un quehacer de lo *indecible* que surge de las debilidades cognitivas; que se convierte luego en principio de la acción en la medida en que, a su partir, nada se agrega y nada se rechaza. El rango de las “cosas” de las que trata es además inconmensurable, situándose particularmente en la “realidad del mundo exterior” y su única posible relación con los predicados de la depende de si éstos son leídos en términos modales, por completo replegados al campo de lo subjetivo. Sin embargo, no parece que Pirrón *no sepa* si inclinarse hacia ésta o aquella dirección o que considere igualmente persuasivas tantas y tan variadas opiniones que termine por cerrar los ojos y la escucha, negándose a participar en el ruedo de las discusiones dogmáticas. Más bien, Pirrón sabe, como un saber impreso, venido de cualquier lugar, como un saber moral de orden práctico,<sup>14</sup> que si lo que quiere alcanzarse es la serenidad de espíritu entonces habrá que renunciar al tribulado camino de la “verdadera naturaleza” y fijar bien la

---

14 Y aquí la importancia de la lectura pragmática de la que hablé poco antes. De inicio, Sakezles (1993) utiliza “pragmatic” en sentido lato, es decir, como aludiendo a aquellas creencias que tenemos *a la mano* sólo en virtud de sus efectos favorables en los ámbitos de la acción y el pensamiento. Creencias *funcionales*, diríamos, que si bien logran explicarnos ciertas cosas o proveernos de ciertos resultados, no asumimos como objetivamente verdaderas. Su función de verdad (por decirlo de algún modo) está supeditada a sus efectos.

atención (el pensamiento) en el mundo práctico que circunda la acción y la vida de los hombres. Aunque en ello se separa de la actitud escéptica de Sexto no significa que no compartan un mismo propósito. Ciertamente en este punto la actitud de Pirrón es menos filosófica, o mejor, menos elaborada en términos de las discusiones filosóficas tal y como nos acostumbró a ellas la época clásica o las escuelas del helenismo. Pero el propósito, o si se quiere, el impulso, es el mismo.

### **III. La lucha contra la predicación**

He dicho ya que en el grupo de los que apoyan la sintaxis de (B) se encuentran además aquellos que, como Flintoff (1980), miran 2c como un producto típicamente oriental, *adquirido* por Pirrón durante su encuentro con los sabios de la India, pues si la estructura formal de la expresión podría quizá constituir cierta novedad en el pensamiento griego (Flintoff, 1980, p. 92), parece un tópico frecuente en los *sutras* del budismo temprano en los que el uso de tetralemas juega un papel importantísimo a la hora de discutir en torno a lo *avyakṛta*, precisamente, lo “inaccesible” (Flintoff, 1980, p. 93).<sup>15</sup> Aunque los tetralemas así entendidos no integran en su estructura la canónica formulación del “no más”,<sup>16</sup> la equipolencia de los contrarios parece estar implícita en el “agnosticismo” del Buda (Flintoff, 1980, p. 91); esa actitud plasmada en las tradiciones orales y escritas del budismo que consiste en mantener una conciencia plena en torno al carácter infinito, “insoluble” o “inexpresable” de ciertos asuntos típicamente asociados a la metafísica (e.g. la unión del alma y el cuerpo, la vida después de la muerte). Por este lado no hay nada que pueda aducirse con fuerza suficiente y aunque las semejanzas broten con mucha facilidad podrían a estas alturas conducirnos hacia cualquier lado sin que, pese a todo, seamos capaz de sostenerlas. De cualquier modo, no es este el lugar adecuado ni para afirmar ni para poner en duda la plausibilidad de un Oriente no por completo distante y *otro* de la Grecia pirrónica, así que voy a dejar la cuestión en suspenso. Lo que sí me parece innegable es la importancia que el mismo Diógenes Laercio otorga a los efectos de la expedición alejandrina en la filosofía de Pirrón. Algo pudo percibir en la historia, algo logró mirar en ese viaje que lo llevó a plantear su importancia no una, sino dos veces a lo largo del libro noveno. En la primera (IX 61) y siguiendo a Ascanio, Laercio escribe que, “al parecer”, de ese contacto con los pensadores

---

15 Para buenos argumentos en sentido contrario, véase Long (1986, p. 80) y Bett (2000).

16 Como puede mirarse, por ejemplo, en la participación de la fórmula expresada por Flintoff (1980, p. 92).

del Oriente le vino a Pirrón su “noble manera de filosofar” en el estricto sentido de haber instaurado un pensamiento de la “inaprehensibilidad” y la “suspensión de juicio”; y en el segundo (63), de la mano de Antígono, que tras escuchar a un hindú reclamar a Anaxarco su papel como tutor de la corte real, Pirrón se había retirado a la soledad y había roto la constancia de sus vínculos familiares. Supongamos que Diógenes Laercio, en este caso, escribió por escribir. Que, como nosotros, él tampoco tenía pruebas. Nada de esto necesita rebatirse si nos atenemos a lo que tienen en común ambas referencias en el marco más general de las *Vidas y obras*. Lo que podemos extraer en este sentido es que Ascanio y Antígono y, con ellos, Diógenes Laercio, veían cierta ajenidad extranjera tanto en la evocación suspensiva como en la opción del retiro.

Sabemos que este último advierte (I 20) entre todas, dos corrientes de pensamiento cuyo estatus como filosofías era sujeto de debate en la Antigüedad: una de ellas es el cinismo que se tildaba frecuentemente de un “puro modo de vida” (IV 103) y, la otra, la filosofía de Pirrón, a la que le rechazaba de constante por su “incertidumbre” (ἀσάφειαν).<sup>17</sup> Lo interesante es que al menos desde la perspectiva de Diógenes Laercio tanto una como la otra tenían una relación disonante con el uso griego habitual de los “dogmas”,<sup>18</sup> e inclusive, ambas parecían profesar cuando menos un parcial desprecio por los pormenores de la “ciencia”. Sobre esto escribe Brochard: “Con Antístenes y los cínicos vemos aparecer una disposición completamente nueva al subordinar la ciencia a la moral” (2005, p. 37). Subordinación que si bien en Antístenes es sólo un delicado bosquejo, en Diógenes y sus seguidores parece más bien una consigna: “ἐγκύκλια μαθήματα” (DL IV 103). Esto es: el estudio de las ciencias (de la lógica y la física) es inútil e irrelevante para lo que ocupa a la conformación de una vida deseable, de una vida virtuosa, de una vida que valga la pena vivirse. En términos de Pirrón, más bien, simplemente *indistinto* para el particular propósito de conseguir la serenidad de espíritu.

Es verdad que esta actitud podría rastrearse hacia los *Majjhima Nikâya* del budismo, pero no es ese el origen (histórico) que aquí me interesa. Esto no quiere decir que rastrear su origen sea imposible: cierta actitud premonitoria de la “indiferencia” y la crítica de Pirrón hacia algunas formas particulares de relacionarse

---

17 Un argumento similar aparece en Giannantoni (1981, p. 17). Véase también para este propósito, Pérez Cortés (2014, p. 77).

18 Esta idea es sugerida por Hadot (1984, p. 116).

con el conocimiento puede ya advertirse en el espectro filosófico de la Antigüedad clásica. Según la lectura de Sócrates elaborada por Pierre Hadot (2006b) (tomada en lo que sigue como punto de partida) el socratismo involucra ya un cierto rechazo no al “conocimiento” pero sí a la subordinación de la vida a la definición de los conceptos morales. Así, escribe Hadot, por detrás del conocido “sólo sé que no sé nada” se pueden encontrar al menos dos intenciones.

Primero, “yo sólo sé que no sé nada que pueda *transmitirse*”. Esto es, el sustrato de la virtud no es tal que pueda simplemente pasar de los unos a los otros como el agua a los cántaros vacíos (Platón, *Smp.* 175e). No puede, como se deja en claro durante la *Apología* de Platón, enseñarse en el peculiar sentido de la “cátedra” pues su comprensión requiere el expreso carácter vivencial de aquello que sólo puede asirse desde la práctica constante, justamente, desde la ἄσκησις (ejercicio).<sup>19</sup> En este sentido es que lee por ejemplo la siguiente anécdota narrada por Jenofonte:

Al ver [Hermógenes] que [Sócrates] hablaba de toda clase de temas más que de su juicio, le preguntó: “¿No deberías examinar, Sócrates, los argumentos de tu defensa?” Y que Sócrates de entrada le respondió: “¿No crees que me he pasado la vida preparando mi defensa?” Y al preguntarle él: “¿Cómo es eso?” Le respondió: “Porque a lo largo de toda mi vida no he cometido ninguna acción injusta, que es precisamente lo que yo considero la mejor manera de preparar una defensa” (*Apol.* 3.4).

El “discurso” filosófico, por ejemplo, sobre la justicia, debe en principio subordinarse al plexo de la existencia. No posee ninguna clase de primacía y, en cambio, postrado ante la posibilidad de su muerte, Sócrates lo sitúa como un elemento innecesario. La cuestión de la propia vida como “testimonio” se presenta otra vez dentro del retrato socrático durante las *Memorabilia* donde Jenofonte narra el siguiente diálogo entre Sócrates e Hipias:

Pues, ¡por Zeus!, no me vas a oír hasta que tú mismo hayas revelado lo que piensas que es la justicia. Ya está bien de burlarte de los otros haciendo preguntas y refutando a todo el mundo sin que tú estés dispuesto a dar cuenta y exponer tu opinión sobre tema alguno.

---

<sup>19</sup> La partida de Sócrates, por ejemplo, en busca de la comprensión del designio oracular (*Ap.* 27a) puede ser interpretada en este sentido. Según Hadot (2006a, p. 34 y ss.), así también el ejercicio general del diálogo.

—¡Cómo, Hippias!, ¿es que no te has dado cuenta de que yo no dejo de explicar lo que me parece que es justo?

— ¿Y cómo es ese razonamiento tuyo?

—Es que si no lo explico con palabras, lo explico *con mis actos* (*Mem.* IV 10).

“Explicar la justicia” significa aquí “haber actuado justamente”, esto es, de nuevo, la subordinación del discurrir indagatorio, de la búsqueda del concepto, al acto límite del testimonio vital. Es entonces cuando, según Hadot, aparece el segundo sentido del “no-saber” en cuanto declaración crítica sobre los “límites del lenguaje”. Y aunque Sócrates sea, en efecto, un “apasionado de la palabra y del diálogo [...] lo que quiere, con la misma pasión, es mostrar los límites del lenguaje. Como toda realidad auténtica, la justicia no se puede definir. Esto es precisamente lo que Sócrates trata que su interlocutor comprenda para invitarlo a ‘vivir’ la justicia” (Hadot, 2006a, p. 89). No es, pues, que Sócrates *no sepa nada*, sino que, valga la redundancia, *sabe* que cierta forma de *saber* se ve rebasada siempre por la virtud, que la justicia no se agota en la palabra *justicia* y que el modo por excelencia de acercarnos a ella es generar un espacio dentro de la vida diaria en que la pongamos en práctica aún si carecemos de su definición.

Hay una distancia grande entre la alerta socrática respecto a los límites del lenguaje y la indiferencia que Pirrón profesaba respecto a los conocimientos de orden metafísico. Mi única intención es entablar un diálogo con cierta vía alterna de interpretación del socratismo que nos permite a su vez repensar los orígenes de la fórmula expresada en 2c, sus posibles sentidos y su función más general en la terapéutica antipredicativa. Es claro que no podemos extraer demasiadas consecuencias, pero también que la figura de Sócrates permaneció durante los siglos posteriores a su muerte como un ejemplo bien conocido en el escenario de la filosofía y que, por ello, generó desde sí una multiplicidad de tendencias que no se ciñen a la transmisión directa de conceptos o teorías, sino que apuntan al dominio amplio de la “actitud”. En Pirrón, así supongo, prevalece un aire socrático que acierta en privilegiar las cuestiones morales desde un punto de vista práctico-existencial. Esta puede ser en parte la razón para que ya desde el tiempo de Diógenes Laercio, los doxógrafos estuvieran más bien inclinados a tratar al pirronismo como una forma de vida (invivable, además) y ésta puede ser paralelamente la razón por la que, junto a Diógenes de Sinope, Pirrón sea calificado como una especie de Sócrates fuera de

lugar (Hadot, 1984, p. 126). Pues si, *grosso modo*, todas las escuelas privilegiarán la “elección del modo de vida” dentro de su concepción de lo que implica “filosofar”, en personajes como Sócrates, Pirrón o Diógenes de Sinope, la balanza apunta hacia allá directamente y, sobre todo en el segundo, la vena discursiva tiende a desdibujarse por completo.

Ahora, si he traído a cuento el aura socrática, la primacía del acto frente al discurso y el decantamiento de Pirrón por una filosofía exclusivamente en clave moral-existencial, es porque en la fórmula “nada es más” es donde mejor se mira la “profesión de indiferencia” que lo caracteriza. Donde, además, mejor puede entenderse su vocación terapéutica. En palabras de Hadot:

la desdicha de los hombres se origina en que desean obtener lo que consideran un bien o huir de aquello que creen un mal. Si nos negamos a hacer este tipo de distinciones entre las cosas, si nos abstenemos de emitir juicios de valor sobre ellas, y de preferir una cosa a otra, si nos decimos: “No más esto que aquello”, estaremos en paz, con tranquilidad interior, y ya no tendremos la necesidad de hablar de esas cosas. Poco importa lo que se haga, desde el momento en que se hace con una disposición interior de indiferencia. El propósito de la filosofía de Pirrón consiste pues en establecerse en un estado de igualdad perfecta consigo mismo, de indiferencia total, de independencia absoluta, de libertad interior, de impasibilidad, estado que considera divino (1984, p. 128).

Lo que me interesa recuperar de su lectura es, primero, que la abstención se dirija expresamente a los “juicios de valor” (no a los de existencia); segundo, que se trate de una elección vital; tercero, que todo apunte hacia una “disposición interior de indiferencia”; y cuarto, que esa indiferencia se relacione a su vez con la autosuficiencia y la serenidad de espíritu. “No es más” continúa siendo, como piensa Brunschwig (p. 208), una frase criptocopulativa en cuanto no versa sobre la existencia real de aquello sobre lo que nos habla, pero no apunta hacia la indiferenciabilidad cognoscitiva y no por tanto al problema epistemológico del criterio. Ni qué decir sobre las entidades físicas del mundo que aquí y de antemano quedan fuera de la discusión.

Tanto la “desdicha de los hombres” como la “impasibilidad” son rasgos que podríamos también adjudicarle al escepticismo de Sexto. ¿Quiere decir esto que la

postura de Pirrón es reductible a la de su discípulo lejano? Creo que no. Aunque esta vez la línea que los separa es menos tangible que en el resto de los casos. Es claro que la *meta* de las prácticas escépticas es la buena vida. La buena vida que es al mismo tiempo la vida sin perturbaciones. Pero ésta no se busca ni se consigue en el mismo sentido que en Pirrón toda vez que Sexto especifica desde el inicio que la ataraxia le llega al escéptico por “azar”, una vez que ha suspendido la aserción (*HP* I 27-29). Se arriba a ella de la manera más fortuita, a ella que no es más que una sombra. A ella que viene hacia nosotros como una recompensa inesperada, que no constituye un valor en sí mismo (que *no puede* constituir un valor en sí mismo). El escéptico, abrigado en la *zétesis*, y a diferencia de Pirrón, no cesa nunca de buscar. Se involucra en el mundo. Discute con el mundo. No es ella su meta principal en el sentido clásico, sino el más increíble de sus resultados.

Quizá la diferencia esté bien representada en una breve alegoría en la que se quiere mostrar cómo ha sido la experiencia del escéptico a la hora de encontrarse frente a frente con el estado de ataraxia y cómo éste se relaciona con la suspensión.

La verdad es que al escéptico le ocurrió lo que se cuenta del pintor Apeles. Dicen, en efecto, que —estando pintando un caballo y queriendo imitar en la pintura la baba del caballo— tenía tan poco éxito en ello que desistió del empeño y arrojó contra el cuadro la esponja donde mezclaba los colores del pincel, y que cuando ésta chocó contra él plasmó la forma de la baba del caballo (*HP* I 28).

Los intentos de Apeles asemejan al esfuerzo del pirrónico que, empeñado en conseguir la calma a través de contraponer uno tras otro, uno sobre otro, los fenómenos y las doctrinas, desistiera agotado sólo para darse cuenta que en ese abrupto desistir, en ese movimiento fortuito de la mano que arroja la esponja y cae sobre el lienzo, es donde radica aquello que persigue. Sin embargo, no es ahí tampoco donde el escéptico detiene su trayectoria: es, además, un zetético, no deja de ir tras la *verdad*. Parafraseando a Thorsrud (2009, p. 127), no es que Sexto sugiera de ninguna forma que “saltemos” directamente hacia el estado de *εποχή* (tal y como se plantea, no es ni siquiera posible) y que desechemos la investigación aun antes de iniciarla. El estado de frustración en el que Apeles se encuentra luego de sus múltiples intentos es un “preludio necesario”. Sexto —y esto es lo importante— no desecha las cuestiones dogmáticas por tratarse de encomiendas penosas e inútiles, sino, en una vena mucho más cercana a la dialéctica helenística, porque no ha sido capaz de decidirse entre una u otra. La persecución de ciertos modos del *conocer*

no aparece entonces vinculada de primera voluntad con lo que en las *Sátiras* de Timón se identifica con la *arrogancia* (τῦφος) (e.g. Di Marco F9, 60; DC T58), y, en este sentido, el uso de la “indiferencia” que podríamos derivar a partir de, sería tan sólo el de la “indiferenciabilidad” de las respuestas.

Estas son las dos primeras distinciones: mientras que en Sexto la imperturbabilidad es un producto azaroso de llegada, en Pirrón es una encomienda de partida alrededor de la que construye su práctica y pensamiento; mientras que en Sexto ésta se consigue (aunque sea por fortuna) a través del ejercicio antilógico y parte de la necesidad irrestricta de la *zétesis*, en Pirrón se accede a ella a través de una práctica distinta, a saber, la de la “indiferencia”. Ejercitándose en el permanecer indistinto es que conseguimos la tranquilidad. La investigación que, hemos visto, sí configura un elemento importante en el camino del escéptico, en Pirrón es detractada como inútil. Esto es lo que se deja ver en el pasaje de las *Vidas* en que Timón describe la total despreocupación de su maestro en lo relativo al transcurrir de los vientos de la Hélade, las disputas vanas de la sofística (que incluye también a la filosofía), en suma, su despreocupación por las causas primeras y el *telos* de esos vientos y esas discusiones.

¿Cómo, mi viejo Pirrón, y por dónde encontraste salida del culto de las opiniones y el vano saber de pedantes, cómo de toda ilusión y creencia soltaste los hierros? No fue lo tuyo aquello de andar inquiriendo qué vientos soplan por Grecia, de dónde salió ni a qué fin va cada cosa (DL IX 64, FDC T60).

Salvo por Diógenes de Sinope, que como Pirrón promovía el estar “al-margen-de-las-opiniones”<sup>20</sup> y el contundente rechazo a la pedantería (DL VI 38, 60 y 40), a nadie más le fue adjudicado tal grado de emancipación y desdén por todo lo tradicionalmente asociado al pensamiento filosófico. Se le describe por encima de los vientos, liberado de las cadenas de la opinión, en un perpetuo estado de “no es más” que coincide con el absurdo metafísico de perseguir verdades absolutas cuando de inicio lo que se quiere es detener el sufrimiento. El pasaje además tiene la ventaja de unir (como se veía en el comentario de Hadot) la voluntad de indiferencia con el estado de autarquía y a ambos con la emancipación respecto de las opiniones que tanto aquí como en IX 67 se relacionan con la divinidad. Es exactamente así

---

20 La idea aparece en García Gual (2011, p. 33) y es una de las formas de interpretar la “ἄδοξία”, o “mala fama”, típica de los cínicos, por ejemplo en DL IV 11-2.

que comprendo el papel terapéutico de indiferencia; su relación con el “no más” y el uso pragmático de la primera respuesta del fragmento de Aristocles.

Esta forma de interpretación nos permite separar a Pirrón de un dogmatismo tradicional que para *funcionar* necesite conocer los enclaves precisos (el origen de los vientos, el final de su trayectoria) de aquello que considera digno de llamarse “bueno” y “divino”, lo cual, evidentemente, no quiere decir que jamás “dogmatice”. La pura asimilación de la ataraxia con la felicidad y el modo tan exacto que ésta le sigue a la ἀφασία, son ya dogma suficiente. Lo que quiere decir que las “cosas” no sean más de lo que no son, que no sean más de lo que son y no son, que no sean más de lo que ni son ni no-son, es, simplemente, que carecen de un ser definido, de una sustancialidad y particularidad determinada, que *son* sólo en relación con su finalidad.<sup>21</sup> Pirrón no parece “suspender el juicio” sobre lo bueno y lo malo en cuanto tales sino emitir un juicio directo y asertivo en contra de *ese su tener ser*. Carecen de una naturaleza definida, limitada, determinada, estable: son fachada de convención, utilidad de convención. Es así que el aire aporético del tetralema logra subvertir la prioridad de los fines convirtiéndose él mismo en la meta aguardada (Ferrari, 1981, p. 368). Se trate o no de una afrenta directa contra el PNC, en ambas versiones se llega a este puerto compartido: la no-predicación. Ya sea ese no-decir-nada aristotélico (iv 1008a 30) o la simple disolución del vínculo entre lenguaje y cosa. En todos los casos puede interpretarse bajo la misma luz como el lugar donde se cristaliza el esfuerzo de Pirrón por consolidar la “indiferencia”, primero, en cuanto “ejercicio” que conduce hacia esta no-predicación y, segundo, en cuanto su pura manifestación lingüística.

La indiferencia, según han argumentado Brunschwig (2003) y Ausland (1989, p. 388), es el modo de posicionarse frente a los asuntos del valor, el modo de lidiar con la decisión y con la angustia que se opone diametralmente a la reglamentación

---

21 En uno de los fragmentos más conocidos de las *Imágenes* (M xi 20, DC T62), Timón escribe sobre la “palabra de verdad” de Pirrón no en términos de una virtud (ἀρετή) positiva y concreta sino exclusivamente en función de una meta específica, la “vida en equilibrio” (ισότατος βίος). Aunque a primera vista la alusión a la naturaleza del bien y la divinidad y la repentina aparición de la “verdad”, sugieran una afirmación positiva sobre lo que es el valor en sí mismo (*a priori*, sin mediación alguna de la convención, sin estar sujeto al cambio y la arbitrariedad), me inclino aquí a pensar como Sakezles (1993, pp. 92-3) que la idea más bien apunta hacia una formulación pragmática del “valor”. No se nos dice que lo bueno y lo divino *sean algo* en concreto, sino que *son* todo aquello que permite al hombre tener una vida equilibrada y, mucho más que la idea preliminar de “indiferencia”, la noción parece implicar el concepto global de “ἀταραξία” como aquello que finalmente proporciona felicidad.

dogmática de la existencia y que más bien funciona (ahora sí) al modo de un purgante. Pues el “no es más” está ahí para expresar que *no es importante*, que es, hacia el final, *indiferente*, que *esto sea* por naturaleza *esto otro*, o que no lo sea. No porque no sea posible hacia el final conocerlo, sino porque no es necesario. Es, al mismo tiempo, expresión de la honda indiferencia profesada por Pirrón hacia el valor axiológico de los actos y un ejercicio encaminado a conseguirla. Pues el carácter dogmático de la predicación no sólo se concibe como una suerte de mal moral, sino también como motivo de angustia. El hombre que habita un universo de creencias fijas y que desconoce el papel jugado por los usos y convenciones en la construcción de la “virtud”, vive así sometido al delirio de las opiniones encontradas sin darse cuenta que, paradójicamente, la serenidad acontece allí donde la búsqueda de la naturaleza definitiva del bien ha terminado.

Es por ello que aún si aceptamos a (B) como la opción más redituable (en términos de filosofía, de tradición, de herencia), la pregunta continúa siendo si afecta o no, o si ejerce algún tipo de influencia purgativa respecto, hacia o en derredor del PNC. Creo que sí. Es claro que no niega su dimensión lógico-ontológica más evidente, pues hemos dicho que el rango de aplicación de los predicados de la y, en consecuencia, la dirección de la fórmula en 2c, es casi exclusivamente el problema de la acción y sus diferentes valoraciones. Tampoco, al calificar su uso en el fragmento de “pragmático”, podríamos llamarla “metafísica” y, en este sentido, contra las lecturas de Reale, Berti, Ferrari, Bett y Decleva, tampoco sería Pirrón un metafísico. Sin embargo, la unión aristotélica entre ser y pensar que deviene en la asunción del vínculo (sumamente generalizado en el mundo griego) entre estados de cosas en el mundo exterior y estados disposicionales de la conducta moral en el hombre; el vínculo, por decirlo llanamente, entre φύσις y νόμος, naturaleza y costumbre, es presa de dos importantes fracturas: la fractura entre lenguaje y predicación y la fractura entre virtud y conocimiento (ἐπιστήμη), conocimiento así entendido y buena vida.

En Pirrón, la simbiosis entre el razonamiento y la palabra que estructura los principios elementales del ser (eso que, mediante la definición, agota lo esencial del ente) queda disuelto hasta no dejar de sí más que sombras elementales y dispersas, cenizas de una batalla a la que Pirrón renuncia, deja de lado, no mira, no atiende, y no le importa. Aunque aceptemos que no niega el Principio, no podríamos decir, entonces, que no niega lo que el Principio resguarda. Esto no significa de ninguna manera que se renuncie de origen a cualquier ejercicio de la inteligencia o que,

en este caso, Pirrón se abandere con alguna clase de sensacionalismo proclive a hacer a un lado cualquier forma de ejercicio racional en aras de una vida guiada por los impulsos o las leyes impuestas. Al menos dos fragmentos atestiguan que ni en Pirrón ni en Timón existe un desprestigio real ni del λόγος ni del νοῦς. En el primero, hablando justamente sobre el “bien” y el “mal”, Sexto cita una línea de Timón según la que uno y otro son producto del “juicio humano (νόμος)” (*M* II 141); y en el segundo, transmitido por Antígono de Caristo, se dice que para Pirrón “había que enfrentarse en la medida de lo posible a los acontecimientos, en primer lugar con hechos, y si no, al menos con el razonamiento (λόγος)” (*DL* IX 66). Pero λόγος y νοῦς en cuanto “facultades de la razón” (Chiesara, 2001, p. 100) no están al servicio de la construcción metafísica del mundo,<sup>22</sup> ni aun, me parece, diseñadas para su comprensión en esos términos. Desempeñan un papel más bien práctico y se mueven en la vida como breves elementos de juicio, como destellos precautorios que permiten generar una distancia saludable entre el hombre y aquello que lo aflige. Su filosofía, abiertamente moral, se presenta entonces como un ejercicio crítico frente a las complejas relaciones entre conocimiento y valor y entre conocimiento del valor y la acción humana. Ese es, en último momento, el bastión en que se resguarda la posibilidad del anhelado equilibrio.

#### IV. Algunas conclusiones

A lo largo de este escrito he analizado algunos de los aspectos problemáticos que giran en torno al que, por regla general, se considera el testimonio más importante acerca del pensamiento filosófico de Pirrón. El fragmento, heredado a nosotros por Aristocles, es quizá una de las piezas interpretativas más difíciles que el mundo antiguo tiene para nosotros y, probablemente, sin importar cuántas y cuán definitivas sean las interpretaciones que aventuremos será imposible acceder a un consenso absoluto. Frente a un panorama de este corte, los criterios del análisis no pueden ya sostenerse del puro escudriño textual ni acaso reducirse al dominio de la interpretación aislada de los términos y proposiciones, sino que ameritan de nosotros una cierta apertura a la especulación y el juego narrativo a la vez que la aceptación del carácter transitorio, *inestable e indeterminado*, de aquello que el juego nos arroja. No es éste, por lo demás, un asunto ajeno a los estudios clásicos, tan proclives a tejer y destejar las madejas de historia, a tensar y destensar el arco de las interpretaciones.

---

22 Véase el paralelo entre esta idea y la crítica de Diógenes a Platón en *DI* VI 53.

El Pirrón que he querido presentar parece justo encontrarse en medio del torrente, un poco, quizá, en los estrechos márgenes de la propia discusión, en el entorno a veces frágil de la anécdota y la biografía, quizá menos fiel al Pirrón que se ha creado a partir de la reflexión puramente textual del fragmento. No he querido, pues, desterrar unas interpretaciones en favor de otras, sino, casi exclusivamente, presentar un escenario en el que esta diversidad de lecturas pueda acaso apreciarse con mayor profundidad. En este sentido, la elección de lo que he llamado “disposición discursiva” (2c) como eje de la discusión en su conjunto, no es arbitraria. En este soberano trabalenguas entran en batalla las tres grandes posturas de interpretación del pirronismo temprano (ontológico-metafísica, epistemológica y moral), sus vínculos y distancias con los pirronismos posteriores, la pregunta por sus antepasados filosóficos, su siempre difícil entrelazamiento con la metafísica de Aristóteles y, en suma, el talante que caracteriza a la biografía intelectual de Pirrón mismo. Es por eso que tampoco he buscado ofrecer una interpretación demasiado afirmativa y contundente respecto a la naturaleza y estructura del trilema/tetralema, sino, en cambio, situarme en el eje de sus implicaciones y funcionamiento *ad intra* el pasaje y en relación con otros testimonios directa o indirectamente asociados tanto con la forma de vivir llevada por Pirrón, como con el temple de ánimo que, según Timón y Diógenes Laercio, lo caracterizado.

En el camino, una cuestión muy específica salió a relucir: la indiferencia o, si se quiere, la doble dimensión práctica y moral del ser *filosóficamente indistinto* respecto a esto u aquello; a la vez, el delicado vínculo entre la ejecución de la indiferencia como forma del habitar y la práctica de la no-predicación que, según he dicho, puede bien mirarse como un ejercicio terapéutico y como una manifestación lingüística del *ser indiferente*. Esta profunda voluntad de “ἀδιάφορία” es la que vemos en el Pirrón de los fragmentos timonianos, ese que no se ocupa de las causas primeras y últimas, que pasa la vida ignorando la trayectoria de los vientos de la Hélade, que no se deja seducir por las vanidades de la certeza, y que pertenece imparable e indómito frente a la ley. Un Pirrón *paradoxástico*: al margen de las opiniones y las vanaglorias, atópico y sin arrogancia. Es la que vemos también en las descripciones de Diógenes Laercio, tan propensas a enfatizar el valor filosófico de la soledad y el retiro, y tan entusiastas al mostrarnos, con el ejemplo de Pirrón, las formas de una vida cobijada por la voluntad de anonimato y el incuestionable desinterés por las discusiones de la ciencia. Una vida de la que, pese a ello, no puede decirse fue ajena a la filosofía, sino, más bien, resistente ante a sus vicios y exageraciones.

Sin duda existen muchas maneras viables de entender el uso del “no más” (y de 2c en su conjunto) dentro y fuera de la paráfrasis de Aristocles y, sin duda también, la tentación de interpretarla como una sólida apropiación del Oriente o como una respuesta radical a las características del *ser* y del *decir* en Aristóteles no dejarán de presentarse. Sin embargo, me ha parecido que es posible mantener lo antipredicativo, lo terapéutico e, inclusive, lo contestatario de la fórmula, sin necesidad de proponer vínculos doctrinales demasiado fuertes en cualquiera de los sentidos y sin obligarnos a dar cuenta de su uso y significado desde el punto de vista de las apropiaciones del neopirronismo. Y es que, así he querido mostrar, como fórmula pragmática de camino a la serenidad de espíritu, el “no más” puede interpretarse no tanto como una afrenta a las dimensiones ontológicas o epistémicas del PNC, sino como una bandera de batalla en contra de sus dominios en el mundo de la praxis. La consigna que está en juego no suscribe, entonces, una prédica en torno a la naturaleza del ser ni una descripción acerca del modo en que efectivamente llegamos a conocer esto u aquello, sino una manifestación de indiferencia respecto a estas preguntas mismas: no una declaración de imposibilidad, sino una de indistinción. El matiz es breve, pero importante. De ser plausible esto que escribo, Pirrón se encontraría en los espacios liminales del discurso filosófico, reticente a la “doctrina” por razones puramente morales, ajeno hasta cierto punto de las posturas manifiestas por sus discípulos lejanos y lejano también de lecturas metafísicas más tradicionales. Curiosamente, mucho más cerca de personajes que, como Diógenes de Sinope, llevaron a su máxima expresión la consigna socrática de la filosofía como forma de vivir, aun si esto suponía, de alguna manera, atentar contra sus propios principios.

## Referencias

- Ausland, H. W. (1989). On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy. *Elechos*, 10, 359-434.
- Berti, E. (1981). La critica allo scetticismo nel IV libro della *Metafisica*. En G. Giannantoni (Comp.), *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studi del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 Noviembre 1980*, Volumen I. Napoli: Bibliopolis.
- Brochard, V. (2005). *Los escépticos griegos* (V. Quinteros, Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Correa, A & Sánchez, L. (2011). Diógenes Laercio IX 61-116: Pirrón y los pirrónicos. Traducción y comentario. *Ideas y valores*, 13, 215-238.
- Chiesara, M. L. (2007). *Historia del escepticismo griego* (P. Bádenas, Trad.). Madrid: Siruela.
- Chiesara, M. L. (2001). *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments*. New York: Oxford University Press.

- Decleva, F. (1981). *Pirrone testimoniazze*. Napoli: Bibliópolis.
- Decleva, F. (1980). Τῶφοϛ: contributo alla storia di un concetto. *Sandalion*, 3, 53-66.
- Di Marco, M. (1989). *Timone di Fliunte, Silli. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*. Roma: Edizioni dell'ateneo.
- Ferrari, G. A. (1981). L'immagine dell'equilibrio. En G. Giannantoni (Comp.), *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studi del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 Noviembre 1980*, Volumen I. Napoli: Bibliópolis.
- Flintoff, E. (1980). Pyrrho and India. *Phronesis*, 25(1), 88-108.
- García Gual, C. (2011). *La secta del perro*. Madrid: Alianza.
- Giannantoni, G. (Comp.). (1981). *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studi del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 Noviembre 1980*. Volumen I. Napoli: Bibliópolis.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (E. Cezane, Trad.). Ciudad de México: FCE.
- Hadot, P. (2006a). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (J. Palacios, Trad.). Madrid: Siruela.
- Hadot, P. (2006b). *Elogio de Sócrates* (R. Falcó, Trad.). Ciudad de México: Me cayó el veinte.
- Laercio, D. (2010). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (L. Bredlow, Trad. y notas). Madrid: Lucina.
- Laercio, D. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres* (C. García Gual, trad. y notas). Madrid: Alianza.
- Long, A. A. (1986). *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. Berkeley: University of California Press.
- Long, A. A & Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary*. Volúmenes 1 y 2. New York & Melbourne: Cambridge University Press.
- Kuzminski, A. (2008). *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Revented Buddhism*. UK: Lexington Books.
- Saketzles, P. (1993). Pyrrhonian Indeterminacy: A Pragmatic Interpretation. *Apeiron*, 26, 77-95.
- Schiappa, E. (2013). *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rethoric*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Reale, G. (1981). Ipotesi oer una rilettura della filosofia di Pirronie di Elide. En G. Giannantoni (Comp.), *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studi del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 Noviembre 1980*, Volumen I. Napoli: Bibliópolis.
- Román, A. R. (2005). El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía. *Δαίμων. Revista de filosofía*, 36, 35-51.
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos Pirrónicos* (A. Gallego y T. Muñoz, Trad.). Madrid: Gredos.
- Sexto Empírico. (2012). *Contra los dogmáticos* (J. F. Martos, Trad. y notas). Madrid: Gredos.
- Stopper, M. R. (1983). *Schizzi Pirroniani. Lo scetticismo antico* by Gabriele Giannantoni. Review. *Phronesis*, 28(3), 265-297.
- Thorsrud, H. (2009). *Ancient Scepticism*. Kings Lynn: Acumen.
- Warren, J. (2001). Aristotle's refutations of Pyrrhonism (Eus. PE 14.18.1-10). *The Cambridge Classical Journal*, 46, 140-164.
- Zagal, H. (2015). Aristóteles vs Protágoras: la refutación de la “necedad”. Conferencia dictada en el *III Coloquio de escepticismo filosófico* (UAM), 25-6 de mayo, Ciudad de México.

No. 48  
Nueva Serie  
Enero - Junio  
2019

# Praxis Filosófica

Sobre el alma, la *diánoia* y los entes matemáticos en *República*  
Raúl Gutiérrez

La sentencia délfica *gnôthi seautón/nosce te ipsum* y la doctrina  
kantiana del autoconocimiento  
Dawini Rengifo

A reply to Kelsen's critique of Aristotle's concept of Justice  
Arthur Prado

Maquiavelo, lector de la *Ciropedia*  
Agustín Volco

Spinoza como ontoteólogo:  
un paso más allá de la interpretación de Michel Henry  
Jaime Llorente Cardo

Trabajo y pasiones tristes  
El sentido de lo negativo en Gilles Deleuze  
Renata Prati

Nietzsche : affirmation et affection  
Thomas Rimbot

Procesamiento del lenguaje y semántica informacional  
Mariela Destéfano

Sobre la concepción estructuralista de la explicación científica  
José Luis Rolleri

Los temperamentos filosóficos de Peter Sloterdijk:  
una lectura psicopolítica a su pensamiento  
Carlos Andrés Reyes González

Departamento de Filosofía | ISSN 0120-4688 | ISSN digital 2389-9387



# La inmoralidad de los pirrónicos\*

## The immorality of the Pyrrhonists

Alfonso Correa Motta

Grupo Peiras

Departamento de Filosofía

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

E-mail: [acorreamo@unal.edu.co](mailto:acorreamo@unal.edu.co)

ORCID: 0000-0002-4190-1812

Fecha de recepción: 13 de febrero de 2019

Fecha de aprobación: 21 de abril de 2019

Doi: [10.17533/10.17533/udea.ef.n60a04](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a04)

**Resumen.** *En este artículo reviso la formulación de Aristocles de la objeción de inmoralidad dirigida a los pirrónicos (apud Eusebio Praep. Ev. 14.18.18-19), así como una posible respuesta escéptica que transmite esa misma fuente (14.18.20). Con respecto a la objeción, busco mostrar que se trata de un cargo ético y no práctico, que no debe por tanto confundirse con la objeción de la apraxia. Con respecto a la respuesta, argumento que se trata necesariamente de una solución deflacionaria, que deja intacta parte de la acusación, simplemente porque el pirrónico no puede ni debe admitir los términos en los que ha sido planteada.*

**Palabras clave:** *pirronismo, Aristocles de Mesina, objeción de inmoralidad, objeción de apraxia, teoría aristotélica de la virtud*

---

\* Versiones previas de este texto fueron presentadas en Barranquilla, París, Lyon y Natal. Agradezco a los organizadores y participantes de esas reuniones, por evitarme incurrir en más errores de los que el decoro puede permitir. En particular, Alejandro Tellkamp me puso a reflexionar sobre un sofisma que estaba admitiendo inadvertidamente y Stéphane Marchand, que en el pasado llamó mi atención sobre la importancia del pasaje de Aristocles, se tomó el trabajo de *répondant* tan en serio que me obligó a cambiar de estrategia argumentativa en esta versión. Los problemas que persisten en esta última son, naturalmente, solo responsabilidad mía.

### Abreviaturas:

*EE* = *Eudemi Ethica*

*EN* = *Ethica Nicomachea*

*HP* = *Esbozos pirrónicos*

*M II* = *Adversus mathematicos XI*

*Praep. Ev.* = *Praeparatio evangelica*

### Cómo citar este artículo:

MLA: Correa Motta, Alfonso. "La inmoralidad de los pirrónicos". *Estudios de Filosofía* 60 (2019): 63-83.

APA: Correa Motta, A. (2019). La inmoralidad de los pirrónicos. *Estudios de Filosofía*, 60, 63-83.

Chicago: Alfonso Correa Motta. "La inmoralidad de los pirrónicos". *Estudios de Filosofía* n.º 60 (2019): 63-83.

**Abstract.** *In this paper I revisit Aristocles' formulation of the objection of immorality addressed to the Pyrrhonists (apud Eusebio Praep. Ev. 14.18.18-19), as well as a possible skeptical answer transmitted by the same source (14.18.20). Concerning the objection, I will try to show that it is an ethical and not a practical charge, which should not therefore be confused with the objection of apraxia. Concerning the answer, I will argue that it is necessarily a deflationary solution, which leaves part of the accusation intact, simply because the Pyrrhonist cannot and should not admit the terms in which it has been raised.*

**Keywords:** *Pyrrhonism, Aristocles of Messene, immorality objection, apraxia objection, Aristotelian theory of virtue*

§ Una de las acusaciones recurrentes que debieron enfrentar tanto académicos como pirrónicos es la de inmoralidad. De acuerdo con ella, las posiciones de ambos bandos, en caso de poderse poner en práctica, los convertirían en personajes de la peor calaña posible, cuyas acciones infringirían toda moralidad.<sup>1</sup> Las valoraciones que esta crítica ha recibido por parte de los intérpretes son, *grosso modo*, dos: o se la asimila a la objeción de la apraxia (una de cuyas formulaciones consiste precisamente en sostener que el escéptico no podría vivir bien), o se la distingue de esa famosa objeción. Tal vez la intérprete que más y mejor ha defendido el primer punto de vista es Suzanne Obdrzalek. En un artículo de 2015, consagrado a los *Academica* de Cicerón, ella identifica una manera de plantear esta objeción, una modalidad que califica de “pragmática”, que consiste en sostener que la aceptación de las tesis de la *akatalepsia* y de la suspensión generalizada del asentimiento, únicas fuentes del cargo,<sup>2</sup> tendría consecuencias prácticas atroces. Buena parte de las consecuencias nefastas listadas por Obdrzalek coinciden con la acusación de inmoralidad que nos ocupa. La gran ventaja que tiene esta postura es que se acompaña de una explicación, discutible o no, del cargo de inmoralidad. Obdrzalek realiza de hecho un muy convincente ejercicio mostrando cómo y por qué ese par de tesis que caracterizan a los académicos puede llevar, a los ojos de sus adversarios, a convertirlos en verdaderos parias sociales. Esta es una ventaja, insisto, porque la otra parte de los especialistas, incluyendo nombres célebres como el de Richard Bett, no parecen interesarse en proponer explicación alguna del cargo. En el caso

- 
- 1 Obdrzalek (2015, p. 382) recoge convenientemente una lista de pasajes en los que los críticos cuestionan la moralidad de los escépticos. La lista incluye Cicerón *Aca.* 2.23, 24, 27; Plutarco *Col.* 1124d; Epicteto *Diss.* 2.20.34-5; Agustín *Ac.* 2.15-12. La lista incluye, obviamente, el pasaje de Aristocles del que me ocuparé.
  - 2 Esta versión restrictiva de la objeción de la apraxia, según la cual se trata de un cargo que depende solo de esas dos tesis, fue defendida primero por Striker (1990a). Todos los comentaristas consultados, incluyéndome, la comparten. Véase Obdrzalek (2006; 2015), Vogt (2010), Corti (2009) y Correa Motta (2015; 2016).

de este intérprete, no obstante, parece claro que la objeción no debería identificarse con la de la apraxia (cf. Bett, 2015, p. 103).

En el presente texto intentaré mostrar que, al menos en el único caso que consideraré, Bett tiene razón. Buscaré no obstante ponerlo en evidencia a la manera de Obdrzalek, es decir, dando explicaciones, de seguro discutibles, de por qué no parece deseable identificar la acusación de inmoralidad y la objeción de la apraxia. Restringiré mis análisis al pasaje que sin duda constituye el *locus classicus* de la acusación. Me refiero a la formulación de esta realizada por el peripatético Aristocles y dirigida contra Pirrón y sus seguidores. En un primer momento, me concentraré en la formulación de la objeción e intentaré articular una interpretación de esta, basada en el trasfondo aristotélico de Aristocles. En un segundo momento, analizaré una posible respuesta pirrónica que el mismo testimonio transmite. Terminaré evaluando este intercambio.

## La objeción

§ La objeción se despliega entre los párrafos 18 y 19 del capítulo 18, libro 14, de la *Preparación evangélica* de Eusebio. El párrafo 18 la plantea y la sustenta mediante un argumento. El 19, por su parte, busca apoyar su formulación apelando a la autoridad de Timón.<sup>3</sup> En el presente texto solo me ocuparé del párrafo 18. Una traducción tentativa de esas líneas es la siguiente:

Pero también hay que sopesar lo siguiente. [1] ¿Qué tipo de ciudadano, juez, consejero, amigo o, para decirlo simplemente, de hombre sería uno de tal índole (ὁ τοιοῦτος)? [2] Esto es (ἦ), ¿a qué malos actos (τί τῶν κακῶν) no se atrevería el que piensa que nada es verdaderamente bello o vergonzoso, justo o injusto? [3] Pues ni siquiera podría decirse que tales <individuos> le temen a las leyes y a los castigos. [4] En efecto, ¿cómo <les temerían> los

3 En el párrafo en cuestión, Aristocles transcribe unos versos en los que Timón describe a Pirrón como un hombre exento de arrogancia (ἄτυφος), pero, a la vez, como alguien insumiso o indómito (ἀδόμαστος); contraponen esa curiosa actitud a la del resto de la humanidad, sometida y apesadumbrada por las pasiones, las opiniones y las legislaciones inútiles. Aunque casi cada palabra de esos versos puede recibir múltiples interpretaciones, es claro que Aristocles los transcribe para mostrar que los pirrónicos deberían estar de acuerdo con el diagnóstico de inmoralidad que acaba de presentar. En efecto, los versos son introducidos con la fórmula “estas mismas cosas son también las que afirma Timón sobre Pirrón” (ὁ γέ τοι Τίμων ταῦτα καὶ λέγει περὶ τοῦ Πύρρωνος). Pienso, pero no lo puedo sustentar en esta nota, que el “ταῦτα” se refiere al conjunto de elementos argumentativos que sustentan la acusación de inmoralidad. Sobre estos versos, consúltese Decleva Caizzi (1981, pp. 244-6, ad T58), Long & Sedley (1987, p. I 20, ad 2B) y Bett (2000, pp. 50, 70).

que son imposables e imperturbables, como ellos dicen <que son>? (Aristocles *apud* Eusebio *Praep. Ev.* 14.18.18).<sup>4</sup>

Tal como entiendo el movimiento del pasaje, la acusación se plantea en [1] y [2]; [3] y [4], por su parte, se encargan de justificarla. Ocupémonos primero de la acusación.

Las dos preguntas, sin duda retóricas,<sup>5</sup> que dan su contenido a estas secciones, suponen un cambio de nivel que nos importa enfatizar. La pregunta de la sección [1] es una pregunta ética en el sentido etimológico del término. Invita, en efecto, a calificar el carácter de los pirrónicos, a evaluar el tipo de personas que son. La sugerencia, obviamente, es que se trata de unos personajes nefastos. La pregunta de la sección [2], por su parte, es *práctica*, relativa al tipo de acciones que esos personajes realizan. De nuevo, la sugerencia es que el pirrónico (“el que piensa que nada es verdaderamente bello o vergonzoso, justo o injusto”) incurre en todo tipo de vejámenes.

El vínculo entre [1] y [2] está asegurado por una partícula (ἢ) que hace de la segunda una explicitación de la primera. ¿En qué sentido? Propongo que la idea de Aristocles es que la respuesta a la pregunta práctica es relevante para responder a la pregunta ética. La tipificación de las acciones que persigue la segunda pregunta pondría, pues, en evidencia el tipo de persona que es el pirrónico. Se trataría de acciones propias o típicas del carácter del pirrónico, de acciones capaces de mostrarlo o expresarlo. La razón que me lleva a formular esta propuesta es el bagaje aristotélico del peripatético Aristocles. Ese vínculo entre estados y acciones, que convierte a los primeros en factores causales o explicativos de las segundas y a estas en expresiones de los primeros, recorre, en efecto, toda la indagación aristotélica sobre las virtudes y los vicios en los tratados éticos.<sup>6</sup>

4 “ἐνθυμεῖσθαι μέντοι χρῆ καὶ ταῦτα· [1] ποῖος γὰρ ἂν γένοιτο πολίτης ἢ δικαστῆς ἢ σύμβουλος ἢ φίλος ἢ ἀπλῶς εἰπεῖν ἄνθρωπος ὃ γε τοιοῦτος; [2] ἢ τί τῶν κακῶν οὐ τολμήσειεν ἂν ὁ μηδὲν ὡς ἀληθῶς οἰόμενος εἶναι καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον; [3] οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνο φαίη τις ἂν, ὅτι τοὺς νόμους δεδοίκασι καὶ τὰς τιμωρίας οἱ τοιοῦτοι; [4] πῶς γὰρ οἱ γε ἀπαθεῖς καὶ ἀτάραχοι, καθάπερ αὐτοὶ φασιν, ὄντες;”. Sigo, en [2], la corrección de Ferrari (1968, 207, p. 2) (καλὸν en lugar de κακὸν), para conservar, en esta primera pareja, la oposición que aparece en la siguiente.

5 La observación de Trabucco sobre las preguntas de Aristocles, con las que articula no solo aquí sino en prácticamente todo el texto su crítica a los pirrónicos, me parece bastante acertada: “Aristocles no ataca ni las premisas de la doctrina ni sus conclusiones: se limita a formular una pregunta que parece inútil, retórica, una pregunta que tiene toda la inocencia de las preguntas socráticas y que esconde la insidia” (Trabucco, 1960, p. 125).

6 Aunque no tengo pruebas de que Aristocles haya efectivamente asimilado de esta manera las propuestas

Si se me acepta esta sugerencia, el cargo de inmoralidad consistirá entonces en sostener, mediante esas preguntas retóricas, que el pirrónico es el tipo de persona cuyo carácter lo llevaría a cometer todo tipo de malas acciones. Su maldad se manifestaría particularmente en el ámbito social. Creo, en efecto, que ese el sentido del énfasis de la lista de ejemplos propuesta por el peripatético (el ciudadano, el juez, el consejero y el amigo). El pirrónico, por tanto, por su constitución, estaría en condiciones de atentar contra los vínculos políticos y afectivos que lo unen a su comunidad. Se trataría de una especie de antisocial nihilista (en la medida en que, para él, “verdaderamente” nada sería “bello o vergonzoso, justo o injusto”) o, alternativamente, de un antisocial confundido (incapaz de precisar qué es bueno y qué es malo). El texto de Aristocles permite ambas interpretaciones.<sup>7</sup>

§ Uno podría estar tentado a suponer que estas dos secciones, por sí mismas, dan lugar a un argumento completo, que correría de la siguiente manera:

Para todo agente *A*; para toda mala acción *x*.

[P1] Si *A* piensa (o piensa verdaderamente) que *x* “no es bella o vergonzosa, justa o injusta”, *A* estará en condiciones de cometer *x* como una expresión de su carácter.

[P2] Pero *A* piensa (o piensa verdaderamente) que *x* “no es bella o vergonzosa, justa o injusta”.

---

de Aristóteles, me parece que esta sugerencia es plausible históricamente (la Suda le atribuye al peripatético diez libros de cuestiones éticas que podrían ser, como lo sugiere Gottschalk [1987, p. 1163], una paráfrasis de *EN*) y pertinente filosóficamente. La cultura filosófica del peripatético, en efecto, parece lo suficientemente sólida como para atribuirle estos dos motivos, a saber, por un lado, la distinción entre estados y acciones y, por el otro, el carácter explicativo de los primeros con respecto a las segundas. Es posible rastrear ambos motivos en Platón (cf. e.g. *Phil.* 11d), pero sin duda las investigaciones de *EN* III 6-V y de *EE* III constituyen los ejemplos más elocuentes de su aplicación. La pregunta que recorre esos textos es siempre ética, puesto que se trata de definir virtudes y vicios particulares. Para responderla, Aristóteles apela, entre otros elementos sobre los que volveré más adelante, a la caracterización de las acciones y reacciones típicas de los detentores de esas virtudes y vicios.

7 Todo depende de cómo se construya el adverbio ἀληθῶς en [2]. Si se construye con οἰόμενος, Aristóteles le estaría atribuyendo al pirrónico la creencia firme en la inexistencia de valores (se trataría del que “piensa *verdaderamente* que nada es bello o vergonzoso, justo o injusto”). Ese dogmatismo negativo es lo que trato de capturar con la noción de nihilismo. Si, por el contrario, se construye con εἶναι, Aristocles no estaría atribuyéndole necesariamente ese estado mental al pirrónico. El texto sería entonces compatible con el estado de aporía, ampliamente tematizado en las fuentes posteriores (e. g. *PH* 1.7, DL 9.69-70) y también, bajo ciertas interpretaciones, aquí mismo (cf. *Praep. Ev.* 14.18.3, en las lecturas de De Lacy [1958, p. 30] y Stopper [1983, p. 274]), que suele caracterizar al pirrónico. El término “confusión” recoge, precisamente, ese estado de indeterminación epistémica.

[C] *A*, por tanto, estará en condiciones de cometer *x* como una expresión de su carácter.

Para decirlo más brevemente y en la jerga que acabo de introducir, uno podría estar tentado a suponer que Aristocles no solo está planteando aquí que el pirrónico es un pillo nihilista o un pillo confundido, sino que es un pillo *por* nihilista o *por* confundido. Hay, no obstante, al menos dos razones para evitar esta tentación interpretativa.<sup>8</sup>

La primera es textual y consiste en constatar que la fórmula “el que piensa que nada es verdaderamente bello o vergonzoso, justo o injusto” no tiene gramaticalmente el carácter justificativo que esta interpretación le atribuye. No se trata por sí misma, en efecto, de un complemento circunstancial con un valor causal. Tampoco está introducida por ninguna partícula que le dé tal valor. La fórmula tiene una función que es gramaticalmente neutra desde ese punto de vista: se trata del sujeto del predicado “atreverse a malos actos”. Esta razón, no obstante, no parece definitiva. Dado que la fórmula en cuestión es una descripción del pirrónico y que, en cuanto tal, lo individualiza, uno podría suponer que, aunque no sintácticamente, sí tiene cierta fuerza explicativa desde un punto de vista semántico.<sup>9</sup> Aristocles

8 *Mutatis mutandis* (dado que, hasta donde sé, ningún interprete ha distinguido netamente entre carácter y acción), la tentación está presente en la crítica especializada, al menos en la versión que asume al pirrónico como un confundido (es decir, en un estado de suspensión del asentimiento). Bett (2015, p. 103), por ejemplo, asimila (incorrectamente, a mis ojos; ver Correa Motta [2015]) el cargo planteado aquí al que presenta DL en 9.108, según el cual “el escéptico no puede cumplir (*contain*) ninguna prohibición relativa a la conducta más atroz”. En la nota a pie de la página 70, señala que el cargo se explica fácilmente en DL porque “una falta de creencias definidas sobre cómo son las cosas realmente puede fácilmente entenderse que incluye una falta de cualquier convicción moral”. Señala, además, que la ἀταραξία podría también explicarlo, pero de una manera mucho menos obvia. Algo análogo ocurre en Obdrzalek (2012, p. 382), que incluye a Aristocles dentro de una lista de autores temerosos de que el escepticismo lleve a la inmoralidad, dada la aspiración a la suspensión generalizada del asentimiento. Para esta autora, además, de acuerdo con Aristocles “el escéptico no vacilará en realizar ningún mal, dado que no  *Cree* que nada es verdaderamente vergonzoso” (mi énfasis). En Moraux (1984, p. 171 y ss.) encontramos una variante de esta tentación, en la medida en que termina explicando el cargo por razones epistemológicas, sin apelar, no obstante, directamente a la suspensión del asentimiento. Aunque glosa el pasaje correctamente (“las puertas están abiertas al delincuente porque, en tanto hombres ‘impasibles’ y ‘imperturbables’, los escépticos no tendrán miedo de la ley y el castigo”), explica, en la nota al pie 289, que la crítica de Aristocles tiene que ver con la “aplicación consistente (*die folgerichtige Anwendung*) de la posición epistemológica de los escépticos a la vida práctica”. Como trataré de mostrar, el problema no es principalmente epistemológico.

9 Un ejemplo simple puede ayudar a entender mi punto. Piénsese en una ciudad con dos equipos de fútbol rivales *X* y *Y*. No parece difícil suponer que una proposición como “el hincha de *X* agredió a su vecino”, en ciertos contextos (un titular de prensa, por ejemplo), puede entenderse como si implicara

podría entonces estar *sugiriendo*, a través de sus preguntas retóricas, que detrás de los vejámenes propios del pirrónico están sus posturas nihilistas o su confusión. Mi segunda razón pretende mostrar por qué esta no sería una opción interpretativa interesante.

El nihilismo que Aristocles le atribuye al pirrónico consiste en prestarle una creencia: la de que no hay valores objetivos. La confusión, por su parte, supone por el contrario ponerlo en una posición en la que es incapaz de tener creencia alguna con respecto a los valores. Pero ni la creencia nihilista, ni la confusión serían suficientes (ni desde un punto de vista aristotélico, ni en términos absolutos) para establecer el dictamen esperado; ninguna de las dos posibilidades podría mostrar, en efecto, que las acciones realizadas por el pirrónico se justifican por su manera de ser. En primer lugar, ninguna de las dos parece poderse asimilar, por sí misma, a un carácter. En el caso de la creencia nihilista, este punto parece totalmente obvio: aun cuando se deba establecer alguna solidaridad entre ciertas opiniones y ciertas maneras de ser, dado que las virtudes y los vicios no son estados del alma racional, sería imposible convertir esa solidaridad en una identidad. Algo análogo podría decirse de la confusión, en la medida en que se trata de un estado epistémico y no intrínsecamente relativo a nuestras emociones y deseos, como es el caso de las virtudes y los vicios. En segundo lugar, ni la creencia nihilista ni el estado de confusión servirían para explicar los supuestos delitos del pirrónico. Si, por una parte, todo da igual y lo mismo desde un punto de vista moral, cometer un delito y no cometerlo también lo darían. Si la creencia nihilista justificara uno de estos dos cursos de acción, también podría entonces justificar el otro. No parece tratarse, pues, de una explicación legítima de ninguno. En el caso del estado de confusión, por otra parte, ni siquiera se plantearía la cuestión de la justificación, simplemente porque, por definición, se trata de un estado que no permite justificar nada.

Mi segunda razón para no dejarme llevar por esta tentación interpretativa consiste, entonces, en observar que, si se le quiere atribuir a Aristocles una argumentación de este corte, habría que atribuirle también una incapacidad argumentativa mayor. Su argumento sería malo en general y, en particular, lo sería también a los ojos de un aristotélico. Esta acusación sobre las capacidades

---

por sí misma una explicación del hecho al que remite. Nada impide, en efecto, que un lector de la ciudad en cuestión entienda, por un lado, que el agresor actuó en calidad de hincha del equipo *X* y que, por el otro, la víctima era un hincha de *Y*. Nada impide, pues, que ese lector suponga que la explicación de la agresión es precisamente la rivalidad entre hinchas de los dos equipos.

argumentativas del peripatético constituyó de hecho, durante largo tiempo, un lugar común.<sup>10</sup> Pero dado que el texto mismo, como vimos en la primera razón, no obliga a tomar este partido, parece deseable descartarlo. Sobre todo, porque las secciones siguientes sí son introducidas por partículas que sugieren de entrada que se está justificando el diagnóstico inicial de inmoralidad.

§ La sección [3] es introducida explícitamente como una explicación de [2]: si el pirrónico está en condiciones de cometer delitos es porque no le teme a las leyes y los castigos. La sección [4], por su parte, cumple la misma función argumentativa, pero con respecto a [3]: el escéptico no les teme a las leyes porque es impasible e imperturbable. Tal como lo entiendo, el encadenamiento de estas secciones y de las anteriores da lugar al siguiente argumento:

Para todo agente *A*; para toda mala acción *x*.

[P1] Si *A* posee un carácter impasible e imperturbable, entonces *A* no le temerá a las leyes y castigos relativos a *x*.

[P2] Si *A* no le teme a las leyes y los castigos relativos a *x*, *A* estará en condiciones de cometer *x* como una expresión de su carácter.

[P3] Pero *A* tiene un carácter impasible e imperturbable.

[C1] *A*, pues, no le temerá a las leyes y castigos relativos a *x*.

[C2] *A*, entonces, estará en condiciones de cometer *x* como una expresión de su carácter.

En últimas, el diagnóstico de inmoralidad reposa en la atribución de un estado de impasibilidad e imperturbabilidad al pirrónico. Pero ¿qué tan legítima es esta atribución? ¿En qué medida ese estado constituye un buen candidato a carácter, en una perspectiva aristotélica? ¿Qué tan buena es la explicación de que ese supuesto carácter llevaría a actuar mal? En lo que sigue, trataré de responder estas preguntas en ese mismo orden.<sup>11</sup>

10 Véase, por ejemplo, Gottschalk (1987), que concluye su breve nota sobre el peripatético sosteniendo que “no puede decirse que los argumentos de Aristocles vayan muy lejos o que demuestren algún intento consistente por entender el punto de vista de sus oponentes” (p. 1164).

11 Uno de los árbitros que evaluaron anónimamente este texto me solicita aclarar dos puntos con respecto a la propuesta que defiendo aquí. El primero tiene que ver con la relación entre la suspensión del juicio y el estado de impasibilidad e imperturbabilidad. El segundo, si la objeción valdría para cualquier otro filósofo que defendiera, como los pirrónicos, la aspiración a alcanzar ese estado (por ejemplo, el sabio estoico). Ambos puntos están claramente relacionados. En mi propuesta interpretativa, la única justificación del cargo de inmoralidad, en esta versión al menos, sería el hecho de encontrarse en ese estado, tal y como lo interpreta Aristocles, independientemente de cómo se lo haya obtenido. No sería,

§ No cabe la menor duda de que, al tachar a los pirrónicos de impasibles e imperturbables, Aristocles está capturando (sin comprometerse con su plausibilidad, me imagino) una aspiración explícita de sus adversarios. Ambas nociones, en efecto, aparecen mencionadas en su reporte. La segunda, la imperturbabilidad, constituye de hecho el momento final del programa filosófico escéptico de Timón que el peripatético reproduce al comienzo de su exposición (*cf.* §§ 1-3). Otras fuentes pirrónicas como Diógenes Laercio (9.108) y Sexto Empírico (*PH* 1.25) confirman también que se trataba de una de las maneras recurrentes que tenían los miembros de esta corriente filosófica para enunciar el objetivo último de sus esfuerzos. El pasaje de Diógenes Laercio al que me acabo de referir menciona también la impasibilidad como otra de las posibles designaciones de ese mismo fin. La noción, por lo demás, también pretende ser una descripción del estado de espíritu de Pirrón, de acuerdo con el texto de Aristocles (§ 26). Los pirrónicos, pues, pretendían ser impasibles e imperturbables.

Aunque se puedan establecer diferencias históricas y conceptuales entre ambas nociones,<sup>12</sup> todo indica que esos matices, en este contexto, no son pertinentes. En efecto, Aristocles trata ambas nociones como equivalentes y las entiende de una

---

por tanto, pertinente para explicarlo el hecho de que se derive, como ocurre en la versión pirrónica, de la suspensión del juicio (o de la condición epistémica de confusión, como la he venido caracterizando). Si esto es así, si la imperturbabilidad o la impasibilidad estoicas (o epicúreas) fueran interpretadas de la misma manera que las pirrónicas por parte de Aristocles, él estaría en la necesidad, si quisiera ser consecuente, de atribuirles también el cargo de inmoralidad.

- 12 Sobre la imperturbabilidad, no solo la pirrónica, véanse Striker (1996) y Warren (2002). Sobre la impasibilidad, con una muy breve referencia a la *ἀπάθεια* pirrónica, véase Spanneut (1994). Decleva Caizzi (1981, pp. 243-244) sugiere que el uso de estas dos nociones permite confirmar que el argumento de Aristocles está dirigido tanto al pirronismo original de Pirrón y Timón, como a la vertiente “fenoménica” de Enesidemo. Según ella, esto sería evidente porque Sexto se aleja conscientemente de la noción de impasibilidad (en particular en *PH* 3.235-8), con miras a evitar la objeción de la apraxia. La tesis de que Aristocles dirige este argumento contra todas las vertientes pirrónicas que conocía aparece ya en Ferrari (1968, p. 207). Estoy de acuerdo con la tesis, pero no creo que la sugerencia de Decleva tenga en este contexto mucho peso, dado el uso que Aristocles le da a estos términos tanto en este pasaje como el resto de su testimonio. Si bien es cierto que la impasibilidad solo es invocada a propósito de la figura de Pirrón (§ 26), basándose en el testimonio de Antígono de Caristo, la imperturbabilidad aparece explícitamente mencionada en el programa filosófico con el que Timón pretende capturar el proyecto de su maestro (§ 3). Si no falta nada en ese último pasaje, muy seguramente Aristocles y/o su fuente tratan ambos términos como equivalentes. Chiesara (2001, p. 129) siguiendo a Ferrari (1981, p. 363), no obstante, sí cree que en § 3 falta algo y que se trata precisamente de una referencia a la *ἀπάθεια* pirrónica. Esta especulación (en la que también ha caído, con otro candidato, [Brunschwig, 1994, p. 204]) me parece absolutamente innecesaria. En lo personal, no tengo problemas con lo que los músicos llaman “hemíolas”: el paso de una estructura ternaria a una binaria.

manera bastante poco técnica. Las trata como equivalentes, por un lado, porque ambas tienen un único correlato: la ausencia de temor ante las leyes y los castigos. Las entiende de manera poco técnica, por el otro, porque parece asumir que se trata de dos condiciones caracterizadas por la ausencia total de *cualquier* afección o de *cualquier* perturbación. De no ser así, no podría inferir sin alguna explicación complementaria la ausencia de la única emoción o perturbación que le interesa aquí. Como veremos más adelante, los pirrónicos tendrían ciertas razones para oponerse a esta versión masiva y poco técnica de su fin. Ellos, pues, aunque pretendieran ser impenetrables e imperturbables, tal vez no aspiraban a serlo como Aristocles lo asume aquí. Ya volveré sobre este punto.

§ Paso ahora a la segunda pregunta. En una perspectiva aristotélica, el estado de impasibilidad o de imperturbabilidad parece *prima facie* un mejor candidato a carácter ético que el nihilismo o la confusión que ya descartamos. Aristóteles caracteriza cada una de las virtudes y sus vicios respectivos no solo por las acciones típicas que explican, sino también, y, en primer lugar, por las emociones, los placeres y las penas que constituyen sus objetos específicos.<sup>13</sup> Si, por ejemplo, la moderación se distingue de la valentía, es porque la una tiene que ver con los placeres relativos a la comida y el sexo, mientras que la otra es relativa al temor. Las nociones de impasibilidad e imperturbabilidad, por su parte, parecen de entrada situarse en ese mismo registro. Parecen, para decirlo con otro vocabulario, corresponder a la misma parte del alma que las virtudes y los vicios aristotélicos. Se trata, en efecto, de nociones que explícitamente tienen que ver con emociones, si nos guiamos (y creo que debemos hacerlo), por el único ejemplo de su correlato que nos suministra nuestra fuente.

Ahora bien, puede parecer sorprendente que se pretenda caracterizar, como aquí, un estado cualquiera apelando a la imposibilidad de sentir la emoción que constituye su objeto o al menos a su ausencia fáctica. Más que establecer una relación entre un estado y una emoción, parece estarse de hecho negado dicho vínculo. Aristóteles, no obstante, no estaría de acuerdo con esta última apreciación. De hecho, él utiliza a menudo este tipo de caracterización negativa, en particular cuando se trata de definir estados viciosos defectivos. El hecho de no tener o de no ser capaz de sentir determinada emoción, cuando hay que sentirla, parece ser equivalente para Aristóteles a una mala manera de tenerla.

---

13 La fórmula consagrada es “X es relativo a (*περί* + ac.) Y”, donde X designa una virtud (o un vicio) e Y su objeto (cf. *EN* 1115a4, 6-7, 1117a29, 1117b25, 1119b23, 1122a19, etc.).

Así, por ejemplo, hay al menos en teoría un vicio anónimo, contraparte defectiva de la valentía, que se manifestaría en gente “loca, carente de todo dolor y que no le teme a nada” (*EN* III.1115b26-7). Aristóteles, no obstante, nunca tematizó propiamente algo tan masivo e indiferenciado como las nociones de impasibilidad e imperturbabilidad.<sup>14</sup> Pero el hecho de que su seguidor Aristocles, alimentado por discusiones helenísticas a las que su maestro espiritual nunca asistió, apele a la misma estrategia negativa para caracterizar un carácter que anula en principio toda emoción o molestia no parece algo particularmente problemático.

Si estoy en lo cierto, parece bastante plausible que la impasibilidad y la imperturbabilidad no solo sean mejores candidatos a carácter que los que ya desechamos, sino que de hecho estén siendo tratados como tales por nuestro autor. De ser así, en el pasaje se articularían los mismos tres tipos de elementos que, en Aristóteles, entran en juego cuando se trata de definir virtudes y vicios —los mismos tres tipos de elementos que le permiten resolver, como aquí, preguntas éticas. Tendríamos, en efecto, un supuesto estado éticamente relevante, es decir, relativo a emociones y afectos. Tendríamos, además, al menos una muestra de la emoción o el afecto vinculado con ese estado. Tendríamos, finalmente, un conjunto tipificado de acciones, cuyo ámbito estaría determinado por la emoción en cuestión, y que pondría en evidencia el estado.

---

14 Hay tres ocurrencias del adjetivo *ἀτάραχος* en la *EN*, pero ninguna del abstracto *ἀταραξία*. Dos de estas tres ocurrencias (1117a19, 31) están claramente referidas a perturbaciones particulares (la primera es relativa a los pánicos súbitos, la segunda, a los objetos temibles en general; en ambos casos se está determinando la virtud del valor). La tercera ocurrencia (1125b34), en cambio, parece mucho más general a primera vista, pero no creo que lo sea. Aparece en una explicación de la mansedumbre (*πραότης*), cuando se señala que el manso busca ser *ἀτάραχος* y no dejarse llevar por la pasión. Por el contexto, no obstante, es claro que se está haciendo referencia a una pasión en específico, la ira. El abstracto *ἀπαθεια* aparece una única vez en toda la *EN* (1004b24). Aristóteles presenta una opinión común con respecto a la virtud, según la cual sería “cierto tipo de impasibilidad y quietud”. El espectro de la noción es sin duda general e indeterminado (se trata de cualquier placer o cualquier dolor). El filósofo, no obstante, toma una clara posición crítica al respecto, porque la idea no es dejar de sentir placeres y dolores, sino sentirlos como toca. *EE* (1222a3) tiene un pasaje análogo al que me acabo a referir, solo que *prima facie* mucho más aprobatorio. Para que lo sea realmente, no obstante, hay que suponer que la noción de *ἀπαθεια* no excluye la posibilidad de perseguir placeres y rehuir dolores cuando toca y como toca. El adjetivo *ἀπαθής*, por su parte, aparece varias veces en *EE* (1220b10, 1221a22, 1228b33, 38, 1229b20). Todas, salvo la primera, están referidas explícitamente a emociones particulares. La primera ocurrencia parece ser una mera generalización de los anteriores casos, dado que interviene en una caracterización general de los estados del alma (gracias a los cuales los humanos están inclinados a las pasiones por sentirlos de determinada manera o ser impasibles a ellas). No hay, finalmente, ninguna ocurrencia de *ἀτάραχος* o de *ἀταραξία* en *EE*.

§ Paso ahora a la tercera pregunta, a la evaluación de la explicación de Aristocles de por qué ese carácter se expresaría en malas acciones. Aunque la impasibilidad y la imperturbabilidad constituyan en principio estados masivos y globales, el argumento del peripatético solo necesita, como ya vimos, que ellos le impidan al pirrónico padecer una emoción en concreto: el temor a la ley y los castigos. La ausencia de este temor sería la que, inmediatamente, pondría al pirrónico en condiciones de actuar *ilegalmente*. Si Aristocles suscribe esta tesis, debe también suscribir su contrapositiva, a saber, que el temor a la ley caracteriza necesariamente al agente que está en condiciones de actuar *legalmente*.

Ahora bien, el dominio de lo legal y de lo ético parecen ser aquí coextensivos, si no idénticos. En efecto, las acciones que Aristocles les presta a sus adversarios son calificadas globalmente de “malas”, no solo de ilegales. Así mismo, la lista que aparece en la primera sección (el ciudadano, el juez, el consejero y el amigo) supone al menos un vínculo que no parece poderse entender con una idea estrecha de lo legal. La ley, entendida solo como un conjunto de prescripciones explícitas que regula la vida en común, poco tiene que decir, *prima facie*, con respecto a las relaciones de amistad. El pasaje parece entenderse mejor, pues, si lo legal, en la sección final, incluye elementos afectivos y emocionales que desbordan ese conjunto de prescripciones. En el mismo sentido, la generalización de esa lista (¿qué tipo de hombre es el pirrónico?) parece invitar a calificarlo no solo por su cumplimiento de un conjunto de ordenanzas externas, sino también por su activa determinación de lo que es correcto y bueno. Finalmente, el nihilismo o la confusión pirrónicas tienen que ver tanto con la justicia y la injusticia (tal vez fijadas por la ley, entendida estrechamente), como con lo bueno y lo vergonzoso (que no parece agotarse con ella).

Si se acepta esta asimilación de lo legal y lo ético, habría que suponer que la tesis de Aristocles consiste entonces en plantear, en general, que el temor a las consecuencias negativas (castigos, exclusiones, pérdidas, etc.) es un móvil necesario, aunque sin duda no el único, en un agente éticamente bien constituido, esto es, que está en condiciones de actuar correctamente. Esta es una vieja idea que ha sido siempre una fuente de conflictos y que posee de hecho tanto partidarios como detractores en la historia de la filosofía. Ella está, por ejemplo, detrás del famoso mito de Gíges que Platón presenta en el libro segundo de su *República*. No parece exagerado decir que toda la teoría de la justicia y la psicología moral que resultan de los siguientes desarrollos de este diálogo constituyen la respuesta

platónica a esa idea problemática. La teoría de la acción y de la virtud que Aristóteles expone en la *Ética a Nicómaco* (libros II y III) tampoco es compatible con el tipo de consecuencialismo que suscribe aquí Aristocles. Si el contenido de la ley representa lo bueno, el agente, de acuerdo con Aristóteles, tiene que haberlo integrado a sí mismo, tiene que poder desearlo, independientemente de sus consecuencias, para que su acción cuente como una acción propiamente virtuosa. En ese proceso de integración pueden intervenir factores como el miedo al castigo. Es más, Aristóteles podría eventualmente estar de acuerdo en que ese miedo es determinante en el actuar de una parte muy importante de la humanidad. Pero nunca aceptaría, como lo hace aquí Aristocles, que sea una condición necesaria para la acción virtuosa.

No creo, pues, que Aristocles esté siendo totalmente fiel a su maestro espiritual cuando suscribe la idea con base en la cual construye su argumento. Pienso, sin embargo, que ella supone una intuición perfectamente aristotélica. La idea, en efecto, pretende hacerle contrapeso a una aspiración que Aristóteles tampoco podría aceptar. Una persona totalmente impasible o imperturbable no podría contar propiamente como un agente humano para el estagirita: el principio de toda acción, a sus ojos, es cierto tipo de deseo; la realización de la acción se acompaña (o identifica) con cierto placer; el virtuoso no es alguien que no es afectado por pasiones y emociones, sino el que lo es como toca y cuando toca, etc. Aristóteles, pues, concibe la acción como una interacción con el mundo, en el que este es intervenido por un agente que, a su vez, ha sido afectado por él. La aspiración pirrónica, en cambio, interpretada a la letra al menos, parece cortarlo completamente del mundo. El motivo del temor a la ley y el castigo, en la medida en que ataca precisamente esa aspiración, puede entonces ser considerado como una manera de restablecer ese vínculo. En eso al menos podríamos suponer que hay alguna inspiración propiamente peripatética.

## **La respuesta**

§ Aristocles no presenta explícitamente una respuesta escéptica a su objeción. Transmite, sin embargo, en el párrafo 20 (es decir, inmediatamente después de la cita de Timón con la que pretende apoyar su diagnóstico de inmoralidad), una misteriosa proposición que, hasta donde logro ver, suministra suficientes elementos

como para articular una réplica.<sup>15</sup> Esta es una traducción tentativa del pasaje en el que aparece la proposición en cuestión:

No obstante, son completamente ingenuos cuando dicen esa sabia frase de que *hay que vivir siguiendo la naturaleza y las costumbres, pero sin asentir a nada*. En efecto, deben al menos asentir a ella y concebir que es el caso (ὑπολαβεῖν οὕτως ἔχειν αὐτό), aun si no asienten a nada más. ¿Pero por qué habrían de seguirse la naturaleza y las costumbres más que no, si no se sabe nada, ni se tiene nada con qué juzgar? (Aristocles *apud* Eusebio *Praep. Ev.* 14.18.20).<sup>16</sup>

La respuesta la encuentro en la especie de imperativo que Aristocles califica, irónicamente, de “sabia frase” (τὸ σοφὸν). De acuerdo con ese imperativo “hay que vivir siguiendo la naturaleza y las costumbres, pero sin asentir a nada”. No me interesa, en cambio, la refutación que propone peripatético. Se trata de una instancia más de la acusación de inconsistencia, ampliamente esgrimida a lo largo del testimonio.<sup>17</sup>

§ El imperativo plantea primero una tesis bicéfala, para proponer luego un matiz o reserva sobre ella. De acuerdo con la tesis, hay que vivir siguiendo u obedeciendo (κατακολουθοῦντα) tanto la naturaleza como las costumbres. La reserva, por su parte, califica el tipo de obediencia que se ha de practicar. Debe ser una obediencia de la que estén excluidas las creencias. Puesto que el registro del imperativo es práctico, creo que se podría restringir el alcance de esta reserva al contexto de toda esta discusión. La invitación sería entonces a suspender el asentimiento con respecto a la existencia de valores morales objetivos. Si el imperativo como un todo constituye una respuesta, será entonces la de un adversario que reivindica su confusión y no la de uno que se afirma como un nihilista convencido, para retomar las distinciones que hice antes.

Examinemos ahora la tesis bicéfala. Dado que naturaleza y costumbre suelen contradecirse, es claro que su carácter dual es problemático. Tal vez, no obstante, las

15 Chiesara (2001, pp. 130-131) parece concordar conmigo en este punto, puesto que establece el mismo tipo de vínculo entre los párrafos 18 y 20 el que defiendo aquí. La misma relación está sugerida en Moraux (1984, p. 171).

16 El texto griego es el siguiente: “ὅπότεν μέντοι φῶσι τὸ σοφὸν διη τοῦτο, διότι δεῖ κατακολουθοῦντα τῇ φύσει ζῆν καὶ τοῖς ἔθεσι, μηδενὶ μέντοι συγκατατίθεσθαι, πάνυ τινές εἰσιν εὐήθεις. εἰ γὰρ μηδενὶ ἄλλω, τούτῳ γοῦν αὐτῷ δεῖ συγκαταθέσθαι καὶ ὑπολαβεῖν οὕτως ἔχειν αὐτό. τί δὲ μάλλον τῇ φύσει καὶ τοῖς ἔθεσι δεῖ κατακολουθεῖν ἢ οὐ δεῖ, μὴ εἰδότας γε διη μηθὲν μηδ' ἔχοντάς τι ὄτω κρινοῦμεν;”

17 Cf. Aristocles *apud* Eusebio *Praep. Ev.* 14.18.5, 6, 7, 12, 13, 14, etc.

fuentes del peripatético resolvían convenientemente esa tensión, ya distinguiendo netamente los dominios respectivos de ambos ámbitos, ya estableciendo alguna jerarquía entre ellos. En lo que sigue, asumiré la primera hipótesis, puesto que buscaré mostrar que de cada una de esas “cabezas”, tomada por separado, es posible extraer elementos de respuesta al cargo de inmoralidad.

§ Comienzo con la segunda “cabeza”, la de la costumbre. Costumbre y ley son dos nociones que suelen ir de la mano para los pirrónicos. Sexto Empírico, por ejemplo, en una discusión que es sin duda heredera de la que estamos examinando aquí (*PH* 1.23), las yuxtapone cuando enuncia el tercero de los cuatro aspectos de su “seguimiento de la vida cotidiana”.<sup>18</sup> Pero si se admite esta yuxtaposición, cuando el pirrónico enuncia que hay que seguir las costumbres, está también sosteniendo que hay que seguir las leyes. Ahora bien, este imperativo solo puede ser interesante si existe la posibilidad de cumplirlo. Pero el establecimiento de esa posibilidad implica cuestionar, obviamente, la conclusión del argumento de Aristocles: nada impediría, contrariamente a lo que ella afirma, que el pirrónico esté en condiciones de actuar legalmente. Lo hará, no obstante, a su manera, que no tiene por qué coincidir con la de un aristotélico. Estas dos perspectivas se distinguen en este punto en al menos tres aspectos centrales.

El primero y más obvio consiste en que el pirrónico está afirmando la posibilidad de actuar legalmente sin comprometerse con la bondad objetiva de su acción, mientras que la acción legal del aristotélico exige ese compromiso. En efecto, la obediencia a la ley del pirrónico, como acabamos de ver, sería la de un confundido que asume gustoso su condición. La conclusión del argumento de Aristocles, en cambio, así como todas sus premisas, solo pueden plantearse postulando de entrada la existencia de cierto bien y de cierto mal objetivos.

En segundo lugar, aunque el seguimiento adoxástico de la ley del pirrónico pueda asegurar *la legalidad* de la acción, le quitará no obstante todo alcance ético; la acción legal del aristotélico, en cambio, debe ser en principio una muestra de

---

18 Chiesara (2001, p. 129 y ss.) explota *in extenso* la cercanía entre este famoso pasaje de Sexto y el testimonio de Aristocles. De acuerdo con ella, en efecto, no solo nuestro imperativo, sino toda la argumentación iniciada en § 18, e incluso los desarrollos de §§ 23-4, tienen que ver directamente con las “cuatro condiciones de la vida sin opiniones del escéptico”. El peripatético estaría buscando mostrar, en líneas generales, la imposibilidad de ese ἀδόξαστος βίος. Aunque comparto la pertinencia del pasaje de Sexto y creo que las semejanzas son innegables con el imperativo que nos ocupa, me parece que la intérprete exagera su alcance. Encuentro particularmente poco convincente la aplicación de la cuarta condición (la instrucción de las artes) para explicar los materiales de §§ 23-4.

su carácter. Ninguna virtud ni ningún vicio, en una perspectiva aristotélica, son propiamente tales si no se acompañan de cierto compromiso epistémico del agente con respecto a lo que es bueno o malo.<sup>19</sup> Por lo mismo, sin una intervención decisiva de esa otra parte del alma, la racional, una acción legal no mostrará nada sobre el tipo de persona que la realiza. Puede en efecto tratarse de una mera coincidencia. Dado el estado de confusión en el que se asume el pirrónico, no puede pretender por tanto que su acción, por más conforme a la ley que sea, constituya la expresión de un carácter cualquiera. Es más, la noción misma de carácter, entendida como un estado que involucra tanto un componente afectivo (las emociones y los afectos de los que hablábamos antes) como un componente racional, comprometido con la verdad, debe parecerle al pirrónico algo terriblemente sospechoso —algo sobre lo cual es necesario que ejerza sus artes de la confusión y que, en consecuencia, no serviría para explicar cómo actúa.

Por tanto y finalmente, mientras que con su respuesta el pirrónico no solo está separando lo legal de lo ético, sino que está incluso poniendo entre paréntesis ese segundo ámbito, el aristotélico tenderá más bien, como vimos, a identificar ambos dominios. Sin duda, el pirrónico necesitaría también de una versión amplia de lo legal, que no se restrinja al simple seguimiento de ordenanzas explícitas. Pero hay que recordar que el término elegido en la formulación del imperativo pirrónico no es el de ley sino el de costumbre.

§ El imperativo, con su segunda “cabeza”, supone entonces una respuesta a la objeción de Aristocles, en el sentido en que contradice el aspecto práctico de la misma: si el peripatético sostiene que, dado que el pirrónico no está en condiciones de hacerlo, no actuará legalmente, el imperativo implica que sí lo hace. Pero este aspecto práctico no es el más importante de la objeción, dado que está subordinado al aspecto ético de la misma. La idea de Aristocles, en efecto, es que las acciones ilegales que le presta al pirrónico constituyen una muestra de su carácter. El imperativo, por su parte, es silencioso en lo que respecta a este elemento ético de la objeción. Lo es porque el pirrónico no quiere ni puede decir nada al respecto.

---

19 La referencia obligada para sustentar esta idea se encuentra en el libro VI de *EN* (1144b1-45a2), en donde Aristóteles distingue entre la virtud natural (de la que pueden participar niños y animales) y la virtud propiamente dicha (que involucra la razón). Otro pasaje importante es *EN* II (1106b36), en donde se define la virtud ética como un estado o disposición προαιρετική (relativo a la elección, electivo, involucrado con la elección, siendo esta un resultado de un proceso racional). En términos generales, Aristóteles concibe nuestras disposiciones afectivas (la parte “desiderativa” del alma) como susceptibles de interactuar con la razón (cf. 1102a23 y ss.). En el agente bien constituido, esa interacción ocurre de la mejor manera.

Admitir una noción como la de carácter y, en general, aceptar que la discusión tenga un alcance ético lo obligaría a dejar colar la objetividad de los valores y el compromiso con la verdad —y esto le implicaría abandonar su posición de confundido y desvirtuar, por ende, el imperativo mismo. La respuesta pirrónica es, pues, necesariamente deflacionaria, porque no puede asumir los términos mismos en los que se planteó la objeción. Examinemos ahora la primera “cabeza” del imperativo bicéfalo, la relativa al seguimiento adoxástico de la naturaleza.

§ Como vimos, para que el argumento de Aristocles funcione, él está obligado a asumir una interpretación masiva y sin matices de las nociones pirrónicas de impasibilidad e imperturbabilidad, una interpretación que le permita inferir automáticamente la carencia del miedo a la ley y los castigos. Aunque no creo que el imperativo sirva para negar propiamente esta inferencia, sí pienso que puede ponerla en cuestión, en la medida en que su primera “cabeza” permite sospechar que la idea pirrónica de impasibilidad e imperturbabilidad es mucho más matizada de lo que supone Aristocles. Para mostrarlo, me apoyaré de nuevo (de una manera un tanto más comprometida que en el caso anterior) en el pasaje heredero de Sexto que evoqué hace un momento.

Los dos primeros aspectos de su “observancia de la vida cotidiana” conciernen a la relación del pirrónico consigo mismo (*PH* 1.23). De acuerdo con el primero, el escéptico se sabe dotado de sensación y pensamiento; de acuerdo con el segundo, admite la necesidad de sus afecciones. Sexto quiere poner en evidencia que los principios pirrónicos no tienen por qué impedir que el agente actúe basándose en impresiones tanto sensibles como intelectuales, por un lado, y que ellos tampoco implican negar afecciones necesarias como el hambre o la sed, ni actuar de conformidad con ellas, por el otro.

Aunque la noción de naturaleza solo sea explícitamente mencionada en el nombre y la descripción del primero de estos dos aspectos (la “guía de la naturaleza”, según Sexto, de acuerdo con la cual “estamos naturalmente dotados de sensación y pensamiento”), propongo que el “vivir obedeciendo la naturaleza” del imperativo cubría originalmente ambas dimensiones. Esta extensión es tanto menos forzada cuanto es posible encontrar evidencias, en Sexto en particular (*M* 11.143),<sup>20</sup> que muestran que las “afecciones necesarias” eran también calificadas de “naturales”. “Vivir siguiendo la naturaleza”, según esto, supondría entonces actuar usando las

---

20 En *PH* 3.236, además, se pone en estrecha relación el ejercicio de los sentidos (que haría parte, en la división de *PH* 1.23, de la “guía de la naturaleza”) con el padecimiento de afecciones necesarias.

facultades cognitivas con las que vinimos al mundo (es decir, por ejemplo, no pretender negar que cuando percibimos algo lo estamos haciendo) y conducirse de conformidad con las necesidades (comer si se tiene hambre, por ejemplo).

Pero si es el caso, habría que aceptar también que la impasibilidad e imperturbabilidad, inhumanas por radicales, que Aristocles les atribuye a los pirrónicos en su argumento no son compatibles con el imperativo: vivir siguiendo la naturaleza implicaría de hecho admitir múltiples afecciones y perturbaciones. Como es bien sabido, en el caso de Sexto la imperturbabilidad va de la mano de otra noción, la de moderación de las afecciones (*μετριοπάθεια*), que también pone en evidencia los límites de la terapia pirrónica. La imperturbabilidad perseguida se restringe al tipo de perturbaciones que dependen directamente de nuestras creencias. De todas ellas puede encargarse el arte de la confusión que tan profusamente practica el pirrónico. Pero este no puede acabar con el hambre o el frío, ni tampoco con emociones como el temor. Puede, a lo sumo, evitar que esas afecciones sean potenciadas por nuevas creencias.<sup>21</sup> Aunque no hay trazos en el testimonio de Aristocles de tales desarrollos, creo que en el imperativo que nos ocupa se están recogiendo las inquietudes que los motivan. Pienso, pues, que las aspiraciones de impasibilidad e imperturbabilidad no pueden ser tan radicales como lo pretende Aristocles, si son compatibles con el imperativo. Pienso, en particular, que tales estados no tienen por qué implicar automáticamente la ausencia total de miedo a las represalias o a los castigos. Sentirlo, como traté de mostrar, podría ser considerado una forma básica de “seguir la naturaleza”. En tal caso, nada impediría que los pirrónicos hicieran suya la perspectiva consecuencialista que Aristocles suscribe aquí —aun si para ellos tampoco parece una perspectiva necesaria para actuar legalmente.

## Conclusiones

§ Quisiera, para terminar, recoger mis principales conclusiones sobre la objeción de la inmoralidad en esta presentación, así como sobre el intercambio dialéctico al que da lugar.

---

21 Véase *PH* 1.25, 30; 3.235, 236; *M* 11.161. No hay ningún testimonio pirrónico anterior a Sexto que utilice el tecnicismo *μετριοπάθεια*. El caso del temor es movilizado en *PH* 3.236 y *M* 11.159, mediante el ejemplo de un asistente a una cirugía. De acuerdo con el pasaje, al suspender el asentimiento y no considerar ese procedimiento como malo por naturaleza, el asistente podrá moderar sus afecciones en esas circunstancias.

En primer lugar, la objeción es una acusación ética, que se ocupa directamente de caracteres y solo indirectamente de acciones. Busca determinar, en efecto, el tipo de persona que es el pirrónico. Para hacerlo, tipifica no obstante sus acciones, pero solo en la medida en que esta tipificación permite sacar las conclusiones éticas pertinentes. Ella importa, pues, porque el peripatético parece aceptar la ecuación aristotélica que hace de las acciones una piedra de toque de los estados.

En segundo lugar, la acusación de inmoralidad no depende para Aristocles de la pretensión pirrónica de suspender el asentimiento, sino de la de encontrarse en un estado de imposibilidad e imperturbabilidad. El texto, en efecto, no parece estar articulado de tal manera que haga de la confusión pirrónica (la expresión epistémica de la suspensión del asentimiento) la responsable de sus malas acciones. El pasaje admite, además, una interpretación que haría intervenir, en lugar de la confusión, una postura de total rechazo a la existencia de valores. Esta postura nihilista, atribuible en ciertas versiones al Pirrón original, tampoco jugaría ningún papel explicativo en la formulación de la objeción.

Estas dos conclusiones, en tercer lugar, me permiten distinguir con claridad, contrariamente a lo que ocurre en la crítica especializada, la acusación de inmoralidad, al menos en esta formulación, de la otra acusación famosa dirigida a los pirrónicos, la de apraxia o inactividad. Esta última es, en efecto, un cargo esencialmente práctico, como su nombre lo indica, y resulta, en el caso de los pirrónicos, de su intención de suspender globalmente el asentimiento.

Ahora bien, si la crítica ha confundido a menudo esas dos objeciones, es porque los pirrónicos mismos contribuyeron a fusionarlas. Dado que no tienen por qué aceptar la distinción aristotélica entre caracteres y acciones, responden a la objeción centrándose en las segundas y dejando de lado los primeros. Lo único que les interesa mostrar es que no actúan ilegalmente, que su actuar puede ser y es de hecho conforme a las leyes y las costumbres. En su respuesta no hay la menor referencia a los caracteres y, por tanto, al ámbito ético, tal y como un aristotélico podía comprenderlo.

Esta respuesta necesariamente deflacionaria, finalmente, hace que la discusión llegue a una especie de impase en lo que respecta a los términos mismos en los que se planteo. *Mutatis mutandis*, la respuesta es similar a la de alguien que, para mostrar que no está deprimido, da muestras de su capacidad para reír, a la vez que pone entre paréntesis la noción misma de depresión y de enfermedad mental en

general. Un psiquiatra aristotélico diría que esta es una respuesta parcial, ambigua, incluso incorrecta. Un psiquiatra pirrónico, si acaso pudiera existir, la aceptaría en cambio sin dudar. Después de todo, lo único importante a sus ojos sería el hecho de reír y no el conocimiento de la causa profunda que justifica esa reacción.

## Referencias

- Bett, R. (2000). *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*. Oxford: Oxford University Press.
- Bett, R. (2015). Pyrrhonism in Diogenes Laertius. En K. M. Vogt (Ed.), *Pyrrhonian Skepticism in Diogenes Laertius* (pp. 75-104). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Brunschwig, J. (1994). Once again on Eusebius on Aristocles on Timo on Pyrrho. En J. Brunschwig, *Papers on Hellenistic Philosophy* (pp. 190-211). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bywater, I. (1894). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Chiesara, M. L. (2001). *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments*. Oxford: Oxford University Press.
- Correa Motta, A. (2015). De fines y elecciones pirrónicos. Un análisis comparativo de DL 9.107-8 y M 11.141-167. *Ideas y valores* 64(159), 227-258.
- Correa Motta, A. (2016). ¿Es posible vivir el escepticismo? En A. Lozano-Vásquez & G. A. Meléndez (Eds.), *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida* (pp. 91-132). Bogotá: UNAL.
- Corti, L. (2009). *Scepticisme et langage*. Paris: Vrin.
- Decleva Caizzi, F. (1981). *Pirrone. Testimonianze*. Roma e Napoli: Bibliopolis.
- De Lacy, P. (1958). Οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism. *Phronesis* 3, 59-71.
- Ferrari, G. A. (1968). Due fonti sullo scetticismo antico. *Studi italiani di filologia classica* 40, 200-224.
- Ferrari, G. A. (1981). L'immagine dell'equilibrio. En G. Giannantoni, *Lo scetticismo antico* (vol. 1, pp. 337-70). Roma e Napoli: Bibliopolis.
- Gottschalk, H. B. (1987). Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD. En W. Haase & H. Temporini (Eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (II.36.2, pp. 1019-1174). Berlin & New York: De Gruyter.
- Long, A. & Sedley, D. (1987). *The Hellenistic philosophers* (2 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Morau, P. (1984). *Der aristotelismus bei den Griechen* (vol 2). Berlin & New York: De Gruyter.
- Mras, K. (1954). *Eusebius: Praeparatio evangelica*. Berlin: De Gruyter.
- Mutschmann, H. (1914). *Sexti Empirici Opera. Vol. II. Adversus dogmaticos libros quinque*. Leipzig: Teubner.
- Mutschmann, H. & Mau, I. (1958). *Sexti Empirici Opera. Vol. I. Πυρρονείων ὑποτυπώσεων*. Leipzig: Teubner.

- Obdrzalek, S. (2006). Living in Doubt: Carneades' *Pithanon* Reconsidered. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 31, 243-280.
- Obdrzalek, S. (2015). From Skepticism to Paralysis: The *Apraxia* Argument in Cicero's *Academica*. *Ancient Philosophy* 32, 369-392.
- Spanneut, M. (1994). *Apatheia* ancienne, *apatheia* chrétienne. Première partie: l'*apatheia* ancienne. En W. Haase & H. Temporini (Eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (II.36.7, pp. 4542-4717). Berlin & New York: De Gruyter.
- Stopper, M. R. (1983). Schizzi pirroniani. *Phronesis* 28, 265-297.
- Striker, G. (1996a). Sceptical Strategies. En G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (pp. 92-115). Cambridge: Cambridge University Press.
- Striker, G. (1996b). *Ataraxia*: Happiness as tranquility. En G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (pp. 183-195). Cambridge: Cambridge University Press.
- Susemihl, F. (1884). [*Aristotelis Ethica Eudemia*] *Eudemi Rhodii Ethica*. Leipzig: Teubner.
- Trabucco, F. (1960). La polemica di Aristocle di Messene contro lo scetticismo e Aristippo e i Cirenaici. *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 15, 115-140.
- Vogt, K. M. (2010). Scepticism and Action. En R. Bett (Ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (pp. 165-180). Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, J. (2002). *Epicurus and Democritean Ethics. An Archeology of Ataraxia*. Cambridge: Cambridge University Press.



# Precisión y agencia epistémica en Descartes: un recorrido por los márgenes de la *Primera Meditación*\*

## Accuracy and epistemic agency in Descartes: an exploration of the margins of the *First Meditation*

Ignacio Ávila Cañamares  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Ciencias Humanas  
Universidad Nacional de Colombia  
Bogotá, Colombia  
E-mail: iavilac@unal.edu.co  
ORCID: 0000-0003-0984-3285

Fecha de recepción: 8 de marzo de 2019  
Fecha de aprobación: 24 de mayo de 2019  
Doi: [10.17533/10.17533/udea.ef.n60a05](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a05)

**Resumen.** *En este ensayo propongo una lectura de los contornos de la primera Meditación. Con ella intento resaltar una dimensión importante del pensamiento de Descartes en torno a la virtud de la precisión. Contrasto la preocupación por la verdad en la vida cotidiana y en la indagación cartesiana, exploro la manera en que Descartes enfrenta algunos riesgos epistémicos en el curso de su meditación, señalo algunos aspectos de su concepción de la agencia epistémica y concluyo con una breve disquisición alrededor de la apuesta de Pascal.*

**Palabras clave:** *Descartes, precisión, investigación pura, acracia epistémica, agencia epistémica, apuesta de Pascal*

**Abstract.** *In this paper I advance a reading of the contours of the First Meditation. I try to bring out an important dimension of Descartes's thinking about the virtue of accuracy. I contrast the concern for the truth in daily life and in the Cartesian inquiry. I explore the way in which Descartes faces some epistemic risks in the course of his meditation and highlight some aspects of his conception of epistemic agency. And, finally, I conclude with a brief note about Pascal's wager.*

**Keywords:** *Descartes, accuracy, pure enquiry, epistemic akrasia, epistemic agency, Pascal's wager*

---

\* Este artículo forma parte de una serie de textos que estoy realizando sobre algunos filósofos modernos en el grupo de investigación *Relativismo y racionalidad* del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

Agradezco a Vicente Raga por su generosidad y paciencia durante el proceso de elaboración de este ensayo. Agradezco también a Catalina González por sus útiles comentarios a una versión anterior. Finalmente, agradezco a los revisores de la revista por sus indicaciones y sugerencias.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Ávila Cañamares, Ignacio. "Precisión y agencia epistémica en Descartes. Un recorrido por los márgenes de la *Primera Meditación*". *Estudios de Filosofía* 60 (2019): 85-109.  
APA: Ávila Cañamares, I. (2019). Precisión y agencia epistémica en Descartes. Un recorrido por los márgenes de la *Primera Meditación*. *Estudios de Filosofía*, 60, 85-109.  
Chicago: Ignacio Ávila Cañamares. "Precisión y agencia epistémica en Descartes. Un recorrido por los márgenes de la *Primera Meditación*". *Estudios de Filosofía* n.º 60 (2019): 85-109.

## I

En *Truth and Truthfulness* (2002) —una obra filosófica maestra— Bernard Williams busca elucidar y defender lo que él llama el valor de las virtudes de la verdad. Por “virtudes de la verdad” él entiende aquellas “cualidades de las personas que se ponen de manifiesto cada vez que quieren saber la verdad, descubrirla y contársela a otras personas” (Williams, 2002, p. 7). Williams distingue dos virtudes básicas de la verdad: la sinceridad y la precisión. Dicho muy toscamente —de hecho, el propio Williams introduce refinamientos posteriores cuando aborda en detalle cada virtud en los capítulos 5 y 6 de su libro—, la sinceridad es la disposición a asegurarse de que “lo que uno dice revela lo que uno cree”, y la precisión es la disposición a “hacer lo mejor que uno pueda para adquirir creencias verdaderas” (Williams, 2002, p. 11). La sinceridad se manifiesta entonces en las complejas formas en que nos comportamos con los demás cuando les contamos lo que creemos, y la precisión se manifiesta en las complejas formas en que nos comportamos con nuestros objetos de investigación cuando queremos descubrir algo sobre ellos. Una persona que posee las virtudes de la verdad es alguien que casi invariablemente opone resistencia a las propensiones epistémicas que puedan interferir con su propósito de adquirir y transmitir la verdad. Como observa Williams: “Cada una de las virtudes básicas de la verdad implica ciertos tipos de resistencia a lo que los moralistas podrían llamar tentaciones” (Williams, 2002, p. 45). Los virtuosos de la verdad deben preocuparse entonces por encontrar estrategias confiables que les permitan simultáneamente tanto alcanzar y transmitir la verdad como identificar y evitar los diferentes peligros con los que puedan enfrentarse en estos propósitos.

En el caso de la precisión, Williams señala que la persona que guía su comportamiento epistémico por esta virtud busca satisfacer como mínimo la siguiente condición: si  $p$ , creer que  $p$ , y si  $no p$ , creer que  $no p$  (Williams, 2002, p. 133).<sup>1</sup> Satisfacer esta condición involucra, a su vez, dos dimensiones. De un lado, el virtuoso de la precisión debe tener métodos de investigación que —como señala Williams— sean *adquisidores de verdad*. A nivel general, esto simplemente quiere decir que los métodos deben ser tales que de modo confiable nos lleven a creer lo que es el caso. Si un método de investigación nos lleva a creer que  $p$  indistintamente de si  $p$  es el caso o no, entonces se trata de un método poco fiable e inapropiado. La dificultad de fondo, por supuesto, es diseñar métodos específicos que, para una

1 Para una mayor discusión de esta condición, véase Williams (2002, secc. 2, cap. 7) y Williams (2005, p. 23 y ss.).

clase dada de proposiciones o un área específica de la realidad, sean adquirentes de verdad. De otro lado, el virtuoso de la precisión debe contar con la voluntad epistémica apropiada para hallar la verdad. A las dificultades en torno a la búsqueda de métodos de investigación apropiados, se le suman así varios *obstáculos internos* con los que puede enfrentarse el investigador. La pereza intelectual, el descuido negligente, la arrogancia o la autocomplacencia son factores internos que pueden afectar su labor. Williams insiste también en que el pensamiento basado en el deseo y el autoengaño son serias amenazas que el virtuoso de la precisión debe resistir. Un método de investigación promisorio para adquirir la verdad puede ser muy vulnerable ante diversos factores internos, y una aplicación sesgada por el deseo de un método confiable puede echar al traste toda una empresa investigativa. El virtuoso de la precisión también necesita entonces buenas defensas frente a sí mismo.

La reflexión filosófica sobre la virtud de la precisión es uno de los ejes centrales del pensamiento de Descartes. Sus preocupaciones por el método pueden entenderse justamente como dirigidas a buscar las herramientas epistémicas para ser un virtuoso de la precisión. La duda metódica cartesiana —que en modo alguno agota tales preocupaciones— forma parte así de un esfuerzo mucho mayor por perfilar métodos confiables de adquisición de verdades. Mi propósito en este ensayo no es, sin embargo, abordar las reflexiones de Descartes sobre el método ni estudiar los estadios progresivos de la duda metódica. La literatura filosófica sobre estos asuntos es enorme y no estoy en condiciones de ofrecer aquí ninguna contribución adicional.<sup>2</sup> Me interesa más bien abordar un segundo aspecto del interés filosófico de Descartes por la precisión que, en general, suele ser menos atendido. En paralelo a su preocupación por los métodos adquirentes de verdad, Descartes también se preocupa por desarrollar estrategias para combatir los obstáculos internos que amenazan con obstruir su investigación. De este modo, el proyecto de Descartes no sólo atiende a los métodos que debe emplear el investigador, sino que también toma en consideración el ámbito de su voluntad epistémica y los obstáculos internos que allí se presentan. La reflexión de Descartes responde así a los dos aspectos de la precisión que identifica Williams en su tratamiento de esta virtud. En este sentido, no deja de ser curioso que en su magistral estudio sobre el proyecto de investigación cartesiano (Williams, 2005, cap. 2), el propio Williams no se ocupe de este segundo aspecto del compromiso de Descartes con la precisión.

---

2 Para un estudio consagrado por entero al método de la duda, véase Broughton (2002). Otras referencias clásicas ineludibles son Frankfurt (2008, parte I) y Wilson (1990, cap. 1). Algunos estudios más recientes son Carriero (2009, cap. 1), Larmore (2014) y Owens (2008), entre muchos otros.

En este ensayo me propongo entonces explorar la forma como Descartes enfrenta algunos obstáculos internos con los que tropieza en la Primera Meditación y extraer de allí algunas enseñanzas sobre la precisión y la agencia epistémica. Me enfocaré principalmente en algunos pasajes del comienzo y el final de esta meditación. De esta forma, mi exploración sólo atenderá, de modo casi literal, a los contornos de la meditación y dejará de lado otros aspectos de ella que suelen ser más discutidos.<sup>3</sup> En ocasiones, me daré también algunas licencias que, aunque quizá sean poco ortodoxas, espero que tengan cierto interés filosófico. Transitaremos por varios lugares en diversas escalas de detalle: contrastaremos la preocupación por la verdad en la vida diaria y en la indagación cartesiana; encontraremos por el camino algunos flagelos epistémicos y veremos la estrategia que emplea Descartes para superarlos; repasaremos la interesante concepción de la agencia epistémica que subyace a dicha estrategia; y culminaremos —a buena distancia de Descartes, pero inspirados por él— con una encrucijada que enfrenta el virtuoso de la precisión cuando se aventura por ciertos terrenos teológicos.

## II

Descartes inicia su Primera Meditación, “*acerca de lo que puede ser puesto en duda*”, con la siguiente confesión:

Ya hace algunos años que he tomado conciencia de la gran cantidad de cosas falsas que, con el correr del tiempo, he admitido como verdaderas, así como lo dudoso que es todo lo que sobre ellas construí posteriormente, y que, por lo tanto, había que derribar todo ello desde sus raíces una vez en la vida, y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseaba alguna vez establecer algo firme y permanente en las ciencias; pero parecía ser una obra ingente, y esperaba aquella edad que fuera tan madura, que ninguna siguiera luego que fuese más apta para lograr estos conocimientos. Por lo cual la he aplazado tanto tiempo, que en adelante me hallaría culpable si consumiera en deliberaciones el tiempo que me queda para obrar. Oportunamente, por lo tanto, he liberado hoy mi mente de toda preocupación, me he procurado

---

3 Un estudio más detallado de la agencia epistémica en Descartes también debería tener en cuenta al menos la Cuarta Meditación, *Los principios de la Filosofía* (parte I §§1-6 y 29 y ss.), y la respuesta de Descartes a las Quintas Objeciones. La razón por la que sólo me enfoco en algunos pasajes de la Primera Meditación es porque en ellos están los elementos que me interesan en este ensayo. Para un análisis diferente de tales pasajes, véase Carriero (2009, p. 26 y ss. y p. 60 y ss.) Carriero, sin embargo, no toca los asuntos que aquí trabajo.

un ocio seguro, me retiro solitario y me dedicaré por fin seriamente y con libertad a esta eversión general de mis opiniones (VII 17-8, p. 69).<sup>4</sup>

En este pasaje Descartes parte de una experiencia que todos hemos vivido en la vida diaria, pero también marca un complejo contraste entre nuestras indagaciones cotidianas y el tipo de investigación que él se propone. La experiencia que a todos nos resulta familiar es la de descubrir que algunas de nuestras creencias sostenidas desde hace tiempo en realidad son falsas y —al menos en algunas ocasiones— la consecuente necesidad de averiguar cómo son realmente las cosas sobre las que hemos estado equivocados. El contraste está dado por la forma como, a partir de la constatación de la falsedad de algunas de sus creencias, Descartes introduce su singular proyecto epistemológico.

En la vida diaria el afán de verdad y la necesidad de investigar que se revelan cuando nos percatamos de la falsedad de algunas de nuestras creencias están sometidas, sin embargo, a varias restricciones. De un lado, en la vida cotidiana —y también en la ciencia— los medios disponibles para nuestra indagación son siempre limitados. Con frecuencia no contamos con el tiempo o los recursos suficientes para investigar y se nos interponen continuamente otros asuntos que debemos atender. Tenemos entonces la noción —enfaticada por Williams— de inversión en investigación (*cf.* Williams, 2002, p. 123 y ss.). La búsqueda de la verdad tiene diversos costos y debemos buscar siempre un balance entre los recursos disponibles, el valor de la información y el beneficio de obtenerla. Esto incluye preguntarnos sobre si vale o no la pena explorar ciertas vías de investigación o determinar hasta dónde avanzar en una senda particular. Al virtuoso de la precisión estas cuestiones le son inescapables. De otro lado, en la vida cotidiana la investigación también está constreñida por el lugar que le asignamos a la verdad dentro del concierto de cosas que valoramos. Buscar la verdad puede ser —como pensaba Sócrates— crucial para vivir una vida digna de ser vivida, pero —como pensaba Nietzsche y como, a una escala diferente, saben quienes se han descubierto víctimas de autoengaño— la búsqueda de ciertas verdades también puede en ocasiones ir contra nuestro bienestar prudencial a niveles muy profundos. De modo similar, muchas veces la búsqueda de la verdad es un imperativo ético al que no podemos renunciar, pero en otras ocasiones nuestra investigación debe detenerse si no quiere traspasar

---

4 Para todas las citas de las *Meditaciones* empleo la excelente traducción de Jorge Aurelio Díaz del texto en latín (Descartes, 2009). Sigo el modo usual de citación de esta obra, indicando el volumen y la página de la edición canónica de Adam y Tannery, seguido de la página de la edición en castellano.

ciertas fronteras morales. En la vida cotidiana, el virtuoso de la precisión tendrá que ponderar en más de una ocasión el lugar de esta virtud frente a otros tipos de virtudes, ideales, y deberes. La exigencia de buscar la verdad no será entonces puramente epistémica, sino que también involucrará otros aspectos que juegan un papel crucial en el modo en que realizamos nuestras investigaciones.

Al igual que lo que nos ocurre en la vida cotidiana, Descartes también se ha percatado de que muchas veces ha tenido creencias falsas en el pasado. Pero mientras que nosotros solemos darnos por satisfechos con algunos ajustes locales en nuestro sistema de creencias, a él este descubrimiento de la falsedad de algunas de sus opiniones le impone “derribar todo ello desde sus raíces una vez en la vida, y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos”. Esta exigencia tan radical está dada por su propósito de querer “establecer algo firme y duradero en las ciencias”. Como es bien sabido, para Descartes el conocimiento científico, si ha de ser posible, debe estar cimentado sobre fundamentos firmes e inamovibles. Su preocupación por la verdad no está guiada entonces por alguna dificultad práctica de la vida cotidiana o, en una escala más amplia, por alcanzar como Sócrates una vida digna de ser vivida. Tampoco está impulsada por algún imperativo ético ineludible. La preocupación de Descartes por la verdad es una preocupación *puramente epistémica* y está vinculada a su búsqueda de los fundamentos del conocimiento. Esto de inmediato marca un contraste tajante con nuestras ambiciones epistemológicas de la vida diaria. El meditador cartesiano es —como señala Williams— un *investigador puro* en el sentido de que está guiado únicamente por la búsqueda de la verdad (*cf.* Williams, 2005, p. 32 y ss.). No se trata de que para él la verdad tenga un valor intrínseco —algo que también damos por sentado en la vida cotidiana—, sino más bien de que es el único valor por el que guía su investigación. Sus deberes son entonces puramente epistémicos y sólo responden a la búsqueda de la verdad y el conocimiento.

Para el investigador puro es de suma importancia no estar constreñido por el tipo de limitaciones que enfrentamos en la vida cotidiana cuando buscamos la verdad. “He liberado hoy mi mente —nos dice Descartes en el pasaje— de toda preocupación, me he procurado un ocio seguro, me retiro solitario y me dedicaré por fin seriamente y con libertad a esta eversión general de mis opiniones”. Dado que su propósito es únicamente la búsqueda de la verdad, se ha procurado una situación en la que está libre de las demás preocupaciones y labores que nos impone la vida. Dispone entonces del tiempo necesario para su investigación, no tiene otras tareas que atender, no tiene elementos distractores ni compromisos sociales a la vista

y, felizmente, no tiene que ir por vericuetos burocráticos para arañar una partida presupuestal. Además, al no estar guiado por nada distinto a la búsqueda de la verdad, tampoco tiene que preocuparse por ponderar el lugar que ella ocupa frente a otros aspectos a los que también les otorgamos valor intrínseco. Su proyecto ha diseccionado, por decirlo así, la búsqueda de la verdad del complejo entramado de otros valores con los que se entrecruza. A diferencia del virtuoso de la precisión que en la vida diaria también debe atender a otras dimensiones aparte de su interés por la verdad, el investigador puro sólo está consagrado a dicha virtud. Él es así un virtuoso de la precisión en su máxima pureza.

Estos contrastes entre nuestras indagaciones cotidianas y el tipo de investigación que se propone Descartes también marcan diferencias respecto a los métodos que son aceptables en cada una de ellas. En ambos casos queremos, por supuesto, métodos adquirentes de verdad. Pero en la investigación de Descartes el método es exigente al extremo. Puesto que su único propósito es encontrar la verdad, caer en la falsedad es fracasar por completo. De ahí que Descartes piense que basta con que nuestras creencias sean dudosas para desecharlas. Su carácter dudoso introduce precisamente el riesgo de falsedad que se quiere evitar a toda costa. En su indagación sólo son aceptables entonces proposiciones cuya verdad quede fuera de duda. De ahí también que Descartes nos diga que la revisión que se propone de sus creencias sólo debe realizarse “una vez en la vida”. Si el método nos permite hallar algo completamente indubitable, no habrá lugar para un nuevo ejercicio de duda sobre eso que hemos encontrado. Si el método no nos permite obtener ninguna proposición cierta, un nuevo esfuerzo de duda será simplemente redundante. Por último, Descartes observa que el examen que se dispone a realizar, dada su magnitud, debe hacerse a una edad “que fuera tan madura, que ninguna siguiera luego que fuese más apta”. Y tiene razón. Su proyecto de investigación es justamente el tipo de cosas —algo quijotescas— que uno sólo emprende en la madurez, y mirando de reojo y con nostalgia la juventud perdida.

Descartes sabe bien que las estrictas exigencias epistémicas de la investigación pura no tienen cabida fuera de ella. En la vida práctica, su consejo va de hecho en la dirección opuesta. En lugar de rechazar de tajo las creencias dudosas, en el *Discurso del método* él nos recuerda que en la vida cotidiana a veces debemos “seguir opiniones que sabemos muy inciertas como si fueran indudables” (Descartes, 1997, p. 93). La urgencia misma que nos impone la vida nos empuja a ello. Pretender alcanzar la certeza antes de obrar sería absurdo, y muy pronto quedaríamos sumidos en la inacción y la parálisis. Incluso en la Tercera Parte del

*Discurso*, Descartes esboza una moral provisional que le permite obrar en los asuntos de la vida de modo confiable, aunque siempre expuesto al error. Por otra parte, al estar sometidos al tipo de restricciones que vimos antes, nuestros métodos cotidianos de adquisición de verdades no siempre nos protegen de que obtengamos creencias falsas. Pero esto no significa que en general no sean confiables o que cuando esto sucede debamos abandonarlos. A Descartes no le perturba que en la vida cotidiana siempre estemos expuestos al error ni que debamos adoptar allí una actitud falibilista.

El carácter y las exigencias de los métodos adquirentes de verdad son entonces distintas en la vida cotidiana y en la investigación pura. La actitud de Descartes frente a las proposiciones dudosas también es diferente cuando se trata de obrar y cuando se trata de indagar por los fundamentos del conocimiento. La pregunta que surge ahora es si la forma en que él opone resistencia a los obstáculos internos en la investigación pura es la misma que cabe esperar en la vida diaria, o si aquí también hay lugar para alguna contraposición. Abordaré esta cuestión muy esquemáticamente en última sección de este texto. Pero antes, en las secciones que siguen, debemos revisar en cierto detalle la manera como Descartes enfrenta los obstáculos internos en la investigación pura y lo que esto puede enseñarnos sobre la agencia epistémica.

### III

La progresión de la duda metódica es bien conocida. Descartes empieza dudando de la fiabilidad de los sentidos en condiciones adversas de percepción, como cuando vemos un objeto situado a una gran distancia o bajo malas condiciones de iluminación. Luego, con el argumento del sueño, extiende el alcance de su duda al señalar que los sentidos podrían engañarnos incluso en condiciones perceptuales muy favorables, como cuando nos parece que estamos sentados junto al fuego con una hoja de papel en la mano. *Cualquier* ocasión de percepción, por apropiada y favorable que parezca, puede ser entonces una ocasión en la que los sentidos nos engañan y, por ende, puede ser una ocasión en la que las creencias perceptuales que nos formamos a partir de ellos pueden ser falsas. Por último, con el recurso del genio maligno o el Dios engañador, la duda se radicaliza aún más. Ahora no sólo cabe la posibilidad de que —como sugiere el argumento del sueño— *cualquiera* de nuestras creencias perceptuales sea falsa, sino que también *todas* ellas lo sean. En esta fase de su duda, Descartes pasa —como bien señala Williams— “de la

posibilidad universal de la ilusión a la posibilidad de la ilusión universal” (Williams, 2005, p. 39). Incluso el expediente del genio maligno pone en vilo las proposiciones matemáticas y —aunque sobre esto hay discusión entre los comentaristas— quizá en cierta medida pone en cuestión también la confiabilidad de la razón. Una vez culmina este arrasador *tour de force* epistemológico, Descartes concluye:

Me veo obligado a confesar que no hay nada de lo que antes juzgaba como verdadero, de lo que no sea lícito dudar, y esto no por falta de consideración o por ligereza, sino por razones válidas y meditadas; y por tanto, si quiero encontrar algo cierto, debo en adelante negarles mi asentimiento también a estas cosas, no menos que a las abiertamente falsas (VII 21-22, pp. 75-77).

El veredicto de Descartes sobre el carácter dudoso de sus antiguas opiniones no es “por falta de consideración o por ligereza”, sino que está basado en “razones válidas y meditadas”. Y estas razones para dudar —nos dice— lo obligan a negarle su asentimiento a “lo que antes juzgaba como verdadero” “no menos que a las [cosas] abiertamente falsas”. En la vida cotidiana, la aceptación de que  $p$  es dudosa no siempre significa que debemos dejar de creer que  $p$  o abstenernos de afirmarla. Creer algo que también reconocemos como dudoso no nos lleva de inmediato a paradojas epistémicas como las de Moore. “Creo que  $p$  aunque  $p$  es dudosa”, o “afirmo que  $p$  y  $p$  es dudosa”, no tienen, dentro de ciertos límites, el carácter decididamente desconcertante de enunciados mooreanos como “creo que  $p$  y  $p$  es falsa” o “afirmo que  $p$  y  $p$  no es el caso”.<sup>5</sup> Se trata más bien de una cuestión de grados. Si las dudas son tan demoledoras que anulan las razones que tenemos para  $p$ , habrá algo mooreano —por no decir tozudamente dogmático— en seguir sosteniendo  $p$ . Pero también puede ocurrir que el carácter dudoso de  $p$  sólo nos obligue a ser cautelosos respecto al grado de convicción con que profesamos la creencia en  $p$ . Bien puede ser que, pese a tener razones para dudar de que  $p$ , también tengamos razones —ya sea en términos de probabilidad, plausibilidad, poder explicativo, alternativas disponibles, etc.— para creer que  $p$ . En tal caso, del hecho de que tengamos razones para dudar de que  $p$  no se sigue que debemos abandonarla. Pero el ámbito de la investigación pura es distinto. Dado que el propósito es “encontrar algo cierto”, las solas razones para dudar de  $p$  nos obligan de inmediato a abandonarla porque muestran justamente que  $p$  no es indubitable. Cualquier otra razón que tengamos para  $p$  —su plausibilidad, su poder explicativo, etc.— *no* cuenta en este contexto

---

5 Por lo demás, “creo que  $p$ , pero  $p$  es dudoso” es la incómoda y tambaleante forma que suelen tomar la mayoría de mis creencias filosóficas. Me pregunto qué tanto le sucede esto a otras personas que se dedican a este oficio. Al menos algunas de ellas se muestran muy seguras de lo que creen.

como una buena razón, si  $p$  no alcanza la certeza. A diferencia de lo que ocurre con frecuencia en la vida cotidiana, en la investigación pura una vez encontramos razones para dudar de  $p$  no hay nada más que sopesar a su favor.

Para Descartes es claro que negarse a asentir que  $p$  no significa que podamos afirmar entonces que  $p$  es falsa. En el contexto de la investigación pura, el hecho de que  $p$  sea dudosa no nos autoriza ni a afirmar que  $p$  ni a afirmar que  $no p$ . Tanto la verdad como la falsedad de  $p$  son compatibles con su carácter dudoso y, por ende, debemos abstenernos por igual de afirmar o negar  $p$ . La duda metódica nos obliga entonces a *suspender el juicio* sobre  $p$ , y en la medida en que creamos previamente que  $p$  nos obliga también dejar de lado dicha creencia. Cualquier paso que demos en dirección de la afirmación o la negación de  $p$  será un salto que no está justificado por el ejercicio de la duda. Así, en el contexto de la investigación pura, un hipotético *agente estrictamente racional* —esto es, un agente que obra solamente con base en la razón y está libre de pasiones y hábitos que interfieran en sus creencias— suspenderá el juicio sobre  $p$  por el simple hecho de tener buenas razones para dudar de  $p$ . La duda metódica por sí misma no le brinda nada más para desprenderse de sus antiguas opiniones, pero el agente estrictamente racional tampoco necesita nada adicional a las razones “válidas y meditadas” que ella le ofrece. Sin embargo, curiosamente en este punto de su meditación Descartes se descubre en una situación distinta a la del agente estrictamente racional:

No basta con haberme dado cuenta de estas cosas [el carácter dudoso de sus antiguas creencias], sino que debo preocuparme por recordarlas; porque las habituales opiniones retornan con frecuencia y toman posesión de mi credulidad, como si la merecieran por el prolongado uso y el derecho de familiaridad, y casi contra mi voluntad; y no voy a perder la costumbre de afirmarlas y de confiar en ellas, mientras que suponga que son tales como son en verdad, a saber, en cierto modo dudosas, como se acaba de mostrar, pero sin embargo muy probables, y a las que resulta mucho más razonable creerlas que negarlas (VII 22, p. 77).

En la primera sección, vimos que el virtuoso de la precisión no sólo debe preocuparse por hallar métodos adquirentes de verdad, sino que también debe luchar contra los obstáculos internos que ponen a prueba su voluntad como investigador. Hasta ahora Descartes ha podido avanzar en su labor de revisar sus creencias apelando únicamente al método de la duda. Pero ahora un obstáculo interno ha aparecido —un obstáculo que no puede enfrentarse con el ejercicio de la duda y que no aqueja al agente estrictamente racional. A diferencia de este

agente, Descartes está en una situación en la que no le basta dudar con “razones válidas y meditadas” de sus antiguas creencias para desprenderse de ellas. Descartes sabe que en el ámbito de la investigación pura tales dudas imponen racionalmente la suspensión del juicio. Sin embargo, una fuerza inercial lo arrastra de modo imprevisto hacia otro lado. Los términos del pasaje son muy dicentes: sus habituales opiniones “retornan con frecuencia”, “toman posesión de [su] credulidad”, y lo hacen “casi contra [su] voluntad”, “como si lo merecieran por el prolongado uso y el derecho de familiaridad”. Sus creencias habituales se revelan entonces como más pegajosas y en un sentido inmunes al ejercicio de la duda de lo que habría podido anticiparse en un primer momento. Además, Descartes observa que, a pesar de que sus viejas creencias son dudosas, no va “a perder la costumbre de afirmarlas y de confiar en ellas”, puesto que son “muy probables” y es “mucho más razonable creerlas que negarlas”. Pero esto es un serio problema. Ya hemos visto que —a diferencia de lo que ocurre en la vida cotidiana— en la investigación pura la probabilidad o la razonabilidad, al no ser garantes de certeza, no cuentan como buenas razones a favor de una creencia. Tampoco lo es el hecho de que se trate de opiniones a las que estamos habituados desde hace mucho tiempo. Descartes se enfrenta entonces con una intromisión indebida de los criterios epistémicos de la vida cotidiana en la esfera de la investigación pura. Parecía antes que, al haberse asegurado un ocio tranquilo y al enfocarse únicamente en la búsqueda de la verdad, lograba preservar esta esfera de las interferencias de la vida diaria. Pero ahora se da cuenta de que no es del todo así. Tiene que resistir también los obstáculos internos que lo llevan inercialmente a persistir en sus antiguas creencias. Esto es algo que no había previsto con antelación.

En una palabra, Descartes enfrenta aquí un riesgo de *acracia epistémica*. En el ámbito de la acción, la persona acrática es aquella que, dicho de manera muy condensada, actúa en contra de su mejor juicio. El fumador empedernido que ha llegado a la conclusión de que lo mejor para él es dejar de fumar y, con todo, sigue aspirando ansiosamente su cigarrillo sufre de *acracia*. En el plano epistémico, el análogo del fumador sería una persona que, habiendo concluido con sus mejores razones que no debe creer que  $p$ , sigue creyendo que  $p$ . Descartes no es como el fumador acrático, pero está en riesgo de serlo. Sabe que cuenta con buenas razones para dudar de sus viejas creencias. Sabe también que, de acuerdo con los estándares de la investigación pura, no cuenta con ninguna buena razón para retener tales creencias. Sabe que lo correcto es entonces dejarlas de lado. Sin embargo, se inclina a retenerlas hasta el punto de que —nos dice— “toman posesión de [su] credulidad”.

Su situación actual puede condensarse en algo como “sé que tengo razones de fondo para abandonar mi creencia de que  $p$ , pero sigo inercialmente creyendo que  $p$ ”. Si no contrarresta esta inclinación y se deja arrastrar definitivamente por ella, habrá caído en una situación análoga a la del fumador acrático. Nada de esto le ocurre al hipotético agente estrictamente racional cuando lleva a cabo la duda. A él las razones para dudar le bastan para desprenderse de sus creencias. Descartes no es así un agente estrictamente racional. Ha descubierto que sus antiguas creencias son infundadas y dudosas, pero —a diferencia de dicho agente— todavía debe fortalecer su voluntad epistémica para liberarse de ellas. O, para decirlo a la manera de los filósofos modernos, aún debe resistir a las pasiones —en este caso epistémicas— que se interponen en su reflexión racional.

#### IV

La acracia —lo saben los filósofos— es filosóficamente desconcertante, tanto que algunos, empezando por el mismo Sócrates, han pensado que en realidad no existe.<sup>6</sup> La acracia —lo saben los procrastinadores— también es psicológicamente agobiante y desgastadora. Es muy difícil de superar y, con frecuencia, requerimos de una buena estrategia para lograrlo. Por fortuna, Descartes encuentra un recurso muy ingenioso que parece ponerlo a salvo de la acracia epistémica. Inmediatamente después del pasaje —citado en la sección anterior— donde reconoce los obstáculos internos con los que se enfrenta, nos dice:

No haría mal si me engaño a mí mismo volviendo mi voluntad hacia lo completamente contrario, fingiendo por cierto tiempo que son por completo falsas e imaginarias [sus viejas opiniones], hasta que, por fin, igualado en cierta forma a uno y otro lado el peso de los prejuicios, ninguna mala costumbre vuelva a apartar mi juicio de la correcta percepción de las cosas. Porque sé que de ello no se seguirá entre tanto ningún peligro o error, y que no es posible que me exceda con la desconfianza, ya que ahora no atiendo a lo que se debe hacer, sino a lo que hay que conocer (VII 22, p. 77).

La estrategia de Descartes contra el riesgo de acracia epistémica consiste entonces en pasar de la duda sobre la verdad de sus creencias habituales a la suposición de que en realidad son falsas. Este paso no está soportado por la duda metódica. Ella sólo autoriza a suspender el juicio. Suspender el juicio sobre  $p$  no

---

6 La acracia epistémica es mucho menos discutida, aunque véase Battaly (2014) y Hookway (2001). Obviamente también tiene sus detractores, por ejemplo, Owens (2002).

implica en modo alguno suponer que  $p$  es falsa (ni, obviamente, suponer que es verdadera). Pero Descartes tiene un buen motivo para dar este salto: es su recurso estratégico para contrarrestar su tendencia a persistir en sus viejas creencias pese al veredicto que sobre ellas ha arrojado la duda metódica. Es su forma de luchar contra los obstáculos internos con los que se ha topado en su investigación pura. Se trata, en una palabra, del mecanismo con el que Descartes intenta evitar la acracia epistémica. Al suponer que sus creencias habituales son falsas, él espera entonces neutralizar la tendencia a creerlas que no logró contener con la duda metódica. Su esperanza es que con esta jugada “ninguna mala costumbre vuelva a apartar [su] juicio de la correcta percepción de las cosas”. Además, en este contexto suponer que sus creencias habituales son falsas no entraña “ningún peligro o error”. Quizá podría entrañarlos si Descartes tuviera una tendencia previa a creer que ellas son falsas, pero dado que se trata más bien de combatir la inclinación opuesta este riesgo no se presenta. Quizá también en ciertas situaciones cotidianas suponer que una creencia dudosa es falsa sea caer en una desconfianza paralizante, pero no lo es cuando el propósito es “lo que hay que conocer” más que “lo que se debe hacer”.

La Primera Meditación nada nos dice acerca de qué tanto esfuerzo tuvo que hacer Descartes para aplicar su estrategia contra el riesgo de acracia epistémica. A juzgar por el hecho de que logró seguir adelante en sus meditaciones, la estrategia parece haberle funcionado. Pero esto no significa que haya sido fácil o que lo haya logrado en su primer intento. Las palabras con las que él cierra su meditación en este punto son muy reveladoras:

Este proyecto es laborioso, y una cierta pereza me vuelve a la vida cotidiana. Y así como un cautivo que tal vez gozaba en sueños de una libertad imaginaria, cuando comienza a sospechar luego que está durmiendo, tiene miedo de despertarse y se muestra indulgente con sus blandas ilusiones; así recaigo espontáneamente en las viejas opiniones y tengo miedo de ser despertado, no sea que la laboriosa vigilia, que viene después de la plácida quietud, deba pasarla, no con alguna luz, sino en medio de las inextricables tinieblas de las dificultades que acaban de ser suscitadas (VII 23, pp. 77-79).

Estamos ante uno de esos pasajes profundamente conmovedores que a veces nos regalan los grandes filósofos. El prisionero que, ante la sospecha de tener que asumir la condición en la que se encuentra, prefiere aferrarse a una libertad imaginaria es un magnífico ejemplo de pensamiento basado en el deseo. Frente a su dura realidad busca refugio en un mundo ficticio. Pero el suyo es un intento desesperado, pues la sospecha ya lo ronda y su ilusión está a punto de

resquebrajarse. Descartes capta entonces con gran exactitud la tensión psicológica que se experimenta en aquellas situaciones en las que el carácter ilusorio del pensamiento basado en el deseo sale a flote, poniéndonos cara a cara con esa realidad que no queremos aceptar. Luego compara estas situaciones con su actual situación epistémica. Si antes vivía en “la plácida quietud” de sus opiniones preconcebidas, ahora le espera una “laboriosa vigilia”, rodeado por “las inextricables tinieblas de las dificultades que acaban de ser suscitadas”. Como el prisionero, Descartes también tiene “miedo de ser despertado”, y recae “espontáneamente en las viejas opiniones”. Así como el sueño de su libertad imaginaria le sirve de refugio ilusorio al prisionero, así también las viejas opiniones le sirven al filósofo de ilusorio escudo de protección frente a la incertidumbre que se abre ante él.

La angustia del prisionero es ante todo una angustia vital. La sospecha de su situación real le horroriza porque indica el deprimente estado en que se encuentra su vida. La angustia de Descartes en este pasaje es ante todo epistemológica. La investigación pura —ya lo sabemos— se ha construido a buena distancia de las preocupaciones que nos impone la vida cotidiana. Pero esto no significa que dicha investigación esté desprovista de consecuencias para nuestra vida. Williams señala que la investigación pura puede traer grandes beneficios en la vida diaria, bien sea contribuyendo a que tengamos mejores métodos en circunstancias en las que nuestra indagación esté constreñida por factores externos, bien sea que nos ayude a un mejor ejercicio de la razón a partir de un cierto talante escéptico (*cf.* Williams, 2005, p. 33). Pero el pasaje citado pone de relieve un aspecto adicional del modo como la investigación pura puede impactar en la vida cotidiana. La angustia epistemológica de Descartes en este estadio de su reflexión tiene una profunda dimensión vital que hace que la comparación con el prisionero no sea un artificio. Descartes sabe que en la vida cotidiana una actitud falibilista es inevitable. En este sentido, las dudas a las que ha llegado en su investigación pura no marcarán una diferencia visible en su forma de actuar en el día a día. Pero hay algo que ha cambiado profundamente en él. A diferencia de la mayoría de nosotros, Descartes ahora sabe que sus viejas opiniones —a pesar de ser muy probables— carecen de firmeza epistemológica y sabe, por tanto, que no puede suscribirlas del modo irreflexivo en que lo hacemos los demás. Esto lo separa de todos nosotros y —como al prisionero— lo pone en una situación de aislamiento y zozobra. El confinamiento solitario que Descartes se había procurado para realizar su investigación pura se transforma así en una honda soledad. Es verdad que luego alcanzará la certeza y, con ella, vendrá el alivio de saber que vive en un mundo en el que el conocimiento es posible y en el

que la subversión de sus viejas opiniones le permite alcanzar un fundamento firme. Pero, por lo pronto, está sumido en la incertidumbre. Ha sido justamente su férreo compromiso con la búsqueda de la verdad, encarnado en la investigación pura y la duda metódica, el que lo ha dejado en la dura situación en la que se encuentra.

Con lucha —dirá Nietzsche un par de siglos después— ha habido que conquistar todo avance en la verdad, a cambio de él ha habido que entregar casi todo lo demás a que se adhieren el corazón, nuestro amor, nuestra confianza en la vida. Para ello se requiere grandeza de alma: el servicio a la verdad es el más duro de los servicios (Nietzsche, 1997, § 50).

En este punto de su reflexión, Descartes seguramente habría estado de acuerdo con estas palabras.

Ahora bien, al margen de la situación de zozobra en la que está de momento Descartes y del padecimiento emocional que trae consigo la lucha contra la acracia epistémica o el pensamiento basado en el deseo, el hecho es que él dispone de una interesante estrategia para combatir estos flagelos epistémicos. Al menos en el contexto de la investigación pura, si el investigador tiene serias razones para dudar de que  $p$ , pero se encuentra en una situación en la que desea que  $p$  y, además, tiende a creer que  $p$ , entonces debe suponer que *no*  $p$  para, de este modo, eventualmente neutralizar su impulso a creer que  $p$  y poder así avanzar libremente en su investigación. No sorprende, además, que Descartes utilice esta estrategia para combatir tanto el riesgo de acracia epistémica como el de pensamiento basado en el deseo. Aunque se trata de flagelos epistémicos distintos, en cierto punto la primera puede ser consecuencia del segundo. Justamente, allí donde nuestros deseos están a la base de lo que creemos es de esperar —sobre todo si se trata de deseos fuertes y profundos— que tengamos dificultades para abandonar nuestras creencias incluso habiendo reconocido su falta de fundamento. Después de todo, se trata —como sucede con cualquier forma de acracia— de luchar contra algo que en un sentido también deseamos fuertemente.

La estrategia de Descartes tiene, sin embargo, un alcance restringido en dos sentidos. En primer lugar, sólo puede aplicarse en casos en los que —como le sucede a él— *ya* tengamos la sospecha de que podemos estar siendo víctimas del pensamiento basado en el deseo o nos veamos en una situación de inminente acracia epistémica. Parte de la dificultad con el pensamiento basado en el deseo radica justamente en que, como transcurre por caminos ocultos e indirectos, no es fácil de reconocer por quien lo padece. Aunque cabe preguntarse si en estos casos no hay

siempre ciertas señales de alarma, sin un reconocimiento previo de que podemos estar en una situación de este tipo difícilmente podremos combatirla. La sospecha es entonces un importante logro cognitivo que hemos de haber alcanzado antes de poder aplicar la estrategia que emplea Descartes. En segundo lugar, la estrategia no opera de modo automático ni tiene su éxito garantizado. Descartes nos dice en el pasaje del prisionero que recae “espontáneamente en las viejas opiniones” y que “una cierta pereza [lo] vuelve a la vida cotidiana”. En este sentido, aunque suponer que sus viejas creencias son falsas es un acto mental inmediato, su tendencia a persistir en ellas no se anula con un mero acto mental. La estrategia es entonces una manera indirecta de intentar inducir un cambio en nuestras inclinaciones doxásticas. Pero siempre está el riesgo de que —como puede ocurrir con cualquier forma de acracia y también con el pensamiento basado en el deseo— la estrategia fracase y tales inclinaciones no se anulen en absoluto.

## V

La manera en la que Descartes enfrenta los obstáculos internos en la investigación pura pone de relieve una interesante concepción de la agencia epistémica en su planteamiento. El agente epistémico es un agente activo que, en el ejercicio de su actividad consciente de pensamiento, es capaz de realizar voluntariamente varias acciones mentales. Ciertamente, no está en su poder creer o dejar de creer a voluntad. En términos racionales, creer una proposición requiere contar con razones o evidencia a favor de ella y, de esta forma, no es algo que pueda lograrse por un mero acto de la voluntad.<sup>7</sup> Creer una proposición también puede ser el resultado de ciertas fuerzas o inclinaciones que nos llevan a ella aun cuando la proposición como tal carezca de fundamento. Pero en este caso tampoco se trata de algo que pueda lograrse con un simple acto voluntario. Descartes no está comprometido entonces con un voluntarismo respecto a la creencia.<sup>8</sup> Pero esto no significa que no haya un espacio crucial para la voluntad epistémica y la acción mental en el pensamiento consciente. Tampoco significa que el agente epistémico, aunque ciertamente no puede variar sus creencias a voluntad, esté impedido de realizar acciones dirigidas a cultivar o aminorar alguna de ellas. La estrategia de Descartes de suponer que sus creencias dudosas son falsas es justamente un recurso deliberado que busca detener

---

7 Para un ensayo clásico acerca de por qué no podemos creer a voluntad, véase Williams (1973).

8 Williams (2005, cap. 6) y Wilson (1990, cap. 4) ofrecen dos excelentes tratamientos de este asunto. Véase también Newman (2008).

el influjo que ejercen en su vida mental. Y es que la acción mental misma de suponer que una proposición es falsa (o verdadera) expresa de modo paradigmático la libertad del agente epistémico frente a algunos de sus contenidos mentales. Descartes lo anuncia desde el principio en la sinopsis de sus *Meditaciones*:

En la segunda [meditación], la mente, que usando su propia libertad supone que no existe nada de aquello de cuya existencia puede abrigar la menor duda, cae en la cuenta de que no puede ser que ella entre tanto no exista (VII 12, p. 61).

El acto de suponer es así un acto mental que podemos realizar sobre una amplia gama de proposiciones usando nuestra “propia libertad”. Existen, por supuesto, límites a esta libertad. El *cogito* es la primera de ellas. Como lo sugiere tácitamente el pasaje, la mente no puede realizar el acto mismo de suponer que no existe sin afirmar con ello su existencia. En general, Descartes encontrará luego que no somos libres de suponer que las ideas claras y distintas son falsas. Adicionalmente —y dejando de lado estos casos límite—, la libertad de suponer no está constreñida por lo que creemos. Podemos suponer libremente algo que es contrario a lo que creemos tanto como podemos suponer algo frente a lo cual no tenemos creencia alguna. Incluso podemos —como hemos visto que hace Descartes— suponer algo para contrarrestar nuestras propias inclinaciones hacia determinadas opiniones. Y así como podemos realizar una suposición a voluntad, también podemos dejar de hacerla a voluntad. Al dejar de lado la investigación pura y retornar a los quehaceres cotidianos, Descartes puede abandonar libremente la suposición de que sus creencias dudosas en realidad son falsas y puede retomar la actitud vital falibilista que nos recomienda. Finalmente —quizá no está de más decirlo—, la acción mental de suponer no es la única que podemos realizar a voluntad. También podemos, dentro de ciertos límites, imaginar voluntariamente ciertos estados de cosas. En opinión de Descartes, el acto mismo de juzgar o no juzgar es un acto de la voluntad.

La concepción del agente epistémico como un agente que actúa voluntariamente sobre ciertos estados mentales es bien conocida por los estudiosos de Descartes. También lo son los vínculos que él traza entre esta concepción de la agencia epistémica y su metafísica dualista. Pero nuestro recorrido por los márgenes de la Primera Meditación pone de relieve también un aspecto de dicha concepción que suele pasar más desapercibido. La contracara del rol activo del agente epistémico es —como hemos visto en las secciones anteriores— que él también está expuesto a fuerzas mentales que en cierto sentido pueden poner en vilo su libertad. Se trata

de un complejo estrato de estados mentales pegajosos —creencias, pero también deseos— que están en la mente y que, eventualmente, pueden ir en contravía de lo que dicta la reflexión racional. En este sentido, la libertad del agente epistémico no radica únicamente en poder realizar ciertas acciones mentales, sino también en lograr resistir y oponerse a algunas inclinaciones de su mente. Su libertad es, por así decirlo, una libertad asediada. La lucha de Descartes frente a su tendencia a persistir en sus viejas opiniones pese al veredicto de la duda metódica sirve, una vez más, de ilustración. Su acción mental de suponer que sus creencias dudosas en realidad son falsas es una expresión de una voluntad que obra libremente, pero también lo es de su esfuerzo por no sucumbir a sus opiniones habituales y acatar así el dictamen racional de la duda. De esta forma, Descartes traza un estrecho vínculo entre la libertad del agente epistémico sobre su vida mental y su capacidad obrar de acuerdo con la razón. Actuar libremente es actuar racionalmente. Y, a la inversa, cuando el agente epistémico, en contra de lo que dicta su razón, no logra resistirse a las inercias que hay en su mente, entonces su libertad para la acción mental también queda comprometida. Así como el fumador acrático ha quedado preso de su deseo de fumar en contra de su mejor decisión, así también el que sufre de acracia epistémica queda preso de las creencias que la reflexión racional le recomienda abandonar, y el que es víctima del pensamiento basado en el deseo pierde la libertad de evaluar racionalmente la evidencia a favor o en contra de lo que desea creer. El agente epistémico cartesiano es así un agente que, en su actividad consciente de pensamiento, toma continuamente posición frente a sus propios estados mentales. En esta toma de posición, se juega su propia libertad.

A su vez, esta toma de posición del agente epistémico, cuando es el resultado de la libertad racional, ilustra un sentido importante en que él se constituye a sí mismo como agente de sus propias creencias. Al suponer que sus creencias dudosas en realidad son falsas, Descartes busca detener el influjo que ellas continúan ejerciendo en su vida mental pese al veredicto de la duda. Con esta suposición, Descartes allana entonces el camino para proseguir su ejercicio de reflexión racional libremente y sin la interferencia de sus viejas opiniones. En adelante sólo subscribirá una proposición cuando haya ganado el derecho a hacerlo. Este derecho sólo lo obtendrá en la medida en que, en el marco de las estrictas exigencias de la investigación pura, logre encontrar razones sólidas para dicha proposición. Así, al determinar lo que debe creer racionalmente determinará también lo que de hecho va a creer. El agente epistémico cartesiano es entonces un agente que, en el ejercicio

de su reflexión racional, y en cuanto resiste los obstáculos internos que lo asedian, forja sus propias creencias. Este forjar sus propias creencias no es, por supuesto, un acto de creación *ex nihilo*, sino que es el resultado de su capacidad de obrar de acuerdo con el dictamen de la razón. De ahí precisamente la importancia de que el agente epistémico resista las propensiones de su mente que pueden interferir con el buen ejercicio de la razón. No hacerlo es simplemente vulnerar la libertad racional que le permite constituirse como agente de sus propias creencias.<sup>9</sup>

De acuerdo con esto, en el ámbito de la investigación pura el agente epistémico alcanza una doble libertad. De un lado, como hemos visto, al procurarse “un ocio seguro” en un “retiro solitario”, Descartes busca liberarse de los factores externos que en la vida cotidiana constriñen la búsqueda de la verdad. Sólo habiendo obtenido la tranquilidad necesaria puede —como nos dice al final del primer párrafo de la Primera Meditación— dedicarse “por fin seriamente y con libertad a esta eversión general de [sus] opiniones” (VII 17-8, p. 69). De otro lado, como también hemos visto, al suponer que sus creencias dudosas en realidad son falsas, Descartes busca liberarse de los obstáculos internos de su mente que le impiden dejar de lado sus viejas opiniones pese al veredicto de la duda metódica. Con esta suposición —nos dice en uno de los pasajes finales de la Primera Meditación— logra evitar que “ninguna mala costumbre vuelva a apartar [su] juicio de la correcta percepción de las cosas” (VII 22, p. 77). Así, al no estar constreñido ni por los factores externos de la vida cotidiana ni por los obstáculos internos de las inercias de su propia mente, el agente epistémico cartesiano alcanza un estadio en el que sólo está condicionado por la razón misma. Y estar sólo condicionado por la razón no es otra cosa que gozar de plena libertad epistémica en su indagación. Antes vimos que, al preocuparse únicamente por la verdad, el investigador puro era un virtuoso de la precisión en su máxima pureza. Ahora vemos que a esta escala un virtuoso de este tipo es también un agente epistémico que, en su búsqueda de la verdad, goza de una plena libertad racional. La preocupación filosófica de Descartes por la precisión, tanto en la búsqueda de métodos adquisidores de verdad como en la lucha contra los obstáculos internos que asedian al investigador, es así inseparable de una preocupación por la libertad epistémica. Visto desde esta perspectiva, su proyecto epistemológico de la Primera Meditación es entonces también un proyecto de emancipación racional.

---

9 Para un sugestivo tratamiento de la conexión entre acción mental y capacidad de autoreflexión crítica, véase Soteriou (2013, cap. 11).

## VI

Tenemos todavía un asunto pendiente. En la sección II vimos que los métodos adquirentes de verdad están sometidos a restricciones distintas en la investigación pura y en la vida cotidiana. Esto hace también que el comportamiento del virtuoso de la precisión con relación al método sea distinto en cada caso. La pregunta que nos surgió allí era entonces si la estrategia que emplea Descartes para combatir los obstáculos internos en el ámbito de la investigación pura también es aplicable en la vida diaria o si cabe esperar aquí algún tipo de contraposición. En una palabra, nos queda por averiguar si el comportamiento del virtuoso de la precisión con relación a los obstáculos internos puede ser el mismo en ambos terrenos.

En el *Discurso del método*, Descartes desaconseja que apliquemos en la vida cotidiana el tipo de estrategia que él emplea en la investigación pura. Mientras que en la vida diaria —nos dice— “es a veces necesario seguir opiniones que sabemos muy inciertas como si fueran indudables”, en la investigación pura hay que “hacer todo lo contrario, y rechazar como si fuera absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda” (Descartes, 1997, p. 93). Al introducir su estrategia contra los obstáculos internos en las *Meditaciones*, Descartes también nos advierte que al usar dicha estrategia “no es posible que [se] exceda con la desconfianza, ya que ahora no atiend[e] a lo que se debe hacer, sino a lo que hay que conocer” (VII 22, p. 77). En un pasaje del *Discurso*, él agrega:

Como muchas veces las acciones de la vida no admiten demora, es una verdad muy cierta que, cuando no está en nuestro poder discernir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables; y, aunque no hallemos mayor probabilidad en unas que en otras, debemos, sin embargo, decidirnos por algunas y considerarlas después, en cuanto referidas a la práctica, no como dudosas, sino como muy verdaderas y ciertas, ya que lo es la razón que nos ha determinado a seguirlas (Descartes, 1997, p. 88).

El consejo de Descartes en estos pasajes no puede ser, por supuesto, que en la investigación pura asumamos que las proposiciones dudosas son falsas y en la vida cotidiana asumamos en cambio que son verdaderas. Una máxima de este tipo en la vida diaria es fácilmente un pasaporte para el desastre, y no sólo por razones epistémicas sino también prudenciales. Si uno sabe que es dudoso que la gasolina que hay en el tanque resulte suficiente para cruzar el desolado desierto, es cuanto menos temerario asumir que sí lo es e iniciar precipitadamente la travesía. En un caso así es mucho más sensato asumir —en sintonía con el proceder de Descartes en

la investigación pura— que la gasolina no es suficiente y llenar el depósito antes de lanzarse raudo a la aventura. Pero esta forma de proceder tampoco puede convertirse en una máxima general. No es difícil imaginar casos cotidianos en los que lo más apropiado es asumir que una proposición dudosa es verdadera, y tampoco lo es imaginar casos en los que lo recomendable es no asumir ni la verdad ni la falsedad de la proposición en cuestión. El punto de Descartes no es entonces acerca del valor de verdad específico que debemos atribuirle a las proposiciones dudosas en la vida cotidiana. Su punto es más bien que mientras que en la vida diaria muchas veces debemos actuar tomando proposiciones dudosas como si fueran ciertas, en la investigación pura no podemos obrar de este modo sin traicionar el propósito mismo de la indagación. Pero el hecho de que en la vida cotidiana aceptemos proposiciones dudosas como guía de acción no excluye, por supuesto, que las evaluemos a la luz de consideraciones epistémicas como su plausibilidad y probabilidad y, con base en dicho examen, asumamos ya sea su verdad o su falsedad. Así las cosas, la estrategia de Descartes de asumir en la investigación pura que las proposiciones dudosas son falsas también puede resultar apropiada en algunas situaciones cotidianas.

Con todo, hay dos elementos que se desprenden fácilmente de los pasajes citados cuya combinación suscita ciertas perplejidades sobre la precisión en determinados escenarios. En primer lugar, Descartes observa que incluso en los casos en los que “no hallemos mayor probabilidad en unas que en otras” de las proposiciones en examen, en la vida cotidiana puede suceder que tengamos que optar por alguna de ellas. En este sentido, él concede que, al menos en ciertas ocasiones, podemos carecer de elementos epistémicos que nos permitan inclinar la balanza hacia la verdad o la falsedad de cierta proposición y, sin embargo, debemos actuar en una u otra vía. En tales casos, la razón por la cual nos inclinamos hacia la verdad o la falsedad de dicha proposición no es entonces una razón epistémica, sino de otro tipo. En segundo lugar, en los pasajes citados Descartes nada dice acerca de qué camino tomar en la vida diaria cuando ante una proposición dudosa tenemos una clara inclinación hacia su verdad o hacia su falsedad, y esta inclinación no está basada en factores epistémicos sino en la fuerza de nuestros deseos o en otros factores prudenciales. Si se trata de un caso en el que los elementos epistémicos que tenemos inclinan claramente la balanza hacia determinada proposición, está claro que debemos optar por ella al margen de lo que dicten nuestros deseos. Pero el problema complicado surge cuando —como se sugiere en el primer punto— estamos en una situación en la que debemos tomar partido frente a una proposición pese a no contar con elementos epistémicos a su favor o en su contra y, además, tenemos

—como se sugiere en el segundo punto— una fuerte inclinación no epistémica ya sea hacia la verdad o hacia la falsedad de dicha proposición.

Un caso paradigmático y profundamente significativo de este tipo de situación es el escenario en el que Pascal formula su famosa apuesta a favor de la existencia de Dios. El punto de partida aquí es una posición agnóstica según la cual en el plano teórico carecemos de razones tanto para afirmar como para negar que Dios existe. “La razón —nos dice Pascal— nada puede decidir ahí [...] ¿Qué apostáis vosotros? Por la razón no podéis preferir ni lo uno ni lo otro; por la razón no podéis eludir ninguno de los dos” (Pascal, 2008, p. 165). Pascal concede entonces que, ante la ausencia de razones a favor o en contra de la existencia de Dios, en términos epistémicos “lo justo es no apostar en absoluto” (Pascal, 2008, p. 165). Sin embargo, él cree también que esta no es realmente una opción: “Es necesario apostar. Esto no es voluntario, estáis embarcados” (Pascal, 2008, p. 165). La razón por la que debemos apostar es existencial. Para Pascal, la apuesta que hagamos definirá de un modo definitivo nuestra forma de vivir y determinará nuestra postura ante asuntos fundamentales como el sentido de la vida, la naturaleza de la moral, o la inmortalidad. Dada la ausencia de elementos epistémicos que nos ayuden, Pascal considera entonces que al momento de apostar debemos elegir lo que nos resulte mejor en términos prudenciales. En este sentido, el resto de su argumento está dirigido a mostrar que, desde un punto de vista prudencial, lo más racional es apostar decididamente que Dios existe y vivir en consecuencia.

Descartes, por su parte, se sentiría profundamente aliviado —“¡uff!”, casi que le oímos decir— de no estar en la situación del agnóstico pascaliano ni de tener que apostar en una u otra vía. Para él, la existencia de Dios se puede demostrar racionalmente y, de hecho, buena parte de su filosofía depende de eso. Pero, al margen de lo que haya pensado el Descartes histórico, vale la pena preguntarse cómo podría encarar el escenario de la apuesta pascaliana un virtuoso de la precisión inspirado por él. En una palabra, cabe preguntarse si el compromiso con esta virtud permite seguir la recomendación de Pascal o si, por el contrario, exige adoptar el tipo de estrategia que emplea Descartes contra los obstáculos internos en la investigación pura. Cerraré con una breve disquisición al respecto.

De entrada, cabe pensar que la estrategia de Descartes no tiene cabida en el escenario agnóstico en el que Pascal sitúa su apuesta. La razón radica en que esta estrategia tiene lugar en un contexto en el que la búsqueda de la verdad es todavía una cuestión abierta. Justamente Descartes la emplea como un modo de sortear

los obstáculos internos que obstruyen dicha búsqueda. Por más compleja que sea su situación epistémica como resultado de la duda metódica, no hay nada en su indagación que lo lleve de momento a la conclusión de que la verdad es inalcanzable. En cambio, el escenario agnóstico en el que Pascal sitúa su apuesta excluye de antemano que podamos tener métodos adquisidores de verdad sobre la cuestión de la existencia de Dios. No se trata de una cuestión abierta a la indagación epistémica. En este sentido, la preocupación del virtuoso de la precisión por la obtención de métodos adquisidores de verdad no tiene cabida en el ámbito teológico. Al no tenerla, una estrategia como la de Descartes tampoco resulta pertinente en este contexto. Parece entonces que el virtuoso de la precisión puede seguir la recomendación de Pascal sin traicionar por ello su compromiso con esta virtud.

Sin embargo, no debemos olvidar que la apuesta de Pascal es sólo un momento de un proceso que —a través de prácticas como atender a misa o tomar agua bendita— busca culminar en una creencia genuina en la existencia de Dios.<sup>10</sup> Y esta forma de proceder es epistemológicamente muy problemática, pues el motivo para inducir la creencia en Dios a través de tales prácticas no es que contemos con razones a su favor, sino que esta creencia es conveniente en términos prudenciales. En este sentido, en la ruta pascaliana hacia la creencia en Dios hay un riesgo de pensamiento basado en el deseo que el virtuoso de la precisión debe resistir. La estrategia con la que Descartes enfrenta los obstáculos internos en la investigación pura resulta así directamente pertinente para combatir este riesgo en el presente contexto. Parece entonces que el virtuoso de la precisión no puede seguir la ruta que sugiere Pascal hacia la creencia en Dios sin violentar su compromiso con esta virtud, sino que antes bien debe obrar de un modo similar a como lo hace Descartes en la investigación pura.

Estamos, pues, en una encrucijada. En general, los dos aspectos de la precisión que sugiere Williams —la búsqueda de métodos adquisidores de verdad y la resistencia a los obstáculos internos— apuntan en una misma dirección. Ellos son las dos caras de la preocupación general por obtener la verdad. Sin embargo, en el escenario teológico pascaliano ambos aspectos están en tensión. Si atendemos a la ausencia de métodos adquisidores de verdad respecto a la existencia de Dios, entonces la precisión no parece relevante en el ámbito teológico. Pero si atendemos a los obstáculos internos que están a la base de la ruta pascaliana hacia la creencia

---

10 Pascal presenta todo el camino que va desde su apuesta teológica a los primeros estadios de la conversión del agnóstico en el parágrafo 418 de sus *Pensamientos*. Obviamente, mi presentación de Pascal aquí es en extremo selectiva y deja de lado muchos aspectos claves de su posición.

en Dios, entonces dicha virtud parece ineludible. Mi propósito aquí no es dictaminar si el virtuoso de la precisión debe apostar a favor o en contra de la existencia de Dios.<sup>11</sup> Tampoco pretendo señalar la manera en la que debe salir de la encrucijada en la que lo pone su compromiso con dicha virtud. Mi punto es únicamente que la forma en la que enfrentemos esta encrucijada nos dirá cuál aspecto de la precisión nos resulta más fundamental. Desde esta perspectiva, la pregunta por la existencia de Dios no sólo está vinculada a diversas cuestiones sobre la naturaleza de la moral o el sentido de la vida, sino que, al menos si se la aborda en el escenario de la apuesta pascaliana, también resulta relevante para nuestra propia comprensión de la virtud de la precisión.

En síntesis, nuestro recorrido por los márgenes de la Primera Meditación nos ha permitido apreciar que la preocupación filosófica de Descartes por la precisión no se agota ni mucho menos en su reflexión sobre el método o en el andamiaje de su duda metódica. Tan importante como estos asuntos es su concepción de la agencia epistémica y su estrategia para combatir la akrasia epistémica y el pensamiento basado en el deseo. A su vez, al extrapolar las consideraciones de Descartes sobre la precisión al contexto de la apuesta pascaliana, hemos logrado también ahondar en nuestra apreciación de dicha virtud.

## Referencias

- Battaly, H. (2014). "Varieties of Epistemic Vice". En Matheson, J. & Vitz, R. (Eds.), *The Ethics of Belief* (pp. 51-73). Oxford: Oxford University Press.
- Broughton, J. (2002). *Descartes's Method of Doubt*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Carriero, J. (2009). *Between two Worlds: A Reading of Descartes's Meditations*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Descartes, R. (1997). *Discurso del método*. Madrid: Alianza.
- Descartes, R. (1995). *Los Principios de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Frankfurt, H. (2008). *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

---

11 Tugendhat (2008, p. 91 y ss.) sostiene que la persona intelectualmente honesta debe apostar en contra. Pero no estoy satisfecho con su argumento, entre otras cosas porque pasa por alto la encrucijada que trato de señalar.

- Hookway, C. (2001). "Epistemic *Akrasia* and Epistemic Virtue". En Fairweather, A. & Zagzebski, L. (Eds.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility* (pp. 179-199). Oxford: Oxford University Press.
- Larmore, C. (2014). "The First Meditation: Skeptical Doubt and Certainty". En Cuning, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations* (pp. 48-67). Cambridge: Cambridge University Press.
- Newman, L. (2008). "Descartes on the Will in Judgment". En Broughton, J. & Carriero, J. (Eds.), *A Companion to Descartes* (pp. 334-352). Oxford: Blackwell.
- Nietzsche, F. (1997). *El anticristo*. Madrid: Alianza.
- Owens, D. (2002). "Epistemic *Akrasia*". *The Monist* 85(3), 381-397.
- Owens, D. (2008). "Descartes's Use of Doubt". En Broughton, J. & Carriero, J. (Eds.), *A Companion to Descartes* (pp. 164-178). Oxford: Blackwell.
- Pascal, B. (2008). *Pensamientos*. Madrid: Cátedra.
- Soteriou, M. (2013). *The Mind's Construction. The Ontology of Mind and Mental Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Tugendhat, E. (2018). "Retractaciones sobre la honestidad intelectual". En *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Williams, B. (2005). *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. London & New York: Routledge.
- Williams, B. (2002). *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Williams, B. (1973). "Deciding to Believe". En *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, M. (1990). *Descartes*. México: UNAM.



## ARTÍCULOS

Emociones, intencionalidad y racionalidad práctica.  
Un contraste entre las teorías de las emociones de  
William James y Antonio Damasio  
SEBASTIÁN PÉREIRA RESTREPO

Entre espectros y asedios. Jacques Derrida  
y la sobrevida  
CARMEN RUIZ B.

Nietzsche, Zaratustra y subjetividad en los Andes  
DAVID CORTEZ

La contribución de Rudolf Otto a la ética  
MARIANO CRESPO

En la piel de las ideas. Ensayismo y escritura  
filosófica en Alejandro Korn  
ALEJANDRO FIELBAUM

Fundamentos conceptuales de la propiedad  
intelectual. Liberalismo y crítica  
ARIEL FAZIO

El principio ético de simetría. La teoría moral formal  
de Francisco Miró Quesada  
ALONSO VILLARAN

La dimensión religiosa de la vida cotidiana según  
John Dewey  
MARTHA PATIÑO

Consideraciones críticas sobre la noción  
de *cuerpo propio*  
PAULA DÍAZ ROMERO

Desacuerdo sin falta y retractación. Una defensa  
del relativismo sobre juicios de gusto  
DAVID BORDONABA PLOU

El consuelo como solicitud.  
Una aproximación fenomenológica  
PATRICIO MENA MALET

### IN MEMORIAM

### TRADUCCIÓN

### RESEÑAS

### DIÁLOGOS

### DEBATES

La revista publica tres números al año (abril, agosto y diciembre). Se halla indexada en el IBN-Publindex (Colciencias) en categoría A2 y en *Philosopher's Index*, *LATINDEX*, *ULRICH*, *International Philosophical Bibliography* y *Philosophical Documentation Center*. Además, se encuentra en las siguientes bases de datos:

SCOPUS: [www.scopus.com](http://www.scopus.com)

THOMSON REUTERS: [thomsonreuters.com](http://thomsonreuters.com)

EBSCO: [www.ebscohost.com](http://www.ebscohost.com)

SCIELO COLOMBIA: [www.scielo.org.co/scielo](http://www.scielo.org.co/scielo)

REDALYC: [redalyc.uaemex.mx](http://redalyc.uaemex.mx)

DOAJ: [www.doaj.org](http://www.doaj.org)

DIALNET: [dialnet.unirioja.es/](http://dialnet.unirioja.es/)

OJS: [www.ideasyvalores.unal.edu.co](http://www.ideasyvalores.unal.edu.co)

Lo invitamos a suscribirse a la versión impresa de *Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*, ingresando a la página web de Siglo del Hombre Editores:  
[www.siglodelhombre.com](http://www.siglodelhombre.com)

Contacto:

*Ideas y Valores*

Universidad Nacional de Colombia, Cra 30 n.º 45-03, Bogotá, Colombia,  
ed. 224, of. 3044, [revideva\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revideva_fchbog@unal.edu.co)

Departamento de Filosofía  
Facultad de Ciencias Humanas  
Sede Bogotá



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana\*

## Masks of skepticism in Hegelian philosophy

Sergio Montecinos Fabio

Hegel-Archiv (visiting fellow)

Instituto de Filosofía

Ruhr-Universität Bochum

Bochum, Alemania

E-mail: montecinos.fabio.s@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4967-3455

Fecha de recepción: 20 de noviembre de 2018

Fecha de aprobación: 8 de febrero de 2019

Doi: [10.17533/10.17533/udea.ef.n60a06](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a06)

**Resumen.** *Se sostiene que la apropiación del escepticismo antiguo por parte de Hegel juega un papel fundamental para la formación de su sistemática, tanto en vista de aspectos metódicos que anticipan rasgos esenciales de la dialéctica especulativa, como en vista de su confrontación con la filosofía trascendental y la superación del conocer finito en general. Para ello, se reconstruyen dos figuras y funciones que el escepticismo adopta en la fase temprana de su pensamiento (Frankfurt y Jena). Se concluye con una reflexión sobre la conexión general entre escepticismo y sistema en Hegel, y en este contexto se anuncia una tercera figura del escepticismo: la Fenomenología del Espíritu.*

**Palabras clave:** *escepticismo, isostenia, reflexión, conocimiento especulativo, sistema, (anti)fundacionalismo*

**Abstract.** *This article claims that Hegel's appropriation of ancient skepticism plays a fundamental role in the formation of Hegelian systematics. This is affirmed both in relation to some methodical aspects, which anticipate some essential characteristics of speculative dialectics, and in view of Hegel's confrontation with transcendental philosophy, such as the sublation of finite cognition in general. To this end, two figures and functions that skepticism adopts in the early phase of Hegelian thought (Frankfurt and Jena) are reconstructed. The article concludes with a reflection on the general connection between skepticism and system in Hegel's philosophy, and presents a third form of skepticism: The Phenomenology of Spirit.*

**Keywords:** *skepticism, isostheny, reflexion, speculative knowledge, system, (non)foundationalism*

---

\* El artículo ha sido escrito durante mi estancia de investigación postdoctoral en el Centro de Investigación sobre Filosofía Clásica Alemana / Archivo-Hegel de la *Rühr-Universität Bochum*, apoyada por CONICYT-Chile.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Montecinos Fabio, Sergio. "Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana". *Estudios de Filosofía* 60 (2019): 111-140.

APA: Montecinos Fabio, S. (2019). Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana. *Estudios de Filosofía*, 60, 111-140.

Chicago: Sergio Montecinos Fabio. "Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana". *Estudios de Filosofía* n.º 60 (2019): 111-140.

## 1. Planteamiento

Durante los primeros años de su estancia en Jena, Hegel desarrolla una estrategia frente a una variante moderna del escepticismo que había alcanzado notoriedad en el debate post-kantiano a raíz de la polémica de Schulze contra los intentos de una fundamentación trascendental del conocimiento, llevados a cabo por Kant y Reinhold. En términos muy generales, la crítica de Schulze buscaba mostrar una serie de aporías en los intentos de Reinhold y Kant a través de la utilización de argumentos tomados de la tradición del escepticismo (Elon, 2018, pp. 127-138; Hoyos, 2001, pp. 107-230). A diferencia de los antiguos, y en proximidad con Hume, la crítica de Schulze busca reconducir la *búsqueda* de un fundamento subjetivo para nuestras representaciones a la *aceptación* de estas como “hechos de conciencia”. Estos hechos se originarían en la experiencia y podrían servir como material para representaciones más complejas, de modo que a través de ellos bien podríamos conocer las cosas del mundo. Lo que rechaza Schulze, en cambio, es que podamos acceder a un fundamento último de la posibilidad de tales hechos, tal como se buscaba en el Yo trascendental kantiano o en la proposición de la conciencia de Reinhold.

La polémica causó tal impacto en Fichte (1982), que en su temprana *Reseña del Enesidemo* de 1794 señala que “es innegable que la razón filosofante debe cada progreso notable, realizado en cualquier tiempo, a las advertencias del escepticismo sobre la inseguridad de los fundamentos en los que se iba apoyando” (p. 59). A raíz de esto, Fichte se propone un fortalecimiento del enfoque trascendental por medio de su concepción del Yo absoluto y sus tres proposiciones fundamentales en la *Grundlage*.

Pero más allá del modo específico en que Fichte lleva a cabo ese programa, nos interesa subrayar que, poco tiempo después, Hegel elabora una estrategia frente al escepticismo en *tensión con la filosofía trascendental*. Esta estrategia, resueltamente anti-subjetivista, se nutre de las *fuentes antiguas* del escepticismo, así como del *Parménides* de Platón, cuyas ideas Hegel dirige contra el subjetivismo del escepticismo moderno de Schulze, al cual califica como un “fantasma [...] con el que se ha tratado de asustar a la filosofía” (1998a, p. 275).

Esta estrategia resulta clave para comprender el origen y el desarrollo de la sistemática hegeliana; ello tanto en el sentido metódico de presentar una suerte de proto-dialéctica, como en el sentido polémico de encontrarse en la base de su

discusión con Kant y la filosofía post-kantiana en el contexto inaugurado por la construcción de un nuevo sistema, a saber, el de la filosofía especulativa. Por este motivo, nos proponemos presentar el modo en que el escepticismo adquiere en Hegel una función sistemática, localizando para ello su presencia en dos momentos fundamentales del desarrollo de su filosofía: el período de Frankfurt (1797-1800) y los primeros años de su estancia en Jena (1801/02).

En términos generales, buscaremos poner de relieve, por un lado, el hecho de que la estrategia anti-escéptica de Hegel expone ella misma un escepticismo que sería *propio* de la razón, y ello de un modo tal que dicha exposición adquiere una función sistemática en el marco del problema de una introducción a la filosofía. Por otro lado, se subrayará cómo es que esta estrategia conforma una suerte de *recepción* y al mismo tiempo *corte* con respecto al modelo de *exposición trascendental*; este doble carácter explica, por su parte, el hecho de que la exposición del escepticismo en Hegel no pueda ser meramente enmarcada dentro de lo que en términos amplios se entiende como filosofía trascendental, pero al mismo tiempo tematice de un modo peculiar su objeto propio: el Yo o la conciencia.

Procederemos del siguiente modo: en primer lugar (2), nos dirigiremos al período de Frankfurt con el doble objetivo de, por un lado, determinar una serie de conceptos que posteriormente serán operativos en la concepción sistemática del escepticismo en Jena y, por otro lado, localizar una primera recepción del escepticismo en el pensamiento de Hegel, la cual se encuentra en estrecha relación con cierta función crítica asignada a la filosofía en el marco de un proceso de elevación por sobre la finitud que culmina en la religión; en segundo lugar (3), reconstruiremos lo que consideramos es la primera formulación del problema sistemático de una introducción a la filosofía, lugar en el que localizamos una segunda recepción del escepticismo, esta vez en conexión con una exposición lógica introductoria cuyos rasgos fundamentales buscaremos determinar; finalmente (4) nos referiremos brevemente al destino del escepticismo en el pensamiento de Hegel, considerando especialmente el hecho de que en Jena tuvo lugar una tercera recepción de este concepto, concretamente en la *Fenomenología del Espíritu*.

## **2. Reflexión, escepticismo y filosofía en Frankfurt**

La primera figura que adopta el escepticismo en el pensamiento de Hegel no está ligada a una concepción de la filosofía como conocimiento especulativo de lo

absoluto, sino más bien a cierta función negativa de esta en cuanto antesala de un acceso a lo absoluto que es llevado a cabo por una forma de unificación de religiosa, *i.e.* no conceptual. Esta figura se anuncia en uno de los últimos manuscritos elaborados por Hegel en Frankfurt, denominado *Sobre la Religión* (fechado el 14 de septiembre de 1800). Aquí no se trata de que la filosofía exhiba un momento “escéptico”, sino más bien de comprenderla como *el* momento “escéptico” dentro de un proceso que culmina con la religión.

Por la biografía de Rosenkranz (1969) sabemos que, durante su estadía en Frankfurt, Hegel se ocupó intensamente —junto a los escritos de Schelling— de los “clásicos griegos”, entre los cuales “tuvo que haber estudiado muy particularmente a Platón y Sexto Empírico” (p. 100). Esto indica que el contacto temprano de Hegel con las fuentes antiguas de la dialéctica y el escepticismo se da en el contexto de su adscripción a la “filosofía de la unificación”, proyecto filosófico-poético emprendido en Frankfurt por Hölderlin y sus amigos Isaac von Sinclair y Jacob Zwilling. Este proyecto filosófico-poético buscaba asumir (*aufheben*) críticamente las limitaciones de lo que entonces comprendían de modo general bajo el término ‘reflexión’: cierta forma hegemónica de racionalidad en la cultura moderna, cuya expresión filosóficamente más elaborada y radical era el sistema de Fichte. Ante todo, lo que se buscaba subrayar era el carácter abstracto y limitante de la reflexión y sus productos, vale decir, denunciar las insuficiencias de esta forma de racionalidad como principio organizador de la experiencia humana en sus diversas esferas.

Según sus críticos, la forma de la reflexión es la forma de la *finitud* porque lo que es *uno* aparece por y para ella necesariamente envuelto en oposiciones que no consiguen ser internamente mediadas, sino que sólo pueden conectarse exteriormente entre sí: ya sea bajo la forma de una relación mecánica, como subordinación de un contenido vivo bajo su principio abstracto de determinación o como un avance infinito de una secuencia de oposiciones. En este contexto es que Hegel establece una oposición entre lo “vivo” y lo “muerto”: mientras que lo vivo es aquello que aún contiene un vínculo unificante originario, lo “muerto” es aquello que ha sido abstraído por la acción de la reflexión, lo cual da lugar a las abstracciones propias del mundo moderno y su forma específica de racionalidad: el entendimiento: “lo que es contradictorio en el reino de lo muerto, no lo es en el reino de la vida” (2014a, p. 258). Lo “vivo” contendría entonces cierta armonía entre contrarios que la reflexión, entregada a sus propios medios, no sería capaz de reestablecer puesto que ella consiste en la *fijación* de las oposiciones, de modo

que su actividad se dirige a la expansión de este acto a todas las esferas de la vida natural y espiritual.

## 2.1. La estructura reflexiva de la experiencia en Fichte

Para comprender el profundo alcance del concepto de reflexión en cuanto acción de fijar la finitud es fundamental acudir a la definición fichteana de entendimiento (*Verstand*) como *facultad de fijar* lo intuido (opuesto) en el Yo. Es este el modelo que el grupo de Frankfurt tiene en mente y para cuyos problemas ensayan una superación.

En la *Grundlage* (1794), Fichte elabora un complejo modelo de constitución subjetiva de la experiencia que intenta deducir la totalidad de esta a partir de tres actos básicos del Yo: su auto-posición o realidad, su negación o limitación y la referencia entre la esfera de su realidad y la esfera de su negación. Con ello, da cuenta de la posibilidad trascendental de la relación entre conciencia y objeto, entendido este último como No-Yo; es decir: algo que se diferencia y opone al Yo (lo *limita*), pero que es al mismo tiempo configurado y condicionado por su actividad (es puesto en el Yo). En este contexto, el sentido de la *referencia* entre la realidad y la negación del Yo (su tercer acto) consiste en que el Yo determine cada vez su opuesto a fin de expandir la magnitud de su realidad. Sin embargo, esto requiere que lo que niega al Yo subsista, o sea, se dé la limitación en el Yo como pivote de su acción ponente. A partir de esta limitación es que el Yo niega, *i.e. determina*, lo que le limita, precisamente buscando suprimir su propio carácter limitado. La completa supresión de esta limitación daría paso a una completa realidad del Yo, que puede entenderse como un regreso al carácter incondicionado del primer principio (su autoposición), a saber, el que la reflexión sea idéntica a sí misma como *realidad pura*: Yo=Yo. Sin embargo, tal supresión completa es a fin de cuentas tan sólo una aproximación infinita, ya que el poner del Yo requiere de aquello que lo niega, de su opuesto. El Yo no puede superar completamente el carácter finito de su actividad y se mantiene preso de su referencia a lo que lo niega, *justo porque* la superación de este estado constituye su sentido.

La exposición de Fichte en la *Grundlage* comienza con estos tres actos básicos del Yo, considerándolos como principios (*Grundsätze*) del sistema. Por tal motivo, el avance de la exposición es organizado de modo tal que el desarrollo de tales

principios conforma un proceso deductivo mediante el cual estos se hacen cada vez más concretos. De esto resulta que la dinámica de los principios se configura como un *factum*: el que la experiencia se dé según esta forma, que es la forma de la conciencia empírica; es decir, aquella que precisa que algo *le sea dado* a fin de *conocerlo*.<sup>1</sup> Al mismo tiempo, este desarrollo del Yo involucra cada vez más actos, cuya forma y movimiento básico están dados por los principios, pero que exhiben a su vez actos sintéticos más complejos y concretos, así como diversas facultades específicas, teóricas o prácticas, del Yo. El pasaje que quisiéramos poner de relieve está dentro de la deducción de las facultades teóricas, las cuales, en términos generales, explican el hecho de que lo intuitivo nos sea inmediatamente *dado* sólo en la medida en que seamos nosotros quienes lo hemos *puesto*: primero como inmediatez evanescente y luego como conciencia de un objeto, *i.e.* como algo representado por y para el Yo. Atendamos al pasaje:

La intuición como tal debe ser fijada para que algo pueda ser captado como uno y lo mismo. Pero el intuir como tal no es en ningún caso algo fijado [*Fixiertes*], sino la oscilación de la imaginación [*Einbildungskraft*] entre direcciones que están en conflicto. Que eso mismo deba ser fijado quiere decir: la imaginación no debe oscilar más; con lo cual la intuición sería completamente aniquilada y suprimida. Pero esto no debe suceder; más bien debe permanecer al menos el producto de este estado [de oscilación] en la intuición: la huella de las direcciones contrapuestas, que no es ninguna de ellas sino algo compuesto por ambas. [...] Todo el fijar acontece en función de la reflexión por *espontaneidad*, acontece por esta espontaneidad de la reflexión misma [...] con ello, la acción de fijar se adscribe a la facultad absolutamente ponente del Yo o de la razón. [...] Tal es la facultad por la que algo variable *adquiere consistencia* [*besteht*], siendo al mismo tiempo puesto como estante-y-entendido [*verständigt*] (o sea, al mismo tiempo llevado a erguirse [*Stehen*]), y por eso con justa razón se le llama entendimiento [*Verstand*]. El entendimiento es entendimiento, solamente en la medida en que algo está fijado en él; y todo lo que está fijado, es fijado solamente en el entendimiento (Fichte, 1997, SW 1 pp. 233).<sup>2</sup>

- 1 Dado que el filósofo trascendental conoce las condiciones transcendentales de la experiencia (entre ellas, que el Yo contiene su propia negación), se encuentra en la posición de deducir *a priori*, a partir del Yo, la posibilidad de la *datitud* del objeto.
- 2 En la última parte del pasaje, Fichte realiza un juego con las palabras '*Verstand*', '*verständigt*' y '*Stehen*' que es difícil de verter al español. La idea básica es que el entendimiento (*Ver-stand*) se asocia con el verbo '*stehen*', que significa estar de pie, erguirse o encontrarse en algún lugar. Por lo tanto, entender algo equivale a fijarlo como algo que se encuentra frente al yo, como un *Gegen-stand*.

El pasaje es importante porque explica la profundidad del concepto de reflexión puesto en juego. En un sentido positivo, la reflexión hace posible la experiencia a través de la fijación de la oposición entre conciencia y objeto (*Gegenstand*). En un sentido negativo, en cambio, ella limita el conocimiento y la praxis a esta forma de la experiencia, marcada por la exterioridad y el dominio de lo subjetivo.

Pues bien, en el pasaje Fichte describe primero un modo de reflexión *inmediato e inconsciente*, que no consiste sino en un oscilar de la imaginación entre las direcciones opuestas del Yo (su realidad y negación) sin solución de continuidad. Mas para que el Yo sea *consciente* de que algo está-ahí para él se requiere de un segundo nivel de reflexión, que Fichte atribuye a una facultad encargada de *fijar* el movimiento pendular de la imaginación: ponerlo como algo *en sí para el Yo*. Esta facultad, el entendimiento, fija el movimiento señalado al ponerlo como un compuesto entre el material sensible intuitivo y el acto intelectual que lo fija: lo pone como algo que el Yo se *re-presenta* (*vor-stellt*). Con ello, Fichte establece la forma de la experiencia de la conciencia como una oposición puesta y fijada en el Yo. En esto se diferencia de Kant, pues tal estructura *comprende lo en sí como momento del Yo*: la posición del objeto que el Yo se representa como objeto (*en sí*).<sup>3</sup>

Ahora bien, es esta segunda forma de reflexión, suscrita por Fichte a la facultad del entendimiento, la que pasa a formar parte de los argumentos desarrollados en el seno de la filosofía de la unificación. El empleo de este sentido de “reflexión” es incorporado por Hegel como parte de su vocabulario técnico: *la oposición fundamental entre conciencia y objeto constituye una oposición fijada por el entendimiento y configura el ‘espacio’ para la actividad representadora del Yo*, es decir, para la fijación y oposición de cada una de sus posiciones relativas a “lo en sí”. Según los mismos términos planteados por Fichte, a esta estructura de

---

3 En su estudio dedicado a la relación entre escepticismo e idealismo en la antigüedad, Gabriel (2009) sostiene que el problema del representacionalismo y la existencia del mundo exterior, presente en Kant como el problema de la cosa en sí, es lo que conduce a la disolución escéptica de las representaciones referidas a tal mundo exterior. En tal sentido, Gabriel afirma que “grandes proyectos filosóficos como el idealismo postkantiano pueden ser entendidos fundamentalmente como estrategias anti-escépticas” (2009, p. 10) que incorporan la disolución escéptica del conocer representativo (de la diferencia entre la cosa en sí y el conocimiento) como una suerte de movimiento de progresiva idealización del mundo *aparentemente* exterior: “Fichte, Schelling y Hegel argumentan *unisono* que toda reflexión trascendental que diferencie lo en-sí y el fenómeno ya ha ido por sobre el límite entre lo en-sí y el fenómeno, entre ser y apariencia [...]. A través de esta reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la distinción metafísica entre lo en-sí y el fenómeno, que cada escéptico elige al menos como punto de partida dialéctico, los idealistas postkantianos piensan poder domesticar al escepticismo” (2009, p. 11).

la experiencia le quedaría opuesta, como una aproximación infinita, su superación en la figura del Yo=Yo, la reflexión o forma *pura*, sin resto.

Puesto así el asunto, la crítica consistiría en que la acción de la reflexión sólo *reproduce un infinito de la limitación* ese “devenir de un mecanismo de avance sin punto de reposo” (Hegel, 2014b, p. 344) denunciado por Hegel. Y esto por y pese al enfoque del propio Fichte, pues este opone el estado de limitación del Yo al de su ilimitación. Con esto se proyecta la ilimitación como un horizonte de sentido de la experiencia finita que está más allá de la misma, un más allá que *expande* la dinámica reflexiva. La unidad ilimitada, absoluta, de la reflexión se enuncia entonces como un *juicio tético*: una aproximación infinita (cf. Fichte, 1997, SW 1 p. 115). Por este motivo, el modo de aquel “más allá” de la reflexión es más bien *un poner característico de ésta*, no un verdadero más allá: la finitud se fija como oposición entre la tarea y la actividad que la realiza; entre la experiencia finita del Yo y su forma pura.

## 2.2. Ir “más allá” de la reflexión

Frente a tal dinámica es que se revela el círculo de Frankfurt: “ir más allá” de la reflexión consiste más bien en *no reproducir* sus productos; en la necesidad de otra consideración de lo infinito. En este contexto, Hölderlin formula un nuevo concepto de *intuición intelectual*: ella configuraría el acceso a la *unidad del ser*, unidad que antecede a la acción fijadora de la reflexión, tal como se ejecuta en el *juicio*. A esta unidad, empero, sólo puede accederse *desde* un mundo producido (ya) por la reflexión. Por tanto, si la reflexión es un *poner* (*Setzen*) de lo opuesto (*Gegensatz*), se trata de acceder a lo pre-supuesto (*Voraus-gesetzt*) por tal poner, entendiéndolo como verdadera unidad del poner y lo opuesto.

Inspirado en Hölderlin (cf. Förster, 2012, p. 278), Hegel formula el problema en vista de la estructura judicativa: “Unificación y ser son sinónimos; en cada proposición la cópula «es» expresa la unificación de sujeto y predicado —un ser. Ser sólo puede ser creído; creer presupone un ser” (Hegel, 2014c, p. 11). El pasaje muestra que el lenguaje proposicional de la reflexión conserva la exterioridad entre la existencia intuida del objeto (el sujeto del juicio) y su determinación como algo representado mediante conceptos de la reflexión. Por un lado, esto refleja la tendencia fijadora y limitadora de la reflexión; mas por el otro es el propio lenguaje proposicional lo que ofrece, como cópula, la posibilidad de apuntar a una *salida*

*de la reflexión*: Si bien la cópula tiene el sentido *lógico* de referir un concepto-propiedad a un sujeto, tiene también el sentido *metafísico* de anunciar la unidad que se encuentra más allá de los límites de la reflexión, por cuanto apunta al presupuesto de todo acto reflexivo: el ser.

El círculo de Frankfurt comprende en general el acceso a lo infinito a partir de los productos finitos de la reflexión desde la perspectiva de un platonismo estético, conducido por el ideal de la belleza (*cf.* Düsing, 1986), mientras que el escepticismo vale para ellos como la negación del conocer condicionado por la oposición entre lo finito y lo infinito, como la disolución de lo puesto por la reflexión que conduce al acceso a la presuposición originaria.<sup>4</sup> En el caso específico de Hegel, él proyecta el horizonte de unificación desde una perspectiva religiosa, asignando a la facultad espiritual de la creencia (*Glauben*) la posibilidad de acceder a la unidad que las contraposiciones de la reflexión desplazan a un infinito reflexivo.

Junto con ello, Hegel se pregunta por el significado cultural de la religión, entendiéndola como un espacio en el que el individuo que ha sido formado en una cultura reflexiva puede alcanzar cierta plenificación de la existencia. En este contexto, llama a la religión una “elevación del ser humano, no de lo finito a lo infinito —pues estos son productos de la mera reflexión, y en cuanto tales su separación es absoluta—, sino de la vida finita a la vida infinita” (2014b, p. 343). Se aprecia entonces que el paso por la finitud toma el sentido de una *elevación* (*Erhebung*) por sobre ella, mas aún no apreciamos cómo es que Hegel incorpora concretamente la operación del escepticismo en el marco de esta concepción religiosa.

---

4 Como ha destacado Heidemann, esto es claro en *Wahrheit und Gewissheit* (1811) de Isaac von Sinclair, que expone la *skepsis* en la conciencia natural, entendiéndola como indicadora de una menesterosidad histórica (*historisch*) de la filosofía y propedéutica del saber: “Desde una duda hallada así de empíricamente ha de transitarse luego ‘inmediatamente a la construcción filosófica’, esto es, a la exposición de la verdad filosófica” (Heidemann, 2007, p. 330). Sin duda, el objeto de la exposición de Sinclair coincide en puntos centrales con el objeto de la *Fenomenología* de 1807, sin embargo —como esperamos mostrar— no corresponde al de la primera función sistemática que adoptó el escepticismo en Hegel, ni tampoco su proceder expositivo coincide con la intención general que Hegel tuvo de vincular al escepticismo con un principio metódico de *deducción*. Otro antecedente que refuerza la tesis de la presencia del escepticismo es la función que Sinclair, por el año 1795, asigna al escepticismo en el contexto de la crítica a Fichte del círculo de Frankfurt: “Sinclair tuvo al *escepticismo* por un punto de vista importante debido a que por él se explicitarían las contradicciones tanto de la tesis como de la antítesis” (Hegel, Hannerlore, 1971, p. 147). Al respecto, Düsing (1976, p. 55) sostiene que la crítica a Fichte y la reflexión a través de argumentos tomados del escepticismo antiguo era una posición común del círculo de Frankfurt. Posiblemente esta situación haya llevado a Hegel a estudiar a Sexto en Frankfurt.

### **2.3. La función crítica de la filosofía como primera recepción del escepticismo**

En el contexto de una elevación religiosa a la vida infinita la filosofía adquiere una función subordinada y negativa. Esta función es la que da cuenta de la primera recepción del escepticismo. En tal respecto, lo primero a tener en cuenta es el motivo por el que Hegel asigna a la filosofía una posición subordinada a la religión. En efecto, por le época el pensador es enfático al señalar que “la filosofía tiene que finalizar *con la religión*” (2014b, p. 344). Esto es así porque por la época *identifica filosofía y reflexión*, vale decir, aún no ha concebido la idea de un *conocimiento de carácter no-reflexivo* o al menos capaz de asumir desde sí mismas las oposiciones de la reflexión.

Pero Hegel advierte, por otro lado, que —de un modo análogo a la cópula en el juicio— tanto la razón en Kant como el Yo=Yo en Fichte apuntan, de un modo insatisfactorio, a un “más allá” de lo condicionado. Por ello, Hegel se pregunta por la posibilidad de que la filosofía misma contenga *al menos* un aspecto que no pueda ser meramente reducido a una función reflexiva. Es allí donde surge la idea de que la filosofía, conducida por la razón, bien podría dirigir la reflexión contra sí misma al evidenciar cada vez el carácter limitado de sus productos. En tal sentido, la filosofía debería “hacer evidente la finitud en todo lo finito y exigir por medio de la razón la cumplimentación [*Vervollständigung*] de lo finito, particularmente debería reconocer por medio de su infinito sus ilusiones [de alcanzar lo infinito a través de determinaciones reflexivas], y entonces habría de poner el verdadero infinito fuera de su alcance” (Hegel, 2014b, p. 344). Es precisamente este choque entre la exigencia incondicionada de la razón y la operatoria regular de la reflexión lo que permitiría *disolver* el carácter fijo sus productos. Y a fin de exponer este choque el modelo escéptico de la *igualdad de validez* de todas las determinaciones del conocer se presenta como alternativa. En efecto, Hegel observa que “siempre que algo es puesto [por la reflexión], al mismo tiempo es excluido algo diferente, que no es puesto” (2014b, p. 344); desde aquí, *disolver* lo fijo de cada determinación quiere decir referirla a aquello que excluye, lo cual se consigue al contra-poner la determinación exterior, formar una antinomia; lo cual “ya recuerda mucho a la posición fundamental del escepticismo antiguo” (Buchner, 1990, p. 229). Así, la filosofía permitiría negar cada vez los productos fijos de la reflexión, *indicando* con ello el sentido de su superación.

Ahora bien, si consideramos que el individuo se encuentra inmerso en un contexto cultural concreto, en este caso, una cultura reflexiva, entonces es evidente que cuenta con una serie de certezas presupuestas que articulan y fijan su comprensión del mundo. Desde aquí, la filosofía, en cuanto conocimiento orientado por la razón, se perfila como una esfera en la que el individuo *se libera de tales certezas*, conoce su nulidad, para acceder a una dimensión más plena de la existencia. Esta tarea crítica y negativa de la filosofía constituye una primera recepción del escepticismo que se continuará en un tratamiento sistemático de los conceptos de la reflexión. Se aprecia, entonces, que Hegel concibe en Frankfurt un momento negativo, propio de la filosofía, y junto a ello concibe un momento positivo en el que las determinaciones de la finitud serían asumidas en el acto positivo de la creencia. Esta matriz básica adquiere al poco tiempo, en Jena, una forma sistemática en la que el escepticismo adquirirá una nueva figura.

### **3. La primera recepción sistemática del escepticismo en Jena**

El traslado de Hegel a Jena coincide con un giro en su pensamiento: lo absoluto se abre a una forma de *conocimiento* porque la razón ya no es comprendida por Hegel simplemente como una facultad de indicar un más-allá de la reflexión, sino como un modo de conocimiento que asume la reflexión y sus determinaciones desde sí mismas. Por este motivo, el papel subordinado que la filosofía tuvo frente a la religión se invierte, mientras que surge, en el interior de la propia filosofía, la necesidad de elevarse a la razón desde el entendimiento, lo que significa: *transitar desde un conocimiento meramente reflexivo o finito a un conocimiento racional de lo absoluto*, que desde entonces Hegel denominará como *conocimiento especulativo*.

Pues bien, a raíz del giro mencionado muchos de los conceptos y problemas característicos del período de Frankfurt son resignificados en vista de una consideración sistemática del conocimiento de lo absoluto y la consecuente necesidad, para Hegel, de escribir un sistema de filosofía especulativa. Por este motivo, debemos primero caracterizar en sus líneas generales el modo en que Hegel enfoca en Jena la relación entre reflexión y lo absoluto, pues esto nos permitirá localizar la función sistemática que adopta el escepticismo en este marco.

Lo primero, en este sentido, es abordar el problema desde su perspectiva cultural.

### 3.1. La liberación de la conciencia como crítica de la cultura

El primer aspecto mencionado retoma la dimensión cultural del problema ya avistada en Frankfurt; sin embargo, esta vez ella adquiere un perfil marcadamente histórico: la reflexión se muestra como el principio de la formación cultural (*Bildung*) del individuo y la comunidad dentro de una época específica, de modo que las oposiciones propias de la cultura del entendimiento —así como el consecuente desgarramiento del individuo moderno y su comunidad— son *figuras* o *configuraciones* (*Gestalten*) en las que la razón se ha dado una existencia (*Dasein*) histórica determinada. En este sentido, Hegel sostiene en el escrito *Sobre la Diferencia* que:

La formación cultural de diversos tiempos ha establecido en diversas formas aquellas contraposiciones que deberían valer como productos de la razón y de lo absoluto; y el entendimiento se ha afanado con ellos. Las oposiciones que fueron significativas [...], en las que todo lo importante de los intereses humanos se concentró en sí, han pasado en el curso de la formación cultural a la forma de la oposición entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza; en términos generales, entre absoluta subjetividad y absoluta objetividad (1986a, p. 13).

El pasaje muestra que lo absoluto se configura en el tiempo a partir de contraposiciones. Esto indica que lo negativo, la oposición de lo finito en general, es *esencial* a lo absoluto, pues de otro modo carecería de existencia. A su vez, indica que cada época debería encontrar el modo específico de asumir sus oposiciones. Por eso, es posible afirmar que la reflexión, en cuanto principio característicamente moderno —la oposición de lo absoluto en la forma de subjetividad y objetividad— es un modo en que lo absoluto existe en el tiempo. La reflexión es *aparición* (*Erscheinung*) de lo absoluto de un modo tal, que el acceso a este en el marco de la modernidad *no puede prescindir de ella*. O de otro modo: su forma pertenece *esencialmente* al modo en que lo absoluto ha de ser expuesto y conocido.<sup>5</sup> Desde este punto de vista, se trata de reconocer en qué sentido los productos de la reflexión constituyen formas en que lo absoluto se determina en la finitud. Esto conduce a

---

5 Este es el núcleo del distanciamiento de Hegel de toda salida “neoplatónica” o “intuicionista” al problema de la reflexión, aunque requerirá mucho más tiempo para establecer su propio camino en este punto, que es precisamente el punto en el que rompe con el intuicionismo de Schelling. Sin embargo, ya en el escrito *Sobre la Diferencia* Hegel desecha su anterior concepción de la creencia como un poder sobre la reflexión. Contrariamente, ahora plantea que la creencia, para los modernos, es ella misma una relación reflexiva: “[el creer] no expresa lo sintético del sentimiento y la intuición, es una relación de la reflexión con lo absoluto” que “conserva la forma de la separación” (Hegel, 1986a, p. 21).

Hegel a “pensar la unificación de los términos contrapuestos radicalmente desde la escisión” (Bonsiepen, 1972, p. 30) pues, como reconoce Hegel en *Introductio in Philosophiam*, “sin ir hacia la oposición no es posible su asunción”, de modo que “asumir la oposición, no ignorarla ni abstraerse de ella, esto es el conocer absoluto” (1998b, p. 265).

No obstante lo anterior, el pasaje también señala que el entendimiento “se ha afanado” con los productos de la razón, vale decir, ha fijado la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo de un modo tal que la unidad de la razón *parece* encontrarse más allá de nuestro conocimiento. Ciertamente, este “afán” del entendimiento nos informa de la hipertrofia del subjetivismo moderno tal como se ha caracterizado, pero a su vez nos permite dar un paso más, conducente a la siguiente paradoja: para nosotros, lo absoluto ha de aparecer en términos reflexivos, pero al mismo tiempo es la reflexión aquello que lo fija como un conjunto de abstracciones; o, lo que es lo mismo: fija cada una de las determinaciones finitas como si fuesen algo aislado que subsiste por sí mismo (*selbständig*). Sintetizando podemos decir: como reflexión, lo absoluto se exhibe y sustrae al mismo tiempo.

Ahora bien, si la reflexión es en cierto modo *irreductible*, ¿cómo recuperarla para lo absoluto, para el desarrollo de un conocimiento racional? Enfrentado a este problema, Hegel distingue entre dos *niveles* (*Standpunkte*) de consideración de la reflexión: por un lado, se encuentra la reflexión inmersa en su propia inmediatez, vale decir, tal como opera sin una (auto)reflexión crítica dirigida a su modo de operar; por otro lado, se encuentra la reflexión considerada desde el nivel de la razón, vale decir, la consideración *filosófica* de su operar inmediato. A su vez, el filósofo relaciona el primer nivel de consideración con el carácter *empírico* de la conciencia inmediata<sup>6</sup>, es decir, el hecho que la conciencia opera de esa forma en la experiencia y que, además, construye un *saber condicionado* por ese modo de operar y organiza el mundo a partir de tales certezas.

Pues bien, para que la reflexión ofrezca un rendimiento dentro del conocimiento especulativo sería necesario cierto *giro* en el modo de considerar un mismo *factum*, a saber, el de la operación de la reflexión en la inmediatez de la experiencia: la oposición conciencia-objeto. Hegel considera este giro como la elevación del entendimiento a la razón o la asunción de la reflexión en la

---

6 En este sentido, la crítica general de Hegel a la filosofía trascendental consiste, justamente, en que esta no consigue superar completamente lo empírico, vale decir, no logra cumplir cabalmente su propio propósito.

especulación. Se aprecia entonces cómo la elevación por sobre la finitud de la reflexión se transforma en un problema interno a la filosofía, concretamente, *el problema de cómo ingresar en el conocimiento especulativo a partir del factum de la reflexión*. ¿Pero cómo puede realizarse el giro mencionado?

En *Sobre la Diferencia*, Hegel señala dos condiciones del conocimiento racional de lo absoluto: en primer lugar, que, de algún modo, lo absoluto se encuentre ya presente en las contraposiciones de la conciencia inmediata; en segundo lugar, que este sea producido por la razón “sólo en la medida en que libera a la conciencia de sus limitaciones” (1986a, p. 15). Se aprecia nuevamente la diferencia de niveles respecto a un mismo *factum*: lo absoluto está presente en la reflexión como aquello que se le sustrae en la medida en que ella permanece en su modo habitual de considerar lo verdadero (modo condicionado por el *factum* de su propia finitud), pero al mismo tiempo, lo absoluto no puede estar presente sino allí, de modo que se trata de que la conciencia abandone su modo habitual de considerar lo verdadero para poder hacer *explícito*, como una forma del saber, lo que sólo está implícito en su experiencia inmediata. Para Hegel, esto torna necesaria una *liberación de la conciencia*.

El problema de una liberación de la conciencia ocupará insistentemente a Hegel en Jena debido a que es la condición de acceso al saber especulativo. Esta liberación es una tarea de la razón vinculada esencialmente con el carácter histórico de su aparición: si bien absoluto y conciencia se presuponen recíprocamente, la conciencia en tanto aparecer de lo absoluto es *primero* en el orden del tiempo; es decir, se da antes de que lo absoluto se haga explícito en una figura histórica (tal como Hegel planea hacerlo con la construcción de su sistema, la figura de la *ciencia*). En este mismo sentido, podemos decir que lo absoluto mismo, al aparecer en el tiempo como conciencia, se encuentra inmediatamente afectado por la limitación, de manera que la liberación de la conciencia es al mismo tiempo una auto-liberación de lo absoluto. ¿Pero liberación de qué?

Hegel entiende el límite, las oposiciones fijadas en la conciencia, como una *apariencia* (*Schein*) de exterioridad contenida en la aparición (*Erscheinung*). De ahí que sostenga, contra Fichte, que “el entendimiento se da por medio de esta forma [del absoluto poner] apariencia de razón” (1986a, p. 13), idea que formula también en *Logica et Metaphysica*: “el entendimiento imita a la razón en su finitud” (1998a, p. 272). De acuerdo con Hegel, lo que para la razón se encuentra vinculado esencialmente, se encuentra separado, abstraído, en el conocimiento afectado por

la apariencia. Esto puede explicarse considerando, como Fichte, al entendimiento como *facultad de fijar*: el entendimiento, para fijar, debe determinar sus objetos según un principio de identidad formal ( $A=A$ ), que excluye la diferencia. Con esto, se le otorga a una forma particular de la aparición la apariencia de subsistir de manera independiente, se la fija en su carácter finito, se la aísla. Justamente por esto, la liberación de la conciencia pasa por la negación de esa apariencia que condiciona el conocimiento finito, fijándolo en una determinación particular. Desde un punto de vista cultural, esto equivale a la crítica de sus certezas naturalizadas, disponibles como saber inmediato del mundo.

### 3.2. *Lógica como introducción al sistema*

La tarea de conectar los extremos de la conciencia y lo absoluto se configura en Jena como el problema de una *introducción sistemática a la filosofía especulativa*. Esto indica que el tránsito desde el nivel de la reflexión al de la especulación es una tarea que debe realizar la propia filosofía en su primer nivel, como un modo de hacer su entrada en la formación cultural al conducir al individuo histórico al *inicio* (*Anfang*) de su propio modo de conocimiento. *Grosso modo*, esta tarea consiste en la *ejecución* del paso desde el conocimiento finito al especulativo *a través de una exposición especulativa del conocimiento finito mismo, cuya finalidad es la negación íntegra de la apariencia contenida en él*. Tal exposición está destinada a ser la primera parte e introducción al sistema de la filosofía especulativa.

De lo anterior se sigue que no se trata de iniciar *directamente* con el modo filosófico de conocimiento, sino de preparar ese inicio por medio de una exposición crítica del conocer finito que le permitiera desarrollar en y por sí mismo el modo de conocimiento filosófico. Tal exposición constituye una *mediación* entre la reflexión y la especulación, y posibilita el *giro* en el modo en que la conciencia comprende lo verdadero. En cuanto término medio, tal exposición tiene por objeto al conocer finito, pero es realizada *desde el nivel de la razón*.

Ahora bien, conviene despejar una dificultad inherente al concepto hegeliano de “introducción”, pues parece que tal proyecto introductorio se contradice con sus propias declaraciones. En efecto, Hegel sostiene en *Introductio* que la ciencia “no requiere ni tolera una introducción” e incluso que “no hay [...] nada que deba ser más evitado, que transformar la entera filosofía en un introducir, o que el introducir sea tomado por filosofía” (1998b, pp. 259-260). Esto se explica, en primer lugar,

porque la filosofía, para Hegel, es el conocimiento de lo absoluto, y lo absoluto no tiene afuera ¿Desde dónde podría entonces ingresarse a ello? El conocimiento filosófico ha de exhibir, entonces, la inmanencia de su propio objeto; ser una automatización de lo absoluto. En segundo lugar, esto se explica si se tiene en cuenta que Hegel está criticando en el pasaje la estrategia de exposición de la filosofía crítica (cuyo extremo Hegel ve en Schulze), consistente en determinar las *condiciones subjetivas del conocer* previas al conocimiento mismo, es decir, antes de sumergirse en lo verdadero y objetivo. Este procedimiento tiene como resultado la separación entre el reino de las formas subjetivas y el contenido del conocimiento, lo cual fija a la filosofía, entendida como una suerte de “inventario” de facultades subjetivas.

Pero si la filosofía no requiere ni tolera una introducción, ¿en qué sentido sería válida una introducción como primera parte del sistema? La pregunta puede responderse si consideramos la naturaleza peculiar del objeto de la exposición introductoria.

Debemos retomar brevemente un punto que ya hemos desarrollado, a saber, el condicionamiento empírico del conocer. En efecto, hemos dicho que el conocer es finito porque su comprensión inmediata del objeto se encuentra afectada por la apariencia de exterioridad; *no* porque dicha exterioridad no pueda ser asumida a través de un giro en su comprensión del objeto. Pues bien, en cuanto modo de conocimiento, la filosofía es producida en las mismas condiciones que la conciencia inmediata. Por tanto, si ella no se ha liberado suficientemente de su propio condicionamiento empírico, habría de repetir, en su elemento, los productos del mismo principio reflexivo. En *Creer y Saber* Hegel denomina a estas filosofías como “Filosofías de la reflexión”, lo que explica por qué él subraya la raíz empírica de toda filosofía: “el filosofar es algo empírico y puede partir de muy diversos niveles” (1998b, p. 259), es decir, la filosofía, en virtud de su origen empírico, situado, puede consistir en una mera posición aseverada frente a otras, lo cual devendría en una diversidad de opiniones o representaciones. Nuevamente se constata el hecho de que *una* forma de la aparición es fijada y desconectada de las restantes, de manera que la filosofía misma se transforma en una serie de “posiciones subjetivas” que no encuentran un vínculo objetivo.

Pues bien, en relación con ese “punto de inicio empírico del filosofar es posible una introducción a la filosofía” (Hegel, 1998b, p. 261), que consistiría en la elevación del conocer por sobre su condicionamiento empírico. O de otro modo,

porque “el filosofar es algo empírico [...] puede partir de diversas posiciones y de variadas formas de la formación cultural y de la subjetividad” (1998b, pp. 260-261), “el fin de una introducción podría ser meramente el de clarificar estas posiciones subjetivas respecto de sí mismas y ponerlas de acuerdo con lo objetivo de la filosofía y consigo mismas” (1998b, p. 259), aprendiendo con ello “a conocerse en el objeto de la filosofía” (1998b, p. 259). Claramente, esto conduce nuevamente a la idea de una negación del carácter limitado y fijo de cada determinación (en este caso: cada posición filosófica), destinada a producir una transformación en la forma de su relación con lo verdadero. Desde aquí se aprecia que la exterioridad del sistema de filosofía especulativa no tiene que ver, para Hegel, con su objeto, sino con el grado del desarrollo alcanzado por el conocer. La idea de una introducción es, entonces, elevar al conocer hasta el nivel de la especulación.

Ahora bien, la pregunta por la validez de una exposición introductoria nos conduce a otro punto, central para nuestro problema. Se trata del carácter *híbrido* de la exposición introductoria en cuanto tal. Ya el hecho de que se trate de una mediación entre entendimiento y razón nos indica que debería contener un aspecto de cada extremo. Concretamente, se trata de un objeto que es tematizado desde el nivel de la especulación y que, al mismo tiempo, no sólo exhibe la forma de lo condicionado, sino también se encuentra afectado por ese condicionamiento. En suma, se trata de exponer especulativamente al conocer que se encuentra afectado por la oposición de la conciencia, con el objetivo de *producir en la exposición* la asunción de dicha oposición.

Ahora bien, en lo que se refiere al objeto de la exposición introductoria, Pöggeler (1993, p. 158) ha subrayado una distinción fundamental: en Jena, Hegel tuvo en consideración *dos posibilidades* de exposición crítica del conocer finito:

- La primera de ellas consiste en considerar la aparición según la forma propia en que esta tiene lugar en la inmediatez, vale decir, como figuras concretas de la experiencia que exhiben, cada vez, tipos específicos de relación finita entre la conciencia y su objeto.
- La segunda posibilidad, en cambio, consiste en *abstraer* lo concreto de la figura y concentrarse en las *formas* puras que tienen lugar en la relación mencionada, considerándolas como determinaciones puras de la reflexión. Tal exposición de las formas puras no sería sino una *lógica de la reflexión finita*.

El siguiente pasaje muestra que Hegel se decanta durante los primeros años de su estancia en Jena por la segunda alternativa:

Para este lado especulativo, solamente la lógica puede servir como introducción a la filosofía, siempre que ella conozca íntegramente tanto las formas de la reflexión, en cuanto tales fijadas, como la reflexión, despejándolas del camino, de modo que no queden obstáculos en el camino a la especulación; y al mismo tiempo, en cierto modo, que se ponga delante siempre en un reflejo [*Widerschein*] la imagen del absoluto y, con ello, la haga familiar” (1998a, pp. 272-273).

Se aprecia que Hegel asigna a esta lógica introductoria<sup>7</sup> la tarea negativa de despejar las formas finitas que —dado su carácter fijo— son un obstáculo para alcanzar el objeto de la filosofía. Por los *Apuntes de Troxler* (1801-02), sabemos que esta “ciencia de las formas de la finitud (del entendimiento)” (Hegel, 2013, p. 3) es equiparada por Hegel con una “lógica trascendental” (Hegel 2013, p. 12), lo cual entendemos de esta forma: la recepción de la lógica trascendental —y con ello del idealismo fichteano (Düsing, 1988, pp. 172-175)— por parte de Hegel es la exposición de la *aniquilación* (*Vernichtung*) de los conceptos del entendimiento. A partir de aquí, podría decirse que el conocimiento especulativo “entra en escena” apropiándose del modelo de exposición trascendental de un modo tal, que este exhibe su devenir especulación. Esto supone, como ya hemos sugerido, que el tratamiento de las formas finitas es realizado desde el nivel de la especulación: por eso es que la lógica no sólo tiene la “imagen” y el “reflejo” de lo absoluto ante sí, sino también una pretensión de *integridad*, es decir, de comprender en sí la totalidad de las determinaciones de la reflexión.<sup>8</sup>

7 Es preciso consignar que en el período jenense la conexión entre lógica y escepticismo puede estudiarse transversalmente. Pero existen al menos tres proyectos de lógica en este período (1801/02; 18045; 1806/07), que además difieren en aspectos clave, lo que supone un obstáculo para el examen. Se ha decidido seguir el criterio de Trede (1972, p. 126) y considerar que la Lógica que más explícitamente contiene el concepto de escepticismo es la Lógica de 1801/02, mientras que en la Lógica de 1804-05 el escepticismo se encuentra en gran parte superado por la concepción emergente de la dialéctica. En cambio, la lógica que subyace a la *Fenomenología* —si aceptamos la tesis de Pöggeler (1979, pp. 329-390)— es apenas un esquema para configurar la sucesión de las secciones.

8 Si recordamos lo que hemos mencionado más arriba respecto al modelo trascendental fichteano, entonces puede apreciarse más concretamente cómo es que Hegel se apropia de este en una lógica: la exposición del Yo limitado por el No-Yo es simplificada y convertida en un devenir de categorías puras. El avance infinito hacia al Yo=Yo es, en cambio, comprendido por Hegel como el inicio de la filosofía, cuyo acceso supone el abandono del carácter formal del Yo fichteano, es decir: aquello que Fichte entiende como identidad del Yo debe entenderse más bien como la *identidad de concepto y ser*, lo cual posibilita el conocimiento de lo absoluto entendido como una totalidad que se auto-desarrolla.

Pues bien, el carácter *racional* de la introducción exige que su exposición de las formas de la finitud no sea solamente un proceso destructivo, sino al mismo tiempo un proceso *deductivo* basado en un único principio, a saber, la identidad de la razón en tanto identidad de concepto y ser: la lógica contiene las formas de la finitud “como ellas brotan desde la razón” (1998a, p. 272). Esto indica que el concepto de una exposición introductoria exige un *procedimiento* que ejecute la negación de las formas de la finitud y al mismo tiempo exhiba su movimiento *necesario*. Pues bien, en este punto el escepticismo adquiere un sentido sistemático y metódico para Hegel,<sup>9</sup> lo cual ha llevado a Düsing a sostener que, en este contexto, “el verdadero escepticismo es para Hegel propiamente una lógica de las determinaciones finitas de la reflexión” (1990, p. 182). Para comprender este rendimiento metódico del escepticismo debemos dirigirnos brevemente a las fuentes del escepticismo antiguo, que es el modelo escéptico que Hegel tiene presente para su filosofía.

---

En este conocimiento absoluto, por entonces entendido por Hegel como una *metafísica* depurada por la lógica, las determinaciones de la reflexión son modificadas y reincorporadas, ahora depuradas de su apariencia y fijación, de modo tal que valen como determinaciones inmanentes de lo absoluto, como ideas.

- 9 Para Heidemann (2007, pp. 1-10) características básicas de la recepción hegeliana del escepticismo son, por un lado, que, a diferencia del escepticismo cartesiano, Hegel no recurre a *hipótesis escépticas* (como la del Genio Maligno en las *Meditaciones*), sino se nutre exclusivamente de *argumentos escépticos*, los cuales toma desde las fuentes antiguas de la tradición escéptica. Por otro lado, se trata de una “comprensión integrativa” que concibe la “duda escéptica” como un “componente de un concepto de saber”, de manera que se encuentra “bajo un control racional” (p. 7). En vista, principalmente, de la *Fenomenología*, Heidemann considera al escepticismo hegeliano como un “escepticismo procesual” (p. 200) que conduce a una integración del escepticismo mediante la que él deviene un elemento interno a la ciencia. En este sentido, él considera un “escepticismo interno” (p. 334), punto en el que no concordamos con su tesis (hablamos, pues, de una “proto-dialéctica” que no puede ser totalmente asimilada en el sistema) pues nos parece que el escepticismo, más allá de la pretensión sistemática de Hegel, siempre tiene una función depurativa o reductiva que requiere de un grado de exterioridad en vista de “lo interno” de la ciencia pura. En tal sentido, concordamos con Vieweg (2007) cuando se refiere al “escepticismo interno” como “lo *racional negativo* o el momento *dialéctico*” (p. 19) de lo lógico, pues lo dialéctico, en cuanto pulso de la ciencia, es una reflexión de carácter necesario e inmanente, mientras que lo depurativo del escepticismo puede florecer en todo ámbito en el que se dé una exterioridad entre conocimiento y objeto. Del mismo modo, concordamos con la tesis de Varnier (1996) que asigna al escepticismo la función de un “antifundacionalismo” puesto como condición del inicio de la ciencia. Ahora bien, este punto requiere atender a un hecho que excede el marco de nuestro texto, a saber, que Hegel renunció posteriormente a una exposición escéptica en cuanto *primera parte del sistema de la filosofía*; y entonces la función reductiva del escepticismo se concentró en la *resolución subjetiva de querer pensar puramente* (cf. Vieweg 2002, p. 22), vale decir, en el requisito de una total carencia de presuposiciones o representaciones previas al inicio de la ciencia, lo cual se aprecia ya en el §36 de la primera edición de la *Enciclopedia* (al respecto cf. Montecinos, 2017).

### 3.3. Recepción del escepticismo antiguo

Como ya se ha insinuado, el núcleo de la apropiación hegeliana del escepticismo radica en el concepto de *equipolencia* (*isosthéneia*), concepto que sienta las bases de la interpretación hegeliana de toda antinomia, comenzando por la kantiana. Debemos dirigirnos a la clarificación de esta idea.

Según Sexto Empírico (1996, pp. 83-84), investigar (*skepsis*) la verdad de algo admite tres alternativas: i) aseverar un descubrimiento, *i.e.*, sostener que aquello que es manifiesto *para mí* coincide con el *ser de la cosa misma*; ii) negar toda posibilidad de conocimiento de la cosa; iii) seguir investigando, *i.e.* ir más allá de toda aseveración respecto de lo que la cosa sea o no (inclusive la declaración de ésta como incognoscible, que ya implica una aseveración de algo respecto de la cosa, a saber, que no se puede conocer<sup>10</sup>). Es precisamente la última alternativa la que da sus nombres a la escuela *escéptica* (*zetética, eféctica, aporética*), pues ir más allá de cada aseveración, *negarla*, indica ante todo cierta disposición a continuar con la investigación (*skepsis*). La tradición escéptica antigua recolectó una serie de procedimientos, direcciones (*tropos*) o estrategias dirigidos a la realización de esta negación. Tales estrategias, los tropos, no buscan sino establecer “antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, juicios, de cualquier modo como sea posible” (Sexto Empírico, 1996, p. 85). Por “fenómenos” (*tà phainómena*) el escepticismo entiende todo aquello que aparece, lo cual nos remite a las fuentes de nuestro conocimiento, ya que por medio de ellas accedemos a los fenómenos. En tal respecto, el escepticismo distingue entre la percepción (*aisthésis*) del fenómeno y lo pensado (*noúmena*) respecto de este, vale decir, todo aquello que se enuncia por medio del juicio (*lógos*). Sin embargo, esta distinción entre las fuentes del conocimiento no tiene el objetivo de declarar que una es más verdadera que la otra, sino más bien proporciona una suerte de campo de aplicación de los tropos escépticos, ya que, si se trata de *contraponer fenómenos* “de cualquier modo como

10 Esto apunta a un motivo central por el que Hegel, en la Séptima Tesis de Habilitación, define la filosofía crítica como una “forma imperfecta de escepticismo” (*imperfecta est Scepticismi forma*) por cuanto “carece de ideas” (*caret ideis*): la filosofía crítica habría declarado como incognoscible un extremo del saber (lo objetivo), para afirmar como cierto el otro (lo subjetivo). Por esto, sería un escepticismo que, por un lado, *afirma* que algo (lo objetivo) no se puede conocer; y por otro lado, que reconoce la validez del conocimiento en la esfera subjetiva. Ambos aspectos muestran que, considerada como un escepticismo, la filosofía crítica es unilateral y se detiene en el polo de lo subjetivo. En esto, coincide con Schulze, su propio crítico. De ahí que Hegel considera a Schulze como una radicalización polémica de la filosofía crítica.

sea posible”, entonces esto puede realizarse de tres modos: i) dirigiendo percepciones contra percepciones; ii) dirigiendo consideraciones teóricas contra percepciones o al revés; iii) dirigiendo consideraciones teóricas contra consideraciones teóricas, vale decir, contraponiendo juicios.

Con lo mencionado podemos comenzar a apreciar cómo es que Hegel se apropia de esta tradición en el marco de la filosofía post-kantiana: el escepticismo ofrece para Hegel un procedimiento que permite negar las fuentes de todo conocimiento finito: no sólo la sensibilidad contra el entendimiento y al revés, sino también el entendimiento contra sí mismo, contra sus propios productos.<sup>11</sup> Si recordamos la estructura de la experiencia en Fichte, entonces salta a la vista que el procedimiento apunta a la negación tanto del extremo subjetivo de la representación (el ser para el Yo), como del extremo objetivo de esta (ser en sí).

Pues bien, es sabido que el escepticismo considera que la negación del fenómeno y su apariencia (de ser verdadero) conduce a la imperturbabilidad del espíritu (ataraxia) propia del sabio. Esto se debe a que la contraposición inherente a toda aseveración conduce a la evidencia que ninguna posee verdad en y para sí: “nada es más” que lo otro, sostiene el escéptico. La evidencia de esta “igualdad de validez” de todo lo condicionado permite al espíritu suspender el juicio respecto a lo que la cosa sea, ya que se renuncia al intento de determinar lo que subyace (*tà*

---

11 Por eso Hegel subraya que el escepticismo antiguo no duda de las “verdades del entendimiento”, como si de lo que se tratara de averiguar fuera hasta dónde el entendimiento puede conocer, sino que “se dirige a negar toda verdad de un conocer tal” (1986b, p. 207), toda determinación finita. Para Hegel, el paradigma de esta operación de negación de los conceptos del entendimiento es el *Parménides* de Platón, texto que caracteriza en su artículo dedicado al escepticismo (1802) como “el sistema más completo y autosuficiente de escepticismo” debido a que “abarca y destruye todo el ámbito de ese saber a través de conceptos del entendimiento” y “no se dirige a *dudar* de estas verdades del entendimiento [...] sino a negar toda verdad de un conocer tal” (1986b, p. 207). En esa misma línea debería interpretarse la recepción hegeliana de los tropos de Enesidemo y Agripa, los cuales conformarían principios racionales en la medida en que contienen la unidad de lo contradictorio, teniendo en cuanto tales un efecto negativo si son dirigidos a las determinaciones finitas de la reflexión. Al respecto puede consultarse el estudio de Chiereghin (1996), quien intenta integrar los tropos de Agripa en el “sistema escéptico” del *Parménides*, para lo cual considera las dos partes del diálogo, contra la tendencia a concentrarse en la segunda. Por otra parte, Chiereghin busca mostrar cómo el modelo escéptico del *Parménides* se refleja en el problema del acceso a la especulación, vale decir, de una introducción a la filosofía. Con respecto al tratamiento de los tropos de Agripa, tal vez el intento más ambicioso de mostrar su influencia en el pensamiento de Hegel sea el de Röttges (1987), quien repasa, en un marco sistemático propuesto a modo de hipótesis, los principales lugares del *corpus* hegeliano donde puede verificarse la presencia de los tropos, procurando mostrar que el pensamiento de Hegel puede interpretarse como una elaboración sistemática contra los cinco tropos de Agripa.

*exothern hypokeimena*) a la aparición, y con ello cesa la desesperación que produce el hecho de encontrar cada vez lo contrario de lo que parecía y se declaraba como verdadero en un comienzo. En el caso de Hegel, esta relación entre el procedimiento activo de negación y un resultado positivo de una estabilidad del ánimo (*i.e.* de una integración de la negatividad de los fenómenos en la ecuanimidad del espíritu sereno que la acepta) es comprendida como el lado negativo y el lado positivo de lo racional (Hegel, 1986b, p. 214), vale decir, como la elevación del conocer por sobre su finitud a través de un proceso negativo de formación de antinomias que opera el tránsito de lo negativo a un conocimiento positivo de lo absoluto.

Esto nos conduce a la integración del escepticismo en el problema sistemático de una introducción a la filosofía.

### **3.4. Escepticismo como “lado negativo de lo racional”**

La operación básica que Hegel toma del escepticismo para darle un rendimiento sistemático consiste en comprender la *skepsis* como un procedimiento de formación de antinomias en cada determinación del conocer finito. ¿Cómo es que esta operación básica se integra en una exposición lógica de la reflexión, adquiriendo con ello el estatus de un procedimiento sistemático? Recordemos que, en los primeros años de Jena, Hegel no cuenta todavía con una concepción metódica de la dialéctica, e incluso podría decirse que dicha concepción es más bien el resultado de su temprana apropiación de las fuentes del escepticismo antiguo. Por este motivo, debemos pensar esta integración sin recurrir a un concepto de dialéctica.

Pues bien, hemos visto, por un lado, que la característica de la reflexión es que ella fija sus determinaciones limitadas y avanza hacia la producción de un todo de la limitación; mientras que, por otro lado, la lógica sería la exposición pura de los conceptos de la reflexión porque se abstrae de la figura concreta en la que esta aparece en la existencia (*Dasein*). En este contexto, la lógica introductoria exhibe una doble función: por un lado, ella debería disolver la fijación de tales determinaciones; por otro lado, debería concatenar tales determinaciones en un proceso deductivo. Ambas funciones (digamos: la crítica y la deductiva) se vinculan con el rendimiento que ofrece la *skepsis* entendida como un procedimiento de formación de antinomias; o en palabras de Düsing, el “poner y asumir sistemático de las determinaciones lógicas finitas immanentes a la reflexión” (1976, p. 92). Para Hegel, la antinomia es

el modo en que lo infinito se explicita en la finitud sin borrar su huella o marca (y precisamente por eso es infinitud). Por este motivo, la antinomia debe mostrar que “toda vinculación con algo limitado tiene en sí su ruina” (Hegel, 1986b, p. 207), vale decir, cada determinación de la reflexión debe pasar a su contrario. Por este lado, la antinomia constituye una aniquilación de las determinaciones de la finitud, ya que muestra que la razón aparece en el entendimiento como la violación de su identidad formal. Pero por otro lado, la antinomia es al *mismo tiempo la forma misma de la razón*, de la infinitud. Esto quiere decir que ella misma expresa una forma de unificación, y por este motivo es que constituye un principio sistemático de deducción tanto de cada una de las determinaciones particulares, como de la totalidad de ellas. En virtud de tal principio es que la exposición lógica es “una organización de conocimientos” en la que “cada miembro tiene pues consistencia en cuanto [es una] referencia al absoluto”, mientras que “como [mera] parte, que tiene a otra fuera de sí, es algo limitado, que sólo es a través de los otros; aislado, como limitación, es él defectuoso. Sólo tiene sentido y significación por medio de su conexión [*Zusammenhang*] con el todo” (Hegel, 1986a, p. 20).

De lo anterior se sigue que la lógica busca negar íntegramente el contenido de la conciencia, tal como se haya petrificado en el entendimiento. Y esta negación es también la vinculación de cada uno de los conceptos que se oponen en el entendimiento. Sin embargo, el enfoque de Hegel apunta todavía a otra oposición, precisamente como condición del inicio del conocimiento filosófico en cuanto tal: el lado positivo de la razón, que en esos años Hegel entiende como una metafísica cuyos conceptos han sido depurados por la lógica. Al respecto, hemos señalado ya que el “espacio” de la acción limitadora de la reflexión viene dado por la oposición fundamental entre conciencia y objeto, entre concepto y ser. Pues bien, para Hegel, la asunción íntegra de los conceptos de la reflexión constituye una construcción del absoluto en la conciencia (Hegel, 1986a, p.16), lo que conlleva una asunción de la oposición fundamental entre conciencia y objeto. Esto es así porque la conciencia, a través de la lógica, ha construido en sí la totalidad de las determinaciones de lo objetivo a través de la negación de su carácter fijo y meramente subjetivo, de manera que sólo resta el reconocimiento de su identidad con la sustancia. A esto se refiere Hegel cuando, en referencia a la *causa sui* de Spinoza, sostiene que el conocimiento filosófico sólo puede iniciarse una vez que “la razón se ha depurado de la subjetividad del reflexionar”. Y entonces se aprecia el mérito de Spinoza, “que inicia la filosofía con la filosofía misma, dejando entrar inmediatamente a la

razón con una antinomia” (Hegel 1986a, p. 24), es decir, que establece la unidad absoluta de esencia y existencia, de concepto y ser, en el inicio y horizonte del conocimiento filosófico.

Consideramos que Hegel comprende la antinomia contenida en la proposición de *causa sui* de Spinoza como un *tránsito* desde el conocimiento condicionado al conocimiento filosófico. Hablamos de ‘tránsito’ y no simplemente de ‘inicio’ porque tenemos en cuenta dos cosas: en primer lugar, que Hegel valora el inicio de la Ética de Spinoza en el contexto ofrecido por el problema sistemático de una introducción a la filosofía que permitiría hacer el inicio. Por este motivo, el inicio de Spinoza remite para Hegel a un ‘antes’ en el sentido en que hemos caracterizado la exposición lógica. En segundo lugar, porque ese ‘antes’ es precisamente lo que se echa en falta en Spinoza, cuestión que Hegel subraya con afán crítico al sostener que la pretensión de iniciar la filosofía con una *proposición (Satz)* es una “locura”, precisamente porque la proposición es “algo puesto por la reflexión” y por tanto “algo limitado y condicionado” que “requiere de otro para su fundamentación y así al infinito” (1986a, p. 23).

En el mismo sentido, Hegel considera que toda proposición se encuentra bajo la ley del pensar finito, la identidad formal, por lo que la proposición, en cuanto proposición, no puede contener en sí la identidad esencial de lo no-idéntico, no puede aprehender según su forma la unidad de lo contradictorio. Por eso, si la proposición de Spinoza es una proposición *filosófica*, entonces ella debe contener la contradicción absoluta, de modo que “el principio es una antinomia y en esa medida no es una proposición” pues “en tanto antinomia la proposición se asume” (Hegel, 1986a, pp. 23-24). De este modo, comprender el *sentido racional* del inicio en Spinoza requiere haber “trabajado” previamente la forma proposicional, considerada como un aspecto central del conocer finito. Sólo de esta forma sería posible discriminar en qué sentido el inicio en Spinoza se expresa según la *forma* de la limitación, pero en virtud de su contenido (la identidad esencial de concepto y ser) esa forma se destruye (no es posible entender esa proposición según el modelo de la inherencia o subsunción de sujeto y predicado). En su artículo dedicado al escepticismo, Hegel acude al lema escéptico que reza: “toda proposición tiene una contrapuesta de igual validez” (*panti logoi lógos isos antikéitai*). El sentido sistemático de este recurso se aclara en el siguiente pasaje:

Por esto el así llamado principio de contradicción tiene también para la razón tan poco de verdad formal, que, por el contrario, cada proposición de razón debe

contener, en vista de los conceptos, una violación del mismo. [...] Reconocer [*anerkennen*] el principio de contradicción como formal quiere decir entonces conocerlo [*erkennt*] al mismo tiempo como falso. —Porque cada filosofía auténtica tiene este lado negativo, o asume constantemente el principio de contradicción, quien tenga ganas puede poner de relieve inmediatamente este lado negativo y exponerse [*sich darstellen*] desde éste un escepticismo (1986b, pp. 208-209).

Nuevamente, el escepticismo es puesto en conexión con el problema de la asunción de la reflexión. En conexión con nuestro problema, esta vez la exposición lógica tendría que ser considerada como un conjunto de proposiciones acerca de lo verdadero, que van siendo sistemáticamente puestas en contradicción, de manera que cada proposición pone de relieve un concepto de la reflexión y es asumida por el curso lógico. Lo fundamental del pasaje, empero, es que muestra que para Hegel el escepticismo “no constituye una posición particular de un sistema” (1986b, p. 208), o un asunto de una corriente específica del pensamiento, sino más bien es un *momento* de toda “auténtica filosofía”, su “lado libre” (1986b, p. 208). De tal suerte, a todo sistema filosófico le correspondería un momento antifundacionalista, destinado a la lucha contra “toda condición limitada [*Beschränktheit*]”, así como contra “las viejas formas del espíritu del mundo” (Hegel, 1998a, p. 270), vale decir, a todas las formas del saber que el sujeto que filosofa da por ciertas antes de entrar en el conocimiento inmanente de la cosa (*Sache*). De esta manera, Hegel integra en su naciente concepción del sistema aquello que en la discusión post-kantiana se encontraba llamado a disolver la posibilidad de un conocimiento racional: “el escepticismo es en lo más íntimo uno con cada verdadera filosofía [...] y sólo hay una filosofía, que no es ni escepticismo ni dogmatismo, sino ambos a la vez” (1986b, p. 206).

#### 4. Consideración final

El análisis de los textos ha mostrado cómo, a partir de una primera recepción, el escepticismo adquiere en Hegel una función sistemático-introductoria que permite disolver la apariencia en el conocer finito a través de un proceso deductivo en el que se vinculan en un orden necesario los conceptos del entendimiento. Ambos aspectos preparan y posibilitan el tránsito desde la exposición introductoria al inicio del saber especulativo en cuanto tal.

Para finalizar quisiéramos reflexionar brevemente sobre las implicancias del hecho que Hegel, en esta época temprana, señale que toda filosofía ha de tener un lado o momento escéptico.

Sin duda, los aspectos metódicos que Hegel asocia con el escepticismo serán rápidamente absorbidos en una concepción de la dialéctica que se radicalizará hasta identificarse con la propia especulación. Sin embargo, consideramos que, junto a esta prestación metódica general de la dialéctica, permanecerá en la filosofía de Hegel —si bien de un modo cada vez más acotado— la exigencia de un momento de reducción radical del saber condicionado por su surgimiento empírico, vale decir, por su propio carácter histórico. Como se desprende del análisis que hemos hecho, esta exigencia de reducción no tiene el sentido de negar abstractamente el saber natural, como si el saber filosófico tuviese otro contenido, sino más bien negar el modo en que ese mismo contenido aparece para el saber condicionado por circunstancias contingentes, haciendo posible con esto la transposición de este contenido al modo de consideración especulativo.

El testimonio más próximo de esta permanencia de un momento escéptico es ofrecido por la *Fenomenología*. Como se sabe, el libro fue concebido por Hegel como una exposición introductoria y primera parte del sistema. Entre las múltiples funciones y características de esta exposición introductoria se destaca la de ser un “escepticismo que se consume a sí mismo”, lo cual da cuenta de una *segunda recepción sistemática del escepticismo*. Por razones obvias, no podemos entrar en los detalles de esta recepción. Nos limitamos a esbozar las condiciones y el sentido general de este escepticismo.

Las condiciones de este nuevo escepticismo vienen dadas por la rápida transformación de concepciones centrales del pensamiento hegeliano. Con esto nos referimos principalmente a dos: i) el desarrollo de una concepción metódica de la dialéctica que sería “alma” del movimiento del conocimiento especulativo; ii) la nueva consideración de la lógica como ciencia especulativa en cuanto tal (el reemplazo de la metafísica por una lógica). La mera mención de ambos aspectos ya permite enunciar el nuevo escenario del problema: si la lógica, la exposición especulativa del pensar puro, es ya la ciencia filosófica central (la base del sistema), entonces la exposición introductoria no puede ser ella misma una lógica, al modo como ha sido caracterizada.

Hemos visto que en Jena Hegel tuvo presente dos alternativas para exponer el conocer finito en el marco de una exposición introductoria: como figura concreta del conocer y como simplificación de la figura en su concepto puro. Debido a que, *mutatis mutandi*, es la lógica lo que requiere de una introducción, cabe exponer *el proceso de simplificación de la figura* hasta llegar al conocimiento de los conceptos puros operativos en ella como esencia de la aparición. Con este objetivo, Hegel integra la estructura de la experiencia fichteana, la oposición entre la conciencia y lo en sí fijado por el entendimiento, en una nueva exposición introductoria, entendida como un tratamiento especulativo “del saber que aparece”. Se trata, ahora, de estructurar de un modo lógico-especulativo una exposición y “llenar” esta estructura, cuyo movimiento necesario constituye un desarrollo dialéctico, con figuras “cualificadas” (cf. Marx, 2006, pp. 26-33) de la conciencia natural. Por su parte, tales figuras ilustran diversas relaciones finitas con el objeto, a la vez que dejan aparecer los conceptos de la ciencia todavía inmersos en la apariencia de oposición entre conciencia y objeto. Esta exposición muestra el camino desde las figuras más abstractas de la conciencia natural hasta la explicitación del saber como figura histórica en la ciencia.

Dentro de tal camino formativo, el escepticismo adquiere una función depurativa que opera, ya no al nivel esencial de los conceptos, sino en la *superficie* de la aparición, pues resulta de la dinámica propia de la figura del conocer limitado: cada posición limitada de la conciencia respecto a lo en sí experimenta la negación de su saber debido a la transformación del objeto que había fijado, como lo en sí, en su representación; lo cual le obliga a cambiar la posición de su saber con respecto al objeto, para experimentar nuevamente la negación de su carácter limitado. En tal respecto, “escepticismo” mienta la negación de la apariencia de separación producida por la fijación de lo en sí en la representación de la conciencia, negación que avanza hasta “alcanzar el punto en el que ella se deshace de la apariencia de encontrarse afectada por algo extraño, que es sólo es para ella y lo es en tanto que algo otro” (Hegel, 2010, GW 9, p. 21).

Pues bien, esta breve caracterización de la tercera recepción del escepticismo da cuenta de la flexibilidad de este concepto, su capacidad para adaptarse a la exigencia del sistema. No es aventurado pensar que esto es así porque el escepticismo, para Hegel, florece en el límite entre el sistema y su ‘afuera’, mostrando ante todo una exigencia que la filosofía debe hacerse a sí misma: la

de revisar sus propios presupuestos, inherentes a la condición histórica de todo saber. Bien cabe hablar por eso de diversas “máscaras” que el escepticismo —la experiencia del no-saber— necesariamente va adoptando en la constante búsqueda hegeliana de llegar a la exposición sistemática de lo realmente efectivo.

## Referencias

- Bonsiepen, W. (1972). *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*. Bonn: Bouvier.
- Buchner, H. (1990). Skeptizismus und Dialektik. En M. Riedel (Ed.), *Hegel und die antike Dialektik* (pp. 227-243). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Chiereghin, F. (1996). Platonische Skepsis und spekulatives Denken bei Hegel. En H. F. Fulda y R.P. Horstmann (Eds.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels* (pp. 29-49). Stuttgart: Kotta.
- De la Maza, M. (2004). *Lógica, Metafísica, Fenomenología*. Santiago de Chile: Ediciones PUC.
- Duque, F. (1998). *La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Düsing, K. (1976). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn: Bouvier.
- Düsing, K. (1986). Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel. En Ch. Jamme, O. Pöggeler (Eds.), *Homburg v.d.H. in der deutschen Geistesgeschichte* (pp. 101-117). Stuttgart: Kotta.
- Düsing, K. (1988). Hegels frühe Logik und Metaphysik in Jena (Vorlesung und Schriften von 1801-02). En K. Düsing (Ed.), *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik 1801-02* (pp. 157-193). Köln: Dinter.
- Düsing, K. (1990). Formen der Dialektik bei Plato und Hegel. En *Hegel und die antike Dialektik* (pp. 201-214). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elon, D. (2018). Gottlob Ernst Schulzes skeptizistische Kant-Kritik in ihrer Relevanz für Arthur Schopenhauers Systemkonstitution. *Kant-Studien*, 109(1), 124-146. <https://doi.org/10.1515/kant-2018-0004>
- Fichte, J. G. (1982). *Reseña del Enesidemo* (V. López Domínguez y J. Rivera de Rosales, Eds., edición bilingüe). Madrid: Hiperión.
- Fichte, J. G. (1997). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794). Hamburg: Meiner. Citamos según la paginación de las *Sämtliche Werke*.
- Förster, E. (2012). *Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Gabriel, M. (2009). *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Frankfurt am Main Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986a). Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. En H. Buchner y O. Pöggeler (Eds.), *GW 4, Jenaer Kritische Schriften* (pp. 1-92). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1986b). Verhältniß des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten. En H. Buchner y O. Pöggeler (Eds.), *GW 4, Jenaer Kritische Schriften* (pp. 197-236). Hamburg: Meiner.

- Hegel, G. W. F. (1998a). *Logica et Metaphysica*. En M. Baum y K. R. Meist (Eds.), *GW 5, Schriften und Entwürfe* (pp. 269-275). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1998b). *Introductio in Philosophiam*. En M. Baum y K. R. Meist (Eds.), *GW 5, Schriften und Entwürfe* (pp. 259-265). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). En W. Bonsiepen y K. Grotzsch (eds.), *GW 13*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del Espíritu* (A. Gomez Ramos, Ed., edición bilingüe). Madrid: Abada. Citamos según la paginación de GW.
- Hegel, G. W. F. (2013). *Troxlers Nachschriften*. En A. Sell (Ed.), *GW 23/1, Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik* (pp. 1-12). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2014c). *Zum Glauben und zur Religion....* En W. Jaeschke (Ed.), *Gesammelte Werke (=GW) 2, Frühe Schriften II* (pp. 3-13). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2014a). *Man kan den Zustand....* En *GW 2, Frühe Schriften II* (pp.254-259). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2014b). *Über Religion. Zwei Fragmente*. En *GW 2, Frühe Schriften II* (pp. 339-348). Hamburg: Meiner.
- Hegel, Hannelore. (1971). *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidemann, D. (2007). *Der Begriff des Skeptizismus*. Berlin/New York: De Gruyter
- Hoyos, L. (2001). *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Marx, W. (2006). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in, Vorrede 'und, Einleitung'*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Montecinos, S. (2017). 'Querir pensar puramente'. La 'resolución' por el saber en la sistemática hegeliana. En H. Neumann, O. Cubo y A. Bavaresco (Comps.), *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica* (pp. 785-809). Porto Alegre: Editora Fi.
- Pöggeler, O. (1993). *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Friburg/München: Karl Alber.
- Pöggeler, O. (1979) *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*. En H. F. Fulda y D. Henrich (Eds.), *Materialien zu Hegels, Phänomenologie des Geistes* (pp. 329-390). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Popkin, R. H. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (J. J. Urtrilla, Trad.). México DF: F. C. E.
- Rosenkranz, K., (1969). *G. W. F. Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Röttges, H. (1987). *Dialektik und Skeptizismus: Die Rolle des Skeptizismus für Genese, Selbstverständnis und Kritik der Dialektik*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- Sexto Empírico. (1996). *Hipotiposis Pirrónicas* (R. Sartorio, Trad.). Madrid: Akal.
- Trede, J. H. (1972). *Hegels frühe Logik (1802-1803/04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion, Hegel-Studien, 7, 123-168.*

- Varnier, G. (1996). Versuchte Hegel eine Letzbegründung? Bemerkungen zur wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung zum Begriff einer, skeptischen Wissenschaft. En H. F. Fulda y R. P. Horstmann (Eds.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels* (pp. 285-330). Stuttgart: Cotta.
- Vieweg, K. (2002). Hegel como Pirronista o el comienzo de la ciencia filosófica. *Estudios de Filosofía*, 25, 23-35.
- Vieweg, K. (2007). *Skepsis und Freiheit*. München: Fink.

# Wittgenstein y el escepticismo antiguo: desacuerdos, suspensión del juicio y persuasión\*

## Wittgenstein and ancient skepticism: disagreements, suspension of judgment and persuasion

**Guadalupe Reinoso**

Grupo de investigación: *Pirronismo y Neo-pirronismo*  
*El influjo del escepticismo antiguo en la filosofía contemporánea*  
Universidad Nacional de Córdoba  
Córdoba, Argentina  
E-mail: [guadareino@gmail.com](mailto:guadareino@gmail.com)  
ORCID: 0000-0003-0003-5732

Fecha de recepción: 21 de junio 2018  
Fecha de aprobación: 26 de febrero 2019  
[Doi: 10.17533/10.17533/udea.ef.n60a07](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a07)

**Resumen.** *Las discusiones recientes sobre las fuentes antiguas del escepticismo han proporcionado nuevos elementos para evaluar el alcance de la propuesta pirrónica y poder diferenciarla de las manifestaciones escépticas modernas. Esto, a su vez, ha permitido explorar la posibilidad de plantear afinidades entre las ideas que Sexto Empírico expuso en sus Hipotiposis Pirrónicas y las ideas que Wittgenstein presentó en Sobre la certeza. Mi propósito es evaluar el alcance de estas afinidades a partir del lugar que ambos autores otorgan a la problemática del desacuerdo.*

**Palabras claves:** *pirronismo, desacuerdos, suspensión del juicio, Wittgenstein, investigación gramatical, persuasión*

---

\* El presente trabajo es el resultado de las primeras investigaciones desarrolladas en el marco del Proyecto de Investigación bajo mi dirección titulado: "Pirronismo y Neo-Pirronismo: el influjo del escepticismo antiguo en la filosofía contemporánea" (2018-2022), proyecto subsidiado por la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, (resolución SeCyT 472/18) y radicado en el centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional Córdoba. Agradezco a los evaluadores anónimos que designó el comité editorial por los comentarios críticos a la primera versión de este trabajo. Han resultado de mucha ayuda para la versión definitiva.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Reinoso, Guadalupe. "Wittgenstein y el escepticismo antiguo: desacuerdos, suspensión del juicio y persuasión". *Estudios de Filosofía* 60 (2019): 141-158.

APA: Reinoso, G. (2019). Wittgenstein y el escepticismo antiguo: desacuerdos, suspensión del juicio y persuasión. *Estudios de Filosofía*, 60, 141-158.

Chicago: Guadalupe Reinoso. "Wittgenstein y el escepticismo antiguo: desacuerdos, suspensión del juicio y persuasión". *Estudios de Filosofía* n° 60 (2019): 141-158.

**Abstract.** *Recent discussions about the ancient sources of skepticism have provided new elements to evaluate the scope of the Pyrrhonian proposal and to differentiate it from modern skeptical manifestations. This, in turn, has allowed us to explore the affinities between the ideas that Sextus Empiricus exposed in his Outlines of Pyrrhonism and the ideas that Wittgenstein presented in On Certainty. My purpose is to evaluate the scope of these affinities from the place that both authors give to the problem of disagreement.*

**Keywords:** *Pyrrhonism, disagreements, suspension of judgment, Wittgenstein, grammatical investigation, persuasion*

## 1. Lecturas urbanas

En los últimos años, y a partir del debate que iniciaron Frede (1979), Burnyeat (1980) y Barnes (1982) sobre las fuentes antiguas del escepticismo,<sup>1</sup> se ha explorado la posible vinculación entre el pirronismo y Wittgenstein (Fogelin, 1981, 1987, 1994; Marcondes, 1996; Sluga, 2004; Smith, 1993). Este debate centró la discusión sobre los límites de la suspensión del juicio en el pirronismo. La discusión planteó dos interpretaciones posibles: la interpretación *rústica* (Burnyeat, 1980; Barnes, 1982) que extiende la suspensión del juicio a todas las creencias; y la interpretación *urbana* (Frede, 1979, 1984) que delimita la suspensión del juicio a los dogmas filosóficos, dejando intactas las creencias que provienen de la experiencia fenoménica. Las lecturas que acercan, especialmente, las reflexiones de la última etapa de la vida de Wittgenstein siguen la interpretación urbana del pirronismo.

En las reflexiones publicadas póstumamente bajo el título de *Sobre la certeza* (1969), Wittgenstein analiza la apelación de G. E. Moore al sentido común como una estrategia contra el escepticismo que niega el conocimiento del mundo externo. Las discusiones históricas sobre las fuentes antiguas del escepticismo muestran que la versión negativa radical del escepticismo procede de la modernidad (especialmente de la recepción y original utilización cartesiana de los argumentos escépticos clásicos) y se diferencia de las primeras manifestaciones, especialmente del pirronismo.<sup>2</sup> Las reflexiones de Wittgenstein sobre las creencias del sentido común, sobre cómo son transmitidas y adquiridas, y sobre los conceptos y proposiciones

---

1 Para mayores detalles de este debate se puede consultar Burnyeat and Frede (1997).

2 Robert Fogelin (1994) distinguió entre un escepticismo filosófico y un escepticismo *sobre* la filosofía para presentar las diferencias entre la versión cartesiana y la versión de Sexto Empírico. En estos términos el pirronismo toma a la filosofía como el objetivo de su crítica. Para ello, utiliza argumentos filosóficos que se refutan a sí mismos (véase Fogelin, 1994, p. 3) sin cuestionar las creencias del sentido común. Esta distinción se basa en una interpretación *urbana* del pirronismo que es la que le permite a Fogelin explorar las afinidades entre Wittgenstein y Sexto Empírico.

que utilizamos para referirnos a ellas, parecen estar en sintonía con muchas de las ideas que Sexto Empírico plasmó en sus *Hipotiposis Pirrónicas*.<sup>3</sup>

Así el escepticismo moderno o cartesiano queda caracterizado por una radicalidad derivada del uso hiperbólico de la duda que extiende la incertidumbre a todas nuestras creencias, incluidas las cotidianas. Por el contrario, y siguiendo la interpretación urbana, en los pirrónicos la labor corrosiva de los *tropos* (HP I. 31-186) no asume este modo radical ya que el asentimiento a los fenómenos, a las exigencias vitales, se nos impone (HP I. 19-24). Siguiendo esta interpretación se puede decir que, si bien Wittgenstein critica al escéptico cartesiano, su postura general no puede ser descripta como anti-escéptica. Uno de los argumentos principales para sostener esta lectura es remarcar, en primer lugar, la condición que el austríaco establece para las dudas: éstas, para tener sentido, deben sostenerse en razones (SC §4, 24, 37, 122, 126, 255, 450, entre otros parágrafos) y para dudar primero debo creer (SC §217-222, 229, 519, entre otros); la duda presupone certeza (SC §115). De este modo, no se puede plantear una duda que evalúe, de una vez, todo nuestro sistema de creencias como pretendió Descartes en su primera meditación metafísica (1641). Pero, y en segundo lugar, demarcado este límite para la duda, en *Sobre la certeza* también se delimitan los alcances de la evaluación racional de nuestras creencias: los compromisos más profundos, nuestros acuerdos más básicos, las llamadas proposiciones bisagras (SC §341, 342; también §96, 136), por la función que cumplen en nuestro entramado de creencias, son inmunes a la evaluación epistémica: “Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y falso” (SC § 94; cf. 95-100; 136-138, 144, 166, 253). Esta manera de reinterpretar, en definitiva, los alcances y límites de nuestra racionalidad que Wittgenstein despliega es el punto a partir del cual se trazan afinidades significativas con la crítica al dogmatismo filosófico y el asentimiento no voluntario a los fenómenos (HP I.19-24) que esboza la orientación pirrónica.

Ahora bien, aceptada esta afinidad entre Wittgenstein y el proceder filosófico del pirronismo en el modo en que, frente a nuestros acuerdos más básicos, ambos muestran que no pueden exigirse razones o justificaciones, aunque tampoco pueden

---

3 La edición que utilizaremos para las citas de las *Hipotiposis Pirrónicas* (HP) será la de Akal (1996), con la indicación del número de libro (I, II o III) seguido de un punto y el número de línea correspondiente.

ponerse en duda, parece surgir una discrepancia en la actitud que adoptan frente a un tópico central del pirronismo: los desacuerdos. En las líneas iniciales de las *Hipotiposis*, Sexto presenta los principios de la *skepsis* que busca alcanzar la imperturbabilidad [*ataraxia*] ya que

los grandes talentos, confundidos por el carácter contradictorio de las cosas y dudosos respecto a cuáles de ellas mejor asentir, se vieron abocados a indagar qué es lo verdadero y qué lo falso, buscando alcanzar, a través de este examen, la imperturbabilidad (HP I. 12).

Para Porchat (1991) la experiencia de la *diaphonía* —la discordancia, el desacuerdo— se da en el común de los hombres y se potencia “de mil modos sofisticados” en las disputas filosóficas. Sobre nada parece ponerse de acuerdo los filósofos, “ni siquiera sobre el objeto, la naturaleza o el método del propio emprendimiento de filosofar” (Porchat, 1991, p. 1, mi traducción).<sup>4</sup> Sexto caracteriza al desacuerdo unas líneas más adelante como uno de los tropos que nos lleva a la *epoché*:

descubrimos que se da una irresoluble disputa, tanto entre la gente ordinaria como entre los filósofos, acerca del objeto propuesto; por lo que, al no poder elegir o rechazar nada, concluimos en la suspensión del juicio (HP I. 165).<sup>5</sup>

Puede trazarse entonces una distinción entre una primera experiencia de la *diaphonía* en nuestra vida cotidiana que lleva a algunos hombres a la indagación filosófica y una segunda experiencia en el ámbito de la filosofía que, dada la equipolencia propuesta entre las razones y argumentos, resulta, provisoriamente, una *diaphonía* irresoluble porque no es posible inclinar la balanza por ninguna de las posiciones en disputa.

Wittgenstein también trata el problema de los desacuerdos en *Sobre la Certeza* pero adopta, desde mi lectura, una estrategia diferente a la suspensión del juicio

- 
- 4 Porchat comparte dos ideas con Fogelin (1994): la distinción entre el escepticismo cartesiano y el escepticismo de Sexto y la restricción de la suspensión del juicio sólo a las tesis filosóficas. Ambos, Porchat y Fogelin, se llaman neo-pirrónicos, principalmente, porque adoptan una interpretación *urbana* del pirronismo. Siguiendo a Frede, Porchat y Fogelin entienden que los pirrónicos no vacilan en dar su asentimiento a las creencias de la vida común y problematizar solo las creencias que están racionalmente justificadas.
- 5 El tropo del desacuerdo es uno de los cinco tropos —el regreso al infinito, con relación a algo, el por hipótesis y el círculo vicioso— que “los escépticos más recientes” (HP I. 164) han formulado. Estos cinco tropos de Agripa conforman diversos recursos, entre otros, de los que el escéptico se sirve para combatir al dogmático.

pirrónica. Para Wittgenstein una vez agotada la habilidad de ofrecer razones no se suspende el juicio, sino que parece haber lugar para el uso de otra habilidad: la *persuasión*. Aquí debemos recordar que la terapéutica filosófica que Wittgenstein propone tiene como uno de sus propósitos modificar el modo de ver el problema que tiene el interlocutor con el que disputa. Más que refutar a su oponente a través de la elaboración de respuestas argumentativas alternativas, lo que se pretende es un cambio de perspectiva, un cambio de enfoque, que lleve a una disolución del problema. Baker (2004) remarca esta caracterización indicando que Wittgenstein ofrece un método para tratar a los pensadores y sus dificultades [*troubles*], no problemas [*problems*], confusiones o sinsentidos abstractos. Citando el *Cuaderno azul* señala: “La misma palabra “problema” [*problem*], alguien podría decir, se aplica mal cuando se usa para nuestras dificultades [*troubles*] filosóficas” (Baker, 2004, p. 181). Por otra parte, y como veremos a continuación, el desacuerdo en el marco de *Sobre la certeza* se vincula también con nuestra capacidad limitada para justificar nuestras creencias más básicas (SC §166, 189, 192).

§262: Puedo imaginarme un hombre que hubiera crecido en unas circunstancias especiales y a quien se le hubiera dicho que la tierra apareció hace 50 años y que por lo tanto lo creyera. Podríamos enseñarle: la Tierra existe desde hace...etc. Trataríamos de darle nuestra imagen del mundo. Tal cosa sucedería por medio de la *persuasión* [*Art Überredung*].

Aquí la apelación a la persuasión frente al desacuerdo parece acentuar la idea de la limitación en la práctica de ofrecer razones para esta clase de creencia ya que, por un lado, ellas no son producto de una investigación (SC §138) y, por el otro, no podemos decir con claridad cómo las obtenemos (SC § 84, 87). ¿Esta apelación a la persuasión por parte de Wittgenstein negaría o se opondría a la suspensión del juicio planteada por el pirrónico? Para ponderar las diferencias entre la estrategia esgrimida por Wittgenstein y la de los pirrónicos sextianos, debemos considerar tres de los elementos que la suspensión del juicio parece exigir: 1) un escenario dogmático estable que delimita un espacio argumentativo-dialéctico en el que se equiparan la fuerza y el peso lógico de las razones; 2) la idea de desacuerdos irresolubles porque no se cuenta con un criterio de verdad que los resuelva; 3) un modo de entender la filosofía como la búsqueda de la verdad que determina el modo de entender los problemas filosóficos. Wittgenstein, no parece suscribir a una perspectiva semejante: 1) no acepta el escenario que le plantea el dogmático en la búsqueda de equipolencia, ya que no sólo despliega estrategias en un escenario argumentativo, sino también da lugar al uso de herramientas persuasivas; 2) no se

establece una exigencia de un criterio de verdad para enfrentar los desacuerdos que resultan irresolubles; 3) el desafío es entender a la filosofía no como la búsqueda de la verdad, sino como investigación gramatical que disuelve problemas porque estos son producto de confusiones o enredos lingüísticos de personas concretas. Esas confusiones no son tratadas como meros errores lingüísticos u opiniones falsas a ser refutadas de modo estrictamente argumentativo; por el contrario, son interpretadas como un efecto de la vaguedad y flexibilidad característica de nuestros usos del lenguaje pero también como el efecto de no comprender cómo operan *inconscientemente*<sup>6</sup> en nosotros nuestros prejuicios.

De esta forma, se establece una divergencia con el proceder filosófico desplegado por el pirronismo no sólo en el modo de entender el papel asignado a las razones, a la argumentación y a la persuasión en las controversias filosóficas, sino también en la capacidad real que tendría un sujeto, a partir de la disputa dialéctica-argumentativa, para “abstenerse” de creer y afirmar. Cabe señalar que mi intención no es cuestionar la riqueza que han proporcionado las lecturas que acercan a Wittgenstein al pirronismo, sino más bien que ellas han pasado por alto diferencias importantes, por lo que corren el riesgo de forzar en exceso el acercamiento planteado. Considero que cuando se exploran detenidamente las diferencias entre ambas propuestas se puede seguir sosteniendo una lectura escéptica —o anti-dogmática— de los textos de Wittgenstein pero más ajustada a las especificidades de su propuesta metodológica que evita caer en anacronismos. Analicemos algunos de los puntos de divergencia entre Sexto Empírico y Wittgenstein.

## 2. Escenarios dogmáticos

Lo primero que podemos preguntar es a qué clase de desacuerdos se refiere el pirrónico sextiano bajo una interpretación urbana. Hay desacuerdos cotidianos en el ámbito de lo fenoménico, por ejemplo sobre el color o la forma de un objeto, que son, en principio, normalmente fáciles de resolver. Bastaría acercarnos a los objetos para corroborar su forma, o bajo una luz adecuada verificar su color. Esta clase de desacuerdo no parece representar un desafío escéptico serio para nuestras creencias. El desafío crucial que nos plantea el pirrónico proviene de

---

6 La elección de este término es deliberada y remarca el aire de familia entre la terapéutica propuesta por Wittgenstein con algunos aspectos de la noción de terapia de Freud. Para mayores detalles de esta comparación se puede consultar Bouveresse (2004) y Baker (2004). Ver en este mismo texto la nota n° 15.

los desacuerdos que en principio no pueden ser resueltos. Sexto nos interpela con el desafío que plantean los desacuerdos irresolubles entre los filósofos sobre la naturaleza de la *realidad*.

Cuando los pirrónicos hablan de esta clase de desacuerdos no se refieren a que sean irresolubles sólo porque uno de los participantes pueda resultar irracional, deshonesto o incompetente. Existen disputas filosóficas en las que no se presentan estos “vicios epistémicos”. Admitimos que los participantes están bien informados y son igualmente buscadores de la verdad, racionalmente competentes, sinceros y, sin embargo, el desacuerdo persiste. El pirronismo propone para los escenarios de disputa filosófica la habilidad de argumentar de los dos lados de una cuestión —existen buenas argumentos a favor de  $p$  y buenos argumentos a favor de  $\sim p$ — muestra la equivalencia de fuerza entre argumentos discordantes provocando la anulación mutua. Por ello, frente al desacuerdo filosófico se sigue la suspensión del juicio.<sup>7</sup>

La presentación ofrecida por Sexto sobre la equipolencia (*isostheneia*), el equilibrio entre fuerzas opuestas equiparadas de los argumentos en disputa, permite distinguir tres aspectos diferentes. El primero da cuenta de cierta restricción psicológica:

No empleamos la expresión <argumentos opuestos> en el sentido de afirmaciones y negaciones, sino en el más simple de <razones enfrentadas>. Llamamos <equivalencia> [*isostheneia*] a la igualdad de probabilidad [credibilidad] e improbabilidad [incredibilidad], de manera que ninguno de los argumentos en conflicto se anteponga a otra como si fuera más convincente (HP I. 10).

Sin embargo, Sexto no relaciona la equipolencia entre los argumentos sólo a la cuestión psicológica<sup>8</sup> de la equivalencia en la plausibilidad —los grados de credibilidad o convicción— de las razones enfrentadas. Más bien, y aquí el segundo

7 Para Machuca la discusión actual sobre el significado epistémico del desacuerdo se centra casi exclusivamente en la disputa entre pares epistémicos “dejando grandes cuerpos intactos de nuestras creencias. Por lo tanto, el tipo de escepticismo agnóstico encontrado en la literatura sobre el desacuerdo tiene poco que ver con el escepticismo agnóstico radical adoptado por los antiguos escépticos pirrónicos, quienes suspendieron el juicio en todos los ámbitos sobre la base de argumentos aplicables a cualquier tipo de desacuerdo” (Machuca, 2013, p. 10). En este trabajo que sigue la interpretación urbana (no radical) del pirronismo, me interesa centrarme sólo en las controversias irresolubles dadas en los escenarios dogmáticos (filosóficos) y cómo se postula allí la suspensión del juicio.

8 Para destacar el aspecto psicológico Sexto acentúa la relación de los desacuerdos con la angustia, la perturbación, la confusión y ansiedad, etc. (HP I. 12).

aspecto exigido, como participantes en la disputa no debemos anteponer nuestras propias apariencias o juicios sobre los de los demás participantes ya que resulta una petición de principio. Así puede entenderse la recomendación del segundo tropo “Según la diferencia entre los hombres”:

Ciertos dogmáticos petulantes [*filotoi*, que se aman a sí mismos] afirman que, al emitir juicio sobre estas cuestiones, se les debería otorgar razón frente a los demás, sabemos que su pretensión es absurda, pues ellos mismos son parte de la controversia y, si juzgaran las apariencias atribuyéndose la razón, dirimirían el litigio a su favor escamoteando la cuestión antes de comenzar su examen (HP. I 90).

Aquí la condición exigida es epistémica, en tanto investigador de la verdad, en tanto *zetético*, no es racional, en el sentido de no estar justificado racionalmente, sostener mi juicio como verdadero ya que todavía no se ha demostrado que se base en algo más que en mi propia experiencia fenoménica. Este aspecto se relaciona con el último que se refiere al problema del criterio, no podemos al mismo tiempo ser parte y juez de la disputa:

Pues no podemos decidir entre nuestras propias percepciones y las de otros animales, desde el momento en que somos parte del litigio y estamos, por consiguiente, más necesitados de juez que capacitados para juzgar nosotros mismos (HP I. 59).

(...) para poseer un criterio aceptado, la disputa por el criterio debe ser primero dirimida. Ahora bien, incurriendo así la argumentación en el *tropo* del razonamiento circular, el descubrimiento del criterio resulta impracticable: pues no les concederemos la adopción de un criterio por hipótesis y, si pretenden juzgar un criterio con otro criterio les forzaremos [a los dogmáticos] a una regresión al infinito. Además, puesto que la demostración requiere un criterio demostrado, mientras el criterio requiere una demostración probada, incurren en el tropo del razonamiento circular (HP II. 20).

El problema del criterio pone de manifiesto que la noción de desacuerdo es provisoriamente irresoluble porque ninguna de las partes tiene razones o juicios concluyentes para convencer a la otra. La idea de criterio de verdad no niega que en el ámbito *doxástico* o fenoménico pueda ser prácticamente racional para mí sostener una creencia aun cuando no tenga una razón epistémica para hacerlo, ni niega tampoco que pueda ser psicológicamente imposible renunciar a ella. Sin embargo, en tanto filósofo que busca la verdad no debo afirmar mi creencia

hasta obtener un criterio que permita superar la divergencia. Para Lammenranta (2016) este escenario filosófico en el que se dirime el desacuerdo es un escenario dogmático argumentativo que supone una teoría de la justificación “dialéctica” donde *S* está justificado a creer que *p*, si y sólo si *S* puede defender *p* contra los desafíos apropiados. De acuerdo con este tipo de teoría para estar justificados en mi creencia, debo ser capaz de defender argumentativamente mi creencia de las objeciones que otra persona haga, es decir, sólo puedo sostenerla si tengo razones o pruebas para convencer a la otra parte (Lammenranta, 2016, p. 9).

Pero cabe aquí una aclaración, no es que el pirrónico defienda una teoría de la justificación determinada. En sentido estricto, los escépticos antiguos no defienden una posición propia, argumentan generalmente *ad hominem*. Sí puede sostenerse, en cambio, que su intención es mostrarle al dogmático que en su propio escenario argumentativo-dialéctico no puede determinarse el criterio de verdad que suponen, esto es, no puede cumplirse con las exigencias que ellos mismos reclaman para dirimir los desacuerdos. Al no poder establecerse dicho criterio, los desacuerdos resultan irresolubles por lo que se suspende el juicio.

Consideremos ahora el caso de *Sobre la certeza*. Wittgenstein distinguen clases de desacuerdos, en SC §108 menciona los siguientes:

‘Pero ¿entonces no hay verdad objetiva? ¿No es ni verdadero ni falso que alguien ha estado en la luna?’ Si estamos pensando dentro de nuestro sistema, entonces es cierto que nadie ha estado jamás en la luna. No sólo nunca algo de esa naturaleza nos ha sido comunicado seriamente por gente razonable, sino que nuestro sistema entero de física nos prohíbe creerlo. Pues ello exige respuestas a las preguntas: ¿Cómo se sustrajo a la fuerza de gravedad? ¿Cómo podría vivir sin atmósfera?, y a otras mil, que no podrían ser contestadas. Pero, supóngase que, en lugar de todas esas respuestas, encontráramos esta réplica: ‘No sabemos cómo se llega a la luna, pero los que llegan saben inmediatamente que se encuentran allí; y sin embargo, no puedes explicarlo todo’. Nos sentiríamos intelectualmente muy distantes de quien dijera esto.<sup>9</sup>

9 Wittgenstein (SC): §608: “¿Es un error que me rija en mis acciones por las proposiciones de la física? ¿He de decir que no tengo ninguna buena razón para hacerlo? ¿No es esto precisamente lo que llamamos una ‘buena razón’?”; §609: “Supongamos que encontramos gente que no considere eso como una razón concluyente. Ahora, ¿cómo nos imaginamos esto? En lugar de al físico, ellos consultan un oráculo (y es por ello que los consideramos primitivos). ¿Es erróneo que consulten un oráculo y se guíen por él? —Si llamamos a esto ‘erróneo’ ¿no partimos ya de nuestro juego de lenguaje para combatir el suyo?”; §610: “¿Y estamos o no en lo correcto al combatirlo? De hecho apoyaremos nuestra acción

Lo que se desprende de esta cita son grados diferenciados de discrepancia en las que en ningún caso parece postulase la suspensión del juicio. En un extremo, estarían los desacuerdos profundos que surgen por no compartir un mismo sistema de creencias —ya sea una cultura radicalmente diferente o casos de locura. En esta situación, no hay espacio para una controversia argumentativa porque no habría un marco común para dirimir la disputa. Por ello no puede adoptarse la suspensión del juicio porque no sería posible establecer la equipolencia entre argumentos, condición que exige la abstención propuesta por Sexto. En el otro extremo, se plantean los desacuerdos entre personas con las que compartimos un mismo sistema de creencias. En este caso, se establece un espacio común no sólo para evaluar racionalmente las creencias sino también aquellos elementos a los que se apela para ponerlas en duda. Wittgenstein, siguiendo las intuiciones de Moore, invierte la carga de la prueba, antes de poner en suspenso mi creencia exijo razones suficientes que justifiquen las dudas o desafíos que se plantean en contra de ella. Hasta aquí, podríamos decir que en términos clásicos estamos aún en el ámbito de lo fenoménico y no parece trazarse una diferencia sustancial entre Wittgenstein y Sexto sobre los desacuerdos en este ámbito.

Analicemos ahora un ejemplo de desacuerdo irresoluble filosófico. Admitamos posiciones filosóficas opuestas sobre, por ejemplo, qué es el tiempo. Los estoicos, dicen que “el tiempo es *la duración* del movimiento del [Todo] Universo” (HP III. 136-38). Otros, que es el *propio movimiento* del Mundo. Aristóteles I tiempo es “*la numeración del antes y del después*, en el movimiento” (HP III. 136-38). Para el pirrónico, luego de sopesar todos los argumentos y contra-argumentos, se suspende el juicio, dejando dicho desacuerdo irresuelto. Wittgenstein parece adoptar una estrategia diferente, no sopesa las diferentes respuestas a este problema, sino que revisa el modo en que ha sido formulada la pregunta. La estrategia de Wittgenstein es mostrar lo desorientada que resuelta la pregunta ¿qué es el tiempo? porque hace que busquemos una definición que nunca obtenemos. Fogelin (1994) encuentra afinidades entre el enfoque terapéutico de Wittgenstein y los procedimientos del pirrónico, en particular en la abstención a realizar afirmaciones por sí mismo, como

---

con todo tipo de frases hechas [*slogans*]; §611: “Donde se encuentran dos principios irreconciliables entre sí, entonces cada cual dice del otro que es un loco y un hereje”; §612: “Dije que ‘combatiría’ al otro —pero, ¿no le daría razones? Seguro; pero, ¿cuán lejos alcanzan? Al final de las razones está la persuasión [*Überredung*]. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los nativos)”.

a las críticas internas a las pretensiones dogmáticas por afirmar tesis filosóficas.<sup>10</sup> Pese a esta afinidad, la terapéutica propuesta por Wittgenstein no se centra en descubrir y señalar las debilidades o inconvenientes en los argumentos de su oponente (en el caso del tiempo, su oponente es San Agustín, ver el *Cuaderno Azul*), sino que busca que el oponente perciba cómo llegó, a partir de una confusión o desvío, a establecerse el problema.<sup>11</sup> Para ello se sirve de una gama muy amplia de estrategias estilísticas destinadas a operar un cambio en el modo de ver la cuestión aparentemente problemática (cf. Burdman, 2016).

Wittgenstein, como ya indicamos, pretende llevar a su oponente a cambiar su estilo de pensar los problemas filosóficos, intenta mostrar la fuerza que puedan llegar a tener ciertas imágenes, metáforas, ciertos modos de expresarse, ciertos recursos estilísticos y retóricos como medios para tratar de conducir a alguien a cambiar su modo de ver y valorar algo. La idea subyacente en esta estrategia es que adoptamos y sostenemos ciertas perspectivas filosóficas no porque tengamos argumentos o razones a favor de su verdad o validez, sino, más bien, porque nos seduce, porque ejercen sobre nosotros cierta fascinante perplejidad. De ahí que la persuasión resulte más poderosa que los argumentos explicativos-causales por medio de razones, o las justificaciones, ya que lo que se combate es la *seducción* que ciertas imágenes ejercen sobre nosotros.<sup>12</sup>

---

10 Pierre Hadot sugiere incorporar a Wittgenstein en la tradición que asume a la filosofía como un *modo de vida*. Se puede consultar: Hadot (2009).

11 SC §37: “¿es una respuesta satisfactoria al escepticismo del idealista o a las aseveraciones del realista (decir que la proposición) ‘existen objetos físicos’ no tiene sentido? (...) una respuesta podría ser: tal aserción, o su contraria, no es sino un intento frustrado de expresar lo que no puede expresarse de este modo”.

12 Dado el contexto de discusión sobre el escepticismo es relevante mencionar una diferencia entre este concepto de fascinación y el de los modernos. Para la filosofía moderna los fanáticos eran los supersticiosos típicos: en general, los fanáticos religiosos. La superstición actúa inflamando los vapores o las pasiones y hace que el fanático abrace las hipótesis más extravagantes. La idea o noción de fascinación viene de la mano con la de un arrebato, de algo que sobreviene. Si bien Wittgenstein también habla de superstición en el marco de las discusiones religiosas, la fascinación describe otros fenómenos: especialmente la adopción del modelo científico como modelo explicativo filosófico. En este caso, la clave interpretativa para la fascinación en filosofía parece ser freudiana: algo que atrae, seduce y al mismo tiempo genera perplejidad. Puede decirse que debido a esta clase de fascinación los filósofos, por querer mantenerse en ella, convierten lo simple y ordinario en algo complejo y misterioso. Por eso cuando se cambia la forma de ver el asunto que nos inquieta “la niebla se disipa”, lo que era un problema simplemente deja de serlo, se disuelve.

### 3. Argumentación y persuasión

Apreciar el papel otorgado a la persuasión resulta central para comprender aspectos de la orientación filosófica de Wittgenstein. Si, como señala en diversas ocasiones, las razones llegan a su final, si no se puede ir más allá o avanzar en una discusión con ellas, no necesariamente quedamos condenados al silencio, pues aún es posible recurrir a la persuasión (cf. Meléndez, 2003, p. 192). A pesar del lugar destacado que la persuasión ocupa en los escritos de Wittgenstein, no negamos que recurra a diversos procedimientos que, en un sentido amplio, no-técnico, cabe considerar ‘argumentativos’ (cf. Burdman, 2016). Nuestro autor caracteriza su enfoque en las *Lecciones sobre estética* a partir del contraste clásico entre *argumentación* y *persuasión*:

He llamado su atención en numerosas ocasiones sobre determinadas diferencias; por ejemplo, en estas clases he intentado mostrarles que la infinitud no es tan misteriosa como parece. Lo que estoy haciendo es también persuasión. Si alguien dice: “no hay diferencia”, y yo digo “hay una diferencia”, estoy persuadiendo, estoy diciendo “no quiero que vean esto de ese modo” (...). En cierto sentido, estoy haciendo propaganda en favor de un estilo de pensamiento y en contra de otro. Sinceramente, el otro me produce aversión. También estoy tratando de exponer lo que pienso. Sin embargo estoy diciendo: “por amor de Dios, no hagan eso” (Wittgenstein, 1966, §§ 35-37).<sup>13</sup>

Esta referencia al objetivo de Wittgenstein como un objetivo de persuasión merece una ampliación ya que la persuasión desde cierta tradición —especialmente la platónica en su disputa con los sofistas— ha sido pensada como “una forma ilegítima de argumentación o, en todo caso, como una forma no-argumentativa (no abierta a crítica) de producir efectos sobre el otro” (Burdman, 2016, p. 15). En este marco la persuasión debe ser entendida como un conjunto de procedimientos cuyo objetivo principal es operar un cambio sobre nuestro modo de percibir las cuestiones que nos generan cierta perplejidad por ser aparentemente problemáticas. El tipo de

13 De un modo similar sugiere en *Cultura y Valor*: “Un filósofo dice “¡mira a las cosas así!” —pero en primer lugar, eso no asegura que la gente vaya a mirar las cosas de esa manera, y en segundo lugar su admonición puede estar llegando completamente tarde; es posible, además, que tal admonición no pueda conseguir nada en ningún caso y que el impulso para tal cambio en la manera en que las cosas son percibidas tenga que originarse en otro lado enteramente diferente” (Wittgenstein, 1998, p. 70). También en SC §610: “¿Y estamos o no en lo correcto al combatirlo? De hecho apoyaremos nuestra acción con todo tipo de frases hechas (eslóganes)”.

cambio que interesa que se origine es uno que no podría operarse mediante la defensa directa de una serie de tesis (a favor o en contra) acerca de la filosofía o acerca de algún problema filosófico concreto.

Como también indica Burdman, los límites de lo argumentable como problemática epistémica es uno de los tópicos más importantes en el desarrollo de *Sobre la certeza*. El análisis sobre la adquisición de creencias y de cómo damos cuentas de ellas permite iluminar el contraste que se establece entre argumentación y persuasión que parece mantenerse desde los escritos de la etapa de transición (1929-1935) hasta las redacción de las notas que conforman su último escrito (1949-1951). La capacidad para argumentar a favor de nuestras creencias tiene límites ya que la exigencia de razones no puede extenderse a todas nuestras creencias: algunas de ellas se aceptan sin justificación y otras exigen razones y argumentos para sostenerlas. Son los contextos lingüísticos los que determinan las movidas lingüísticas que se aceptan y las que no. Wittgenstein advierte que la capacidad para argumentar se despliega en un marco lingüístico común; si ese marco no es compartido o disputamos la inadecuación del marco del oponente, nuestra capacidad para ofrecer razones llega a su fin con rapidez. Es decir, las razones son buenos argumentos cuando son ofrecidas en una conversación con alguien que acepte el marco de referencia que nuestra posición está suponiendo.<sup>14</sup>

Agotada la posibilidad de dar y pedir razones en la discusión filosófica se da lugar al uso de la “propaganda” entendida como la búsqueda de *convertir* a nuestro interlocutor a nuestro modo de ver la cuestión, a nuestro modo de ver el mundo e instarlo a adoptar nuestro modo de usar el lenguaje (SC§ 92). Esta *conversión* no debe entenderse en términos refutatorios o a través de la comprobación de la falsedad del punto de vista que defiende nuestro oponente, sino como un cambio, como el intento de llevar a nuestro interlocutor a ver el asunto en disputa bajo otra luz. Pero ¿cuándo se produce este cambio? ¿Cuándo se produce el “clic” —para utilizar la expresión de la que Wittgenstein se sirve en las *Lecciones sobre estética*—? Se produce cuando súbitamente a quién intentamos persuadir se siente satisfecho con nuestra manera de ver y hacer ver el fenómeno que se quiere comprender; cuando se acepta y adopta la imagen que se presenta.<sup>15</sup>

---

14 Este es uno de los tópicos con el que da apertura las reflexiones en sus *Conversaciones sobre creencia religiosa*: qué clase de desacuerdo se establece entre un creyente y un no creyente.

15 Pero no es que se dé con la explicación correcta o definitiva. Aquí persuadir debe entenderse en el sentido de llevar a alguien a ver el fenómeno de cierta manera que es aceptada y adoptada por él, que lo deja satisfecho. En relación con estas reflexiones, Wittgenstein indica la cercanía de su propuesta

#### 4. Los problemas filosóficos

Los pirrónicos sextianos ofrecen argumentos dogmáticos en favor de ambos lados de la disputa, procurando equilibrar las dos caras de una cuestión, así sus argumentos parecen situarse en un plano estable y estrictamente dialéctico de argumentación. En consecuencia, el pirronismo antiguo sería el resultado de —la reacción contra— una postura dogmática, de una forma dogmática de plantear las cuestiones en filosofía. Los pirrónicos, en primera instancia, no desacuerdan con los dogmáticos en el modo de entender los problemas filosóficos. Para Wittgenstein, por el contrario, un problema filosófico es un enredo conceptual que resulta de alguna clase de incompreensión. En este sentido, es una investigación filosófica que cada uno debe realizar por y en sí mismo para descubrir el origen de tal incompreensión o confusión.

Las diferencias entre Sexto y Wittgenstein recién planteadas parecen matizarse en la última sección del libro III de las *Hipótiposis*, titulada “por qué el escéptico a veces aduce deliberadamente para persuadir argumentos débiles”, en donde se expone cómo el pirrónico realiza la elección de los fármacos (argumentos) más débiles y suaves que de forma gradual pueden aumentar en su grado de sofisticación dependiendo de la gravedad del paciente “el que se inclina por la *skepsis* no duda en persuadir con argumentos ya sea vigorosos, ya sea, de modo deliberado, aparentemente más débiles, en cuanto le bastan muchas veces para alcanzar lo que se propone” (HP III. 280-81). Aquí Sexto amplía el espectro de recursos contra el dogmático y admite medios persuasivos —no sólo argumentativos. Pero la persuasión sigue estando al servicio de la suspensión del juicio. De esta forma, se utilizan diferentes fórmulas argumentativo-persuasivas en un escenario dialéctico para lograr la abstención; la elección de la clase de fórmula que se ha de utilizar depende siempre de qué tipo de afirmación realice primero el oponente. De otro modo, el pirronismo de Sexto resulta parasitario del dogmatismo, asume una estrategia defensiva. En Wittgenstein la persuasión asume el rol crítico de operar sobre el modo de entender los problemas filosóficos. En este sentido, la estrategia es de ataque directo.

---

con el modo de proceder del psicoanálisis que “no permite descubrir la *causa*, sino solamente la *razón*, por ejemplo, de la risa (...) el psicoanálisis tiene éxito sólo si el paciente está de acuerdo con la explicación ofrecida por el analista” (cf. Moore, 1984, p. 315). Así también en *Big Typescript* insiste en esta analogía “no podemos, sin embargo, convencer a otro de un error a no ser que él (...) reconozca (realmente) esta expresión como la expresión correcta de su sentimiento. Es decir, sólo si él la reconoce como tal, es la expresión correcta. (Psicoanálisis)” (Wittgenstein, 1992, p. 11).

Así, la labor filosófica wittgensteiniana sólo puede consistir en desarmar o desarticular la problemática misma, no en tratar de construir una respuesta, la cual puede revestir la forma de una teoría. Sólo gracias a la investigación gramatical estaremos en posición de ver o de entender por qué (en un sentido no causal) y cómo se gestó el problema y, al mismo tiempo, por qué dicha cuestión no debió, en primer lugar, haberse generado. Ahora bien, no hay tal cosa como aclaración completa, como una “curación total”, aquello que se logra por medio del análisis gramatical es ver con mayor claridad pero la labor de investigación no tiene un punto final:

Lo que hace que un objeto sea difícilmente comprensible no es —cuando es significativo, importante— que exija cualquier instrucción especial sobre cosas abstrusas para su comprensión, sino la oposición entre la comprensión del objeto y aquello que *quiere* ver la mayoría de los hombres. Precisamente por ello puede ser lo cercano más difícilmente comprensible. Lo que hay que vencer no es una dificultad del entendimiento sino de la voluntad (CV §91).<sup>16</sup>

Lo que el enfoque de Wittgenstein propone al acentuar la persuasión no es una propuesta “irracionalista”, sino una nueva perspectiva sobre la función de los argumentos filosóficos. Aunque muchas veces la pretensión de los filósofos sea que sus argumentos refuten de manera conclusiva las tesis de un oponente, en la práctica tienen una función más bien exploratoria: ponen de manifiesto, en ocasiones de manera sorpresiva para su oponente, que ciertas creencias plausibles son contrarias a una tesis dada por lo que deben darse nuevos modos de restituir la coherencia en su sistema de creencias (*cf.* Arroyo, 2014, p. 30).

De este modo, pueden plantearse diferencias en los modos de proceder filosóficos de Wittgenstein y los pirrónicos sextianos. La divergencia queda establecida por las exigencias y condiciones que fijan para el juego de dar y pedir razones. Mientras el pirrónico ejerce una operación corrosiva al interior del escenario argumentativo-dialéctico del dogmático e impulsa la suspensión del juicio, Wittgenstein disputa las condiciones exigidas por el dogmatismo a través de diferentes estrategias argumentativa-persuasivas. Por otra parte, es importante destacar que existe una larga tradición escéptica no-pirrónica en la que la persuasión

---

16 En *Movimientos del pensar* anota el 8-2-1931: “La tarea de la filosofía es tranquilizar el espíritu con respecto a preguntas carentes de significado. Quien no es propenso a tales preguntas no necesita la filosofía” (Wittgenstein, 2009, p. 221). Tiempo después, el 6-5-1931: “en la vida, como en la filosofía, nos seducen aparentes analogías (con lo que otro hace o puede hacer). Y también aquí hay un solo medio contra esa seducción: hacer caso a las suaves voces que nos dicen que aquí las cosas no son como allí” (Wittgenstein, 2009, p. 233).

tiene lugar destacado. Los académicos, especialmente con la promoción de Carnéades desarrollaron las críticas dirigidas al estoicismo en base a la crítica del razonamiento y de la conjetura y atenuaron el alcance de la suspensión del juicio.<sup>17</sup> Las afinidades entre este proceder escéptico-persuasivo y los de Wittgenstein exceden los límites de este trabajo.

Esperamos que el desarrollo de este trabajo deje establecidas algunas diferencias ya esbozadas en las páginas iniciales de este trabajo sobre las condiciones que demanda la postulación de la suspensión del juicio pirrónica: 1- la disputa filosófica para Wittgenstein no siempre se establece en un escenario estable de argumentación dialéctica que deriva en la abstención. Al no exigirse ese escenario, da lugar a un sinfín de estrategias persuasivas para lograr que el oponente modifique su modo de entender su dificultad. Como consecuencia, al no restringir las disputas filosóficas a escenarios dogmáticos de argumentación dialéctica no renuncia a la práctica argumentativa ya que, desde una mirada más amplia, no reduce la función de los argumentos sólo a una práctica refutatoria; 2- Wittgenstein, a diferencia del pirrónico, no demanda un criterio de verdad para enfrentar los desacuerdos. Demanda más bien criterios lingüísticos para determinar si los problemas tienen sentido o no. No habría suspensión del juicio, sino disolución de problemas; 3- si bien ambas orientaciones filosóficas cabe describirlas como terapéuticas, la antigua todavía está ligada a una concepción de la filosofía como la búsqueda de la verdad. En el caso de Wittgenstein su terapéutica, más ligada a su lectura crítica de algunos textos de Freud (ver nota 15), entiende que la filosofía se relaciona, en gran medida,

---

17 El término técnico de Carnéades, que tomo prestado de los estoicos, es *phantasia pithané*, el cual se traduce, siguiendo la tradición inaugurada por Cicerón como “representación probable”. Tal traducción, sin embargo, puede llevar a malentendidos ya que *probabilidad* para nosotros no tiene el mismo sentido que tenía para Cicerón. En una revisión histórica de tal traducción, observamos que se tradujo *pithané* por *probabilis*, de *probare*; *pithané* tiene el mismo radical que *peitho*, que es persuadir; y *probare* es aprobar, aceptar. Así, la representación *probabilis* es aquella que aprobamos o aceptamos puesto que nos persuade. La mejor traducción sería “representación persuasiva”, una vez que, para nosotros, probabilidad tiene una connotación matematizante que no se encuentra en Carnéades (cf. Smith, 2007, p. 110). Otra consecuencia de esta teoría es la aparente contradicción que parece tener con la *epoché*, pues parece evidente que suspender el juicio es contrario a cualquier asentimiento, aunque éste sea solamente sobre lo aparente y no sobre lo absoluto. En este punto existe cierto desacuerdo entre Arcesilao y Carnéades con la “suspensión del juicio”. De esta opinión participa Cicerón cuando dice que Arcesilao se mantuvo más firmemente en la *epoché* que Carnéades, pues éste llegó a reconocer que el sabio opinará, esto es, caerá en el error si es necesario, ya que en aquellos casos de declaraciones probables el sabio tendrá que asentir, aunque sea de modo parcial y fragmentado (cf. Cicerón, 1990, II, XLVIII, 148 y II, IV, 12).

con la fascinación que ciertas imágenes y ciertos usos lingüísticos ejercen sobre nuestra voluntad, de ahí el peso otorgado a la noción de persuasión. De este modo, cambia la forma de interpretar el origen de los problemas filosóficos: derivan más de la seducción que nos producen ciertas confusiones o enredos lingüísticos que de argumentaciones erróneas, débiles o precipitadas. Finalmente, si entendemos de un modo general el escepticismo no como la negación del conocimiento en su variante moderna sino como una orientación filosófica que combate el dogmatismo, Wittgenstein y Sexto pueden ser aproximados. No obstante, debe destacarse, como he intentado plasmar en este texto a través del tratamiento diferenciado del desacuerdo, el lugar otorgado a la suspensión del juicio y la persuasión, la originalidad que cabe a cada una de estas dos terapéuticas filosóficas.

## Referencias

- Arroyo, G. (2014). Argumentar en contextos de desacuerdos últimos: el caso de la filosofía. En Arroyo, G., Matienzo, T. y Marafioti, R. (Eds). *Explorando el desacuerdo epistemología, cognición y sociedad* (pp. 17-32). Buenos Aires, Argentina: Editorial UNGS.
- Arroyo, G., Matienzo, T. & Marafioti, R. (2014). *Explorando el desacuerdo epistemología, cognición y sociedad*. Buenos Aires: Editorial UNGS.
- Baker, G. (2004). *Wittgenstein's method: neglected aspects: essays on Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Barnes, J. (1998). The Beliefs of a Pyrrhonists. En M. Burnyeat & M. Frede (Eds.). *The Original Sceptics: A Controversy* (pp. 58-91). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Burdman, F. (2016). ¡No pienses, mira!: aspectos, persuasión y filosofía en Wittgenstein. *Tópicos*, 31, 0-21. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1666-485X2016000100001](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2016000100001)
- Burnyeat, M. (1998). Can the Sceptic live His Scepticism? En M. Burnyeat & M. Frede (Eds.), *The Original Sceptics: A Controversy* (pp. 22-57). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Bouveresse, J. (2004). *Filosofía, mitología y pseudo-ciencia. Wittgenstein lector de Freud*. Madrid: Síntesis.
- Cicerón, M. T. (1990). *Cuestiones Académicas*. México: UNAM.
- Frede, M. (1998). The Sceptic's Beliefs. En *The Original Sceptics: A Controversy*. (pp. 1-24). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Frede, M. (1998). The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge. En M. Burnyeat & M. Frede (Eds.), *The Original Sceptics: A Controversy* (pp. 127-151). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Fogelin, R. J. (1981). Wittgenstein and Classical Skepticism. *International Philosophical Quarterly*, 21, 3-15.

- Fogelin, R. J. (1985). The Logic of Deep Disagreements. *Informal Logic*, 7, 1-8.
- Fogelin, R. J. (1987). Wittgenstein and the History of Philosophy. En *Wittgenstein* (pp. 226-234). New York: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Fogelin, R. J. (1994). *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford: Oxford University Press.
- Fogelin, R. J. (2004). The Sceptics are Coming! The Sceptics are Coming! En W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Pyrrhonian Skepticism* (pp. 161-73). Oxford: Oxford University Press.
- Lammenranta, M. (2016). Skepticism and Disagreement. En D. Machuca (Ed.), *Ancient Pyrrhonism and its Influence on Modern and Contemporary Philosophy* (pp. 46-65), Berlin: Springer.
- Machuca, D. (2013). *Disagreement and Skepticism*. New York and London: Routledge.
- Marcondes de Souza Filho, D. (1996). Finding One's way About: High Windows, Narrow Chimneys, and Open Doors. Wittgenstein's "Scepticism" and philosophical Method. En R. Popkin (Ed.), *Scepticism in the History of Philosophy*. A Pan-American Dialogue (pp. 167-179). Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Meléndez, R. (2003). Persuasión en el pensamiento tardío de Wittgenstein. En A. Flórez, M. Holguín, & R. Meléndez (Eds.), *Del Espejo a las Herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein* (pp. 183-198). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Moore, G. E. (1984). Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933. En *Defensa del sentido común y otros ensayos* (pp. 255-321). Madrid: Orbis.
- Pritchard, D. H. (2005). Wittgenstein's On Certainty and Contemporary Anti-Scepticism. En D. Moyal-Sharrock & W. H. Brenner (Eds.), *Investigating On Certainty: Essays on Wittgenstein's Last Work* (pp. 189-224). London: Palgrave Macmillan.
- Pritchard, D. H. (2016). Wittgensteinian Pyrrhonism. En D. Machuca (Ed.), *New Essays on Pyrrhonian Scepticism*. Artículo disponible en Academia.edu: [https://www.academia.edu/19856083/Wittgensteinian\\_Pyrrhonism](https://www.academia.edu/19856083/Wittgensteinian_Pyrrhonism)
- Porchat, O. (1991). Sobre o que aparece. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 17(2), 195-229.
- Sexto Empírico. (1996). *Hipótesis pirrónicas*. Madrid: Akal.
- Sluga, H. (2004). Wittgenstein and Pyrrhonism. En W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Pyrrhonian Skepticism* (pp. 99-117). Oxford: Oxford University Press.
- Smith, P. (1993). Wittgenstein e o pirronismo: sobre a natureza da filosofia. *Analytica*, 1(1), 153-186.
- Smith, P. J. (2007). Hume y el escepticismo antiguo, *Signos Filosóficos*, 9, 105-126.
- Wittgenstein, L. (1992). Filosofía [extracto de las secciones 86 al 93 de *Big Typescript*]. *Revista de Filosofía*, 5(7), 3-39.
- Wittgenstein, L. (2009). *Obra completa*. Madrid: Gredos.

# Wittgenstein y la justificación de las proposiciones gozne\*

## Wittgenstein and the justification of hinge propositions

Modesto Gómez-Alonso

G.I. Epistemology of Religious Belief:  
Wittgenstein, Grammar and the Contemporary World  
Facultad de Filosofía  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Salamanca, España  
EIDYN Research Centre  
University of Edinburgh.  
Edinburgh, UK  
E-mail: mgomezal@upsa.es  
ORCID: 0000-0001-6889-2330

Fecha de recepción: 12 de septiembre de 2018

Fecha de aprobación: 29 de octubre de 2018

Doi: [10.17533/10.17533/udea.ef.n60a08](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a08)

**Resumen.** *Las cuestiones acerca de la posibilidad del pensamiento, entendido como una actividad dirigida a la realidad, son más profundas que las referidas a si el conocimiento es posible. El trilema de Agripa, particularmente mediante el tropo de arbitrariedad, expresa dichas cuestiones intuitivamente. Este tropo es, además, operativo en lo que se refiere a la epistemología de goznes, principalmente en virtud del hecho de que los goznes wittgensteinianos son principios fundacionales de nuestra práctica epistémica. Como tales, carecen necesariamente de aval racional, lo que plantea el problema de si la arbitrariedad de su aseveración es inherente a su carácter fundacional. Para afrontar este reto, los epistemólogos de goznes han propuesto una serie de argumentos prácticos que conciben los goznes bien como postulados que se exigen legítimamente a cualquier agente epistémico o como reglas constitutivas de la práctica ordinaria. El objeto de este trabajo es el de demostrar que tales argumentos son presa de consideraciones escépticas.*

**Palabras clave:** *constitutivismo, epistemología de goznes, escepticismo semántico, justificación racional, presuposición arbitraria, primacía de la práctica, Wittgenstein*

---

\* Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación “Epistemology of Religious Belief: Wittgenstein, Grammar and the Contemporary World” (PTDC/FER-FIL/32203/2017), financiado por la Portuguese Foundation for Science and Technology (FCT).

### Cómo citar este artículo:

MLA: Gómez-Alonso, Modesto. “Wittgenstein y la justificación de las proposiciones gozne”. *Estudios de Filosofía* 60 (2019): 159-182.

APA: Gómez-Alonso, M. (2019). Wittgenstein y la justificación de las proposiciones gozne. *Estudios de Filosofía*, 60, pp. 159-182.

Chicago: Modesto Gómez-Alonso. “Wittgenstein y la justificación de las proposiciones gozne”. *Estudios de Filosofía* n.º 60 (2019): 159-182.

**Abstract.** *Questions about the possibility of thought as an activity directed to reality, are deeper than those concerning the possibility of knowledge. These deeper questions have found intuitive expression in the Agrippan Trilemma, particularly in the trope of arbitrary presupposition. This trope can be raised as a criticism of current varieties of hinge epistemology inspired by Wittgenstein, mainly by virtue of the fact that Wittgensteinian hinges are foundational principles governing our epistemic practice. As such, they are necessarily unsupportable, being thus difficult to see how it would be possible to conciliate the hinges' lack of support with their being not bare, arbitrary assertions. Facing up to this challenge, hinge epistemologists have proposed practical —though not pragmatic— arguments according to which hinges are either postulates legitimately demanded to every epistemic agent or rules constitutive of quotidian practices. It is the aim of this article to show that practical arguments for hinges fall short, necessarily so.*

**Keywords:** *arbitrary assumption, constitutivism, hinge epistemology, meaning-scepticism, primacy of the practical, rational justification, Wittgenstein*

*Mi respeto por los talentos de Maimon no conoce límites. Creo firmemente que ha demolido al completo la filosofía de Kant tal como todo el mundo, usted incluido, la había entendido hasta ahora —y estoy preparado para demostrarlo. Nadie ha tomado en consideración lo que ha hecho. Todos lo han despreciado desde sus alturas. Pienso que por eso mismo los siglos futuros se burlarán amargamente de nosotros.*

Carta de Fichte a Reinhold, marzo/abril 1795 (Fichte, 1988, pp. 383-4)

## 1. Presuposiciones wittgensteinianas

En un estudio ya clásico acerca de los *tropos pirrónicos* y de las herramientas lógicas a disposición del escepticismo, Jonathan Barnes (Barnes, 1990) distingue dos significados del término *presuposición*, y, en consecuencia, dos *tradiciones* acerca de la función filosófica que cumple ‘asumir’, ‘presuponer’ o ‘dar por supuesta’ la verdad de una proposición P.

De acuerdo con la tradición platónica, la función de una presuposición es fundamentalmente *heurística*, o, en otras palabras, su cometido es el de —dentro del marco de una investigación específica— adelantar o dar *provisionalmente* por supuesta (sin argumentación) una respuesta y analizar sus consecuencias. Por ejemplo, la cuestión que se investiga en el *Teeteto* es la de qué es el conocimiento, y lo que en un determinado momento del diálogo se asume es que el conocimiento es *juicio verdadero* (Platón, 2014). Posteriormente, una serie de contraejemplos muestran que esta definición es inadecuada. Lo importante aquí es que la proposición que se presupone cumple la función de una mera *hipótesis*, que o bien está a la espera de justificación o, en el marco de una reducción al absurdo, de ser invalidada. Lo que significa, por una parte, que el investigador únicamente da por supuesta la

verdad de *P pro tempore* y en el contexto de la argumentación —sin comprometerse con su verdad y sin aseverarla en un sentido estricto—, y, por otra, que dicha presuposición, lejos de tratarse de la *base* y del *punto de partida* sin los cuales ni la argumentación ni la búsqueda de verdades serían posibles, es un instrumento intermedio en el proceso de búsqueda de verdades particulares. Es obvio además que, de acuerdo con la tradición platónica, qué proposiciones puedan presuponerse razonablemente dependerá de factores contextuales que incluyen el objeto de investigación y la posición epistémica del investigador.

Por su parte, la tradición aristotélica entiende la presuposición en un sentido muy diferente —no en referencia a una proposición que se adelanta sin argumentos con el objeto de, mediante el examen de sus consecuencias, ser o no abandonada, sino como *actitud de asentimiento* respecto a proposiciones que, *básicas, fundacionales y racionalmente primitivas*, desempeñan la función de *principios* lógicos o epistémicos. La presuposición no es, por tanto, temporal, sino *necesaria*. El principio no está a la espera de razones a favor o en contra, sino que se encuentra situado *por definición* más allá del espacio argumentativo. Lo que damos por supuesto no es una teoría particular que actúa como medio o vehículo de descubrimiento, sino un elemento incluido entre las *condiciones de posibilidad* mismas del juicio y del proceso argumentativo. De lo que se sigue, por una parte, que las presuposiciones aristotélicas implican el *compromiso* del sujeto con la *verdad* de la proposición —tratándose además de un compromiso exigido por el compromiso con la racionalidad misma—, y, por otra, que son independientes de factores circunstanciales y contingentes tales como la posición epistémica particular del sujeto o el objeto concreto de investigación. Podríamos decir, en consecuencia, que contamos con dos *criterios* para distinguir los posibles objetos de una presuposición aristotélica. En primer lugar, un criterio puramente *lógico* o *formal* —y negativo— de acuerdo al cual ninguna proposición de la que pueda darse razones (a favor o en contra) es objeto de presuposición aristotélica. En segundo lugar, un criterio más *sustantivo* que señala que el objeto de presuposición debe ser *constitutivo* de la racionalidad. Es este último aspecto el que, fundamentalmente, consideraremos.

Pese a las numerosas controversias acerca de la extensión y naturaleza de las llamadas ‘proposiciones-gozne’ del *Sobre la certeza* de Wittgenstein, pienso que su caracterización se adecua fundamentalmente a la de las presuposiciones aristotélicas. Por lo pronto, Wittgenstein señala explícitamente que, lejos de tratarse de hipótesis (Wittgenstein, 2004, § 402) o de resultados alcanzados a partir de una

investigación (Wittgenstein, 2004, §138), dichas ‘proposiciones’ conforman “el punto de partida de la creencia” (Wittgenstein, 2004, § 210), y cumplen una “función lógica” (Wittgenstein, 2004, § 136) tal que, en lo que a ellas respecta, la ausencia de duda constituye la condición de posibilidad del juicio (Wittgenstein, 2004, §§ 308, 419, 670). Wittgenstein también deja claro que dichos principios configuran una categoría epistémica invariable, y que, en consecuencia, son independientes de la situación cognitiva del sujeto —criticando a Moore precisamente por el hecho de haber transformado en principios epistémicos certezas empíricas cuya indubitabilidad depende de factores circunstanciales (Wittgenstein, 2004, § 155), y por haber cometido así un error categorial consistente en la confusión entre “los fundamentos de todas nuestras operaciones con el pensamiento (y con el lenguaje)” (Wittgenstein, 2004, § 401) y juicios particulares. Añádase que se trata de presuposiciones sin fundamento —más allá del espacio de razones— cuya verdad debemos asumir o dar por supuesta (Wittgenstein, 2004, §§ 210, 253), y que Wittgenstein desarrolla el criterio de distinción formal mencionado arriba como criterio de demarcación entre goznes y proposiciones empíricas (Wittgenstein, 2004, § 307), para que la analogía sea completa.

Lo que, sin embargo, me interesa subrayar ahora son dos aspectos de los goznes wittgensteinianos. En primer lugar, el que se trata de proposiciones que, aunque cumplen una función lógica, poseen la forma de proposiciones empíricas (Wittgenstein, 2004, § 401). O, lo que es lo mismo, el hecho de que son proposiciones que, a diferencia de principios meramente formales del pensamiento como el principio de contradicción, poseen un contenido semántico *sustantivo*. Tres ejemplos especialmente relevantes de goznes son, en este sentido, la *existencia del mundo externo* (Wittgenstein, 2004, §§ 20, 476), la *existencia de un orden o secuencia temporal objetivos* (Wittgenstein, 2004, §§ 183-92) y el *principio general de causalidad* como marco de inteligibilidad de la experiencia (Wittgenstein, 2004, § 613). Como puede comprobarse, esto supone una *extensión* (problemática) de las nociones aristotélicas de ‘lógica’ y de ‘principio’, extensión que, además, parece poseer una marcada dirección *trascendental* (de acuerdo con la distinción kantiana entre *lógica formal* y *lógica trascendental*).

En segundo lugar, Wittgenstein observa, frente a la prueba del mundo externo de Moore, que ninguna creencia empírica (incluidas proposiciones a las que otorgamos nuestro asentimiento en circunstancias cognitivas óptimas, por ejemplo “Tengo dos manos”) puede servir para justificar la verdad de un gozne como la existencia del mundo externo (Wittgenstein, 2004, § 210). Esto se debe,

por una parte, a que sólo asumiendo la verdad de los goznes podemos otorgarles *peso y direccionalidad epistémicas* a las experiencias sobre las que dichas creencias (empíricas) se basan, de forma que una experiencia subjetiva pueda —dadas esas presuposiciones— transformarse en *razón o evidencia* a favor de P. En otras palabras: una experiencia tal *como si* tuviese manos contaría racionalmente como indicador de la verdad de mi creencia de que tengo manos únicamente en la medida en que presupongo, entre otras cosas, que existe un mundo externo. Por otra parte, y como ya hemos señalado, el propio carácter fundacional y primitivo de los goznes conlleva un orden *asimétrico* por el que los principios de la racionalidad epistémica —para ser principios— no pueden ser justificados por aquello a lo que hacen posible. Dicha justificación revertiría el orden epistémico y cancelaría los conceptos mismos de ‘fundación’, ‘gozne’ y ‘presuposición’.

El problema radica, sin embargo, en la propia definición de los goznes como presuposiciones injustificables. La epistemología antigua resulta, también en este punto, ilustrativa. Uno de los tropos de Agripa —el tropo de *arbitrarietà*— ataca directamente las presuposiciones aristotélicas, y lo hace precisamente porque, al no poder estar basadas en razones, se trataría de *meras* aseveraciones carentes de estatus epistémico, tan legítimas (o tan poco legítimas) como la presuposición de proposiciones contrarias cuya verdad excluya la verdad de dichos principios. Este conflicto entre presuposiciones igualmente arbitrarias desembocaría en un *caso límite* de *isostheneia* o equilibrio epistémico, en el que las dos aseveraciones opuestas —y que, sin embargo, cuentan (ambas) *formalmente* como candidatos legítimos a principios básicos— estarían a la par, no en lo que respecta al peso de las razones que las apoyan, sino a la *ausencia*, en ambos casos, de razones de tipo alguno. Como es bien sabido, la actitud racional que la *isostheneia* exige es la suspensión del juicio.

Es importante subrayar, en relación con lo anterior, que la función de los escenarios construidos por el escepticismo moderno y contemporáneo (desde el Dios engañador al cerebro en la probeta) no es la de proporcionar razones a favor de una hipótesis negativa (que nuestras creencias son masivamente falsas), sino la de hacer *comprensible* de forma intuitiva cómo la totalidad de nuestra experiencia es *compatible* con la falsedad de las creencias fundamentales, y, por tanto, la de hacer visible la arbitrarietà de tales compromisos básicos. En cualquier caso, la presión del escéptico obliga al dogmático —sea aristotélico, estoico o wittgensteiniano— a buscar una *vía media* entre la aseveración arbitraria y una justificación que invierta el orden epistémico y trate de legitimar principios con base a evidencias que sólo

cuentan como evidencias en la medida en que se presupone la verdad de esos principios. En caso contrario, se cierra la red escéptica.

Lo que, pese a sus diferencias internas, unifica las propuestas de Crispin Wright (2004), Duncan Pritchard (2016) y Annalisa Coliva (2015), y permite clasificarlas bajo el rótulo común de *epistemología de goznes* (*Hinge Epistemology*), es, además de la inspiración común en Wittgenstein, la *primacía* que otorgan a la *dimensión práctica de la racionalidad epistémica* en sus respuestas al escepticismo y en la instauración de la vía media a la que nos hemos referido. Podría hablarse incluso de un *giro práctico* en epistemología, siempre que no se confunda esta expresión con un supuesto ‘giro pragmático’ o con una forma de argumentación ‘consecuencialista’, y que se la entienda dentro de un horizonte eminentemente kantiano.

El punto de partida es una concesión —a veces elaborada y explícita (Wright, 1991, p. 89), otras reticente y disimulada (Coliva, 2015, p. 145)— al escepticismo: lo que se constata es que desde el punto de vista de la *pura racionalidad teórica*, y en la medida en que los escenarios escépticos son siempre *metafísicamente posibles*, no estamos racionalmente *obligados* a comprometernos con la verdad de los goznes. Sin embargo, la *demanda a actuar y formar racionalmente nuestras creencias* podrá satisfacerse sólo si se supone la eficacia y causalidad de dicha demanda, o, en otras palabras, el compromiso con el mandato epistémico a actuar racionalmente lleva implícito el compromiso con las condiciones de *realización* de ese mandato, que, por supuesto, no son otras que los goznes —para que haya deber racional éste ha de poder cumplirse: *deber implica poder*. En consecuencia, la afirmación de los goznes es algo que se *requiere* y *espera* de todo agente racional por el mero hecho de serlo (Wittgenstein, 2004, § 254). Y eso aunque una duda sobre los goznes siempre sea teóricamente posible (Wittgenstein, 2004, § 392), y, por ello, aunque no nos encontremos racionalmente *obligados* a su afirmación.

Respecto al argumento precedente, nótese, en primer lugar, que la norma o mandato epistémico es, en terminología kantiana, además de *práctico*, *puro*. Lo que significa que es un mandato cuya fuente es la racionalidad, y, por tanto, que la motivación para afirmar la realidad de los goznes no es, tal como dijimos arriba, pragmática, sino *constitutiva* de la agencia racional misma. Nótese, además, y en virtud de lo anterior, que la crítica al escepticismo no consiste en una nueva versión del cargo de *aproxia* en la que lo que se aduce es que éste conduce a la parálisis

cognitiva y ha de ser rechazado por sus consecuencias nihilistas, sino en hacernos ver que al dudar de los goznes lo que el escéptico pone en duda es la posibilidad de actuar racionalmente, y, por tanto, el propio deber racional de hacerlo. Como el escéptico apela a su deber racional para justificar la suspensión del juicio, su ataque a los goznes revierte sobre él mismo, implosionando su posición.

Por otra parte, Annalisa Coliva (2015, pp. 128-9) elabora el tema de la primacía de la práctica mediante un procedimiento inverso, cuyo punto de partida son nuestras prácticas epistémicas diarias. Su argumentación consiste en una *deducción trascendental* en la que a partir de los hechos (i) de que los compromisos-gozne son inherentes a nuestras prácticas epistémicas *cotidianas* de buscar y sopesar evidencias, proporcionar razones para nuestras creencias empíricas, justificar y poner en duda opiniones, etc., y (ii) de que el escéptico admite —en un sentido, cuanto menos, ‘estrecho’— la racionalidad de esas prácticas; se establece una noción *extensa* de racionalidad que incluye en su naturaleza sus condiciones de posibilidad, racionalidad extensa que, a su vez, fuerza al escéptico a aceptar los goznes como consecuencia de su aceptación de la racionalidad de las prácticas epistémicas ordinarias.

Me resulta, sin embargo, curiosa la aparente circularidad de este argumento, que cita la direccionalidad epistémica de la experiencia como razón a favor de la verdad de los goznes, verdad que, a su vez, es la razón que justifica que la experiencia posea direccionalidad epistémica; y que apela a la práctica para justificar la práctica. Por eso pienso que no se trata de un *argumento justificativo* —lo que supondría tanto la reversión del orden epistémico como una petición de principio—, sino de un *argumento explicativo* que considera un determinado fenómeno como *dado*, y cuya función es la de descartar cualquier explicación de nuestras prácticas epistémicas que implique el escepticismo sobre las mismas. El objeto de crítica es, por tanto, Hume, y con él, las explicaciones subjetivistas, fenomenistas y deflacionarias de la normatividad de nuestros juegos de lenguaje cognitivos.

Hemos señalado ya la impronta kantiana que en la epistemología de goznes adquiere Wittgenstein. Este aspecto se refuerza —a mi entender correctamente— en la versión de Coliva, quien se compromete explícitamente con una concepción *no-realista* de la verdad (Coliva, 2015, p. 37), y, por ello, reubica la problemática escéptica dentro de un marco trascendental donde lo que está en cuestión no es si los goznes se corresponden a un mundo-en-sí, sino su *objetividad trascendental*

—que se trate de elementos objetivos y constitutivos del trasfondo epistémico y agencial, y no de la expresión subjetiva de nuestros deseos— y su capacidad para constituir *objetos de conocimiento* y para servir de *reglas* que guíen nuestras prácticas cotidianas. En otras palabras, de lo que se trata es de examinar los goznes en tanto que *principios epistémicos*, y no ontológicos.

Por eso es importante subrayar que, más que interpretar la posibilidad de escenarios escépticos de forma realista, debemos circunscribirlos al ámbito de la racionalidad trascendental, como indicadores intuitivos de la posible *falsedad trascendental* de los goznes. Su posibilidad metafísica es, por tanto, la posibilidad de que la experiencia no sea, en sentido kantiano, objetiva. También por eso es importante distinguir entre dos formas de considerar trascendentalmente los goznes: bien como *postulados* de la razón epistémica, o como *categorías* o *reglas* que dirigen y constituyen las prácticas cognitivas empíricas. Un argumento justificativo cuyo objeto sea su legitimación racional los considerará en el primer sentido. Un argumento explicativo —análogo al de Coliva— que se limite a explicitar aspectos inherentes a la práctica que la hacen posible y a mostrar la *conexión interna* de reglas y práctica, en el segundo.

Lo que trataré de mostrar a lo largo de este trabajo es que ambas argumentaciones son *inválidas*, y que, incluso dando por supuesta la reinterpretación kantiana sobre la que acabamos de llamar la atención, la teoría de Wittgenstein cae presa de consideraciones escépticas. Nuestro propósito es, en consecuencia, la elaboración de una *crítica inmanente* a la epistemología de goznes.

En la siguiente sección se mostrará cómo la ausencia de un criterio que permita diferenciar postulados prácticos y consideraciones pragmáticas (y *wishful thinking*) impide la validación racional de los goznes y la adquisición del estatus epistémico objetivo que ésta implicaría. En la sección 3, plantaremos las cuestiones *Quid Juris?* (¿con qué derecho?) y *Quid facti?* (¿qué hecho?), no en lo que se refiere a la objetividad trascendental de los goznes, sino, la primera, a la *transparencia* e *inteligibilidad* de su aplicación categorial a la experiencia, y la segunda, a su *realidad objetiva* (y no meramente *simbólica*), es decir, a si se trata de reglas reales de *uso*, capaces de *determinar* actitudes empíricas específicas y de servir de *fundamento* de juicios particulares. Aquí daremos por supuesto que los goznes son *formas de pensamiento* que, aunque racional o trascendentalmente problemáticas, son necesarias para una constitución mínima de la experiencia, pero nos plantaremos

si y cómo principios tan generales y abstractos pueden conferir *orden objetivo* o *peso evidencial* a los fenómenos, y, por tanto, explicar la normatividad epistémica y la determinación de juicios *in concreto*. Se trata, por tanto, del problema de la transición de lo trascendental a lo empírico. Un problema común a cualquier forma de deducción trascendental de categorías, sea kantiana o wittgensteiniana.

Lo que, como poco, las respuestas a *Quid Juris?* y *Quid facti?* sugieren es que, porque no es evidente que el significado *empírico* de las creencias fundamentales se corresponda con su significado *trascendental*, y porque su origen puede deberse a una regularidad *de facto* e inestable (y no *de iure*) en el cumplimiento de nuestras expectativas epistémicas, una explicación escéptica de nuestras prácticas es, contra Coliva, perfectamente posible. Lo que significaría, tal vez, que los goznes (al menos, en su empleo ordinario y en lo que respecta a su dependencia de lo que contingentemente suceda) sean más similares a hipótesis platónicas que a presuposiciones aristotélicas.

Curiosamente, y pese al marco trascendental en el que desarrolla su investigación, Wittgenstein parece haber sido consciente de las dificultades inherentes a las preguntas *Quid Juris?* y *Quid facti?* Como lo demuestran sus reflexiones —y fluctuaciones— acerca de la posibilidad de una ‘pesadilla metafísica’ consistente en el *trastorno general de la naturaleza* (Wittgenstein, 2004, §§ 513, 517). Sea como fuere, la fantasmagoría arbitraria y subjetiva, la ausencia completa de un orden *a priori* de las representaciones, que tanto temió Kant, reaparecen en el modelo de Wittgenstein. La primacía de la práctica no ofrece, en ninguno de sus sentidos, una vía media transitable.

Me resta señalar, para finalizar este apartado, que, al igual que sucede en el pirronismo, las conclusiones escépticas que alcancemos serán provisionales y contextuales, circunscritas únicamente a los argumentos dogmáticos bajo examen. No permiten descartar, por tanto, la posibilidad de una validación racional de los goznes. Aunque sí permiten concluir que, de ser posible, se trataría de una forma de validación muy diferente, y posiblemente mucho más exigente, a la que proponen los filósofos post-wittgensteinianos. En este sentido, concibo el escepticismo, más que como amenaza, como impulso que obliga a abrir nuevas vías filosóficas y que impide el estancamiento dogmático. Con sus dudas, el escéptico es un benefactor de la humanidad.

## 2. La primacía de la práctica y los postulados de la racionalidad epistémica

Respondiendo a sus críticos, Crispin Wright escribe:

Si la presuposición de que existe un mundo material externo fuese realmente constitutiva de nuestra concepción de una investigación empírica racional, entonces debería existir algún tipo de ininteligibilidad en el cuestionamiento escéptico de la racionalidad de dicho presupuesto, ininteligibilidad que contradiría el sentido de paradoja que los mejores argumentos escépticos generan (Wright, 2012, p. 479; la traducción es del autor).

El texto de Wright apunta a algo que ya hemos señalado: la *opacidad* racional de los goznes wittgensteinianos, el hecho de que desde un punto de vista puramente teórico no sean proposiciones a cuya afirmación estemos racionalmente *obligados*. Pero también apunta, tal como la elección del término ‘paradoja’ indica en referencia a cómo vivimos las conclusiones escépticas, a un *conflicto* entre la inteligibilidad escéptica y algo más. Este ‘algo más’ es la práctica epistémica, o, mejor dicho, la *práctica epistémica* en tanto que se dirige a y culmina en la actividad de *juzgar*; donde el juicio es un *acto de determinación racional de la voluntad* —en una dirección bien de asentimiento o de negación— cuyo objeto no es tan solo dar en el blanco de la verdad, sino hacerlo de forma reflexiva, racional y responsable (Sosa, 2015, pp. 67-8), y que entraña un *compromiso basado en razones* con lo que declaramos y su verdad.

La paradoja consiste así en la combinación de la inteligibilidad del escepticismo con el hecho de que esta posición cancela la posibilidad de juicio (y de compromiso racional), y, por ello, la posibilidad tanto de adquisición de bienes epistémicos como de una *transición* entre voluntad racional y naturaleza, normatividad e impulso, libertad y determinación, nómeno y fenómeno, que —supuestamente— sólo la posibilidad de juicio legitima. Lo que el escepticismo anula es la producción de una apariencia racional dentro del mundo sensible y lo que ésta presupone —la agencia—, devolviéndonos a un *dualismo intraspasable* que es también *escisión racional* de un yo que no puede apropiarse reflexivamente de sus creencias consigo mismo. Lo que está en juego es, por tanto, la *integridad* del agente cognitivo, la armonía entre nuestras creencias y las demandas de nuestra conciencia racional, armonía que si el juicio expresa, el escepticismo imposibilita. Si desde el punto de vista teórico el escéptico nos acusa de actuar irracionalmente, lo que la perspectiva práctica le

responde es que es él quien piensa irracionalmente. Éste es el suelo existencial en el que se enraíza y adquiere sentido la cuestión escéptica.

De lo que se trata es de justificar racionalmente los goznes, pero con la condición de que dicha justificación no sea una *prueba teórica* de los mismos, algo que, en concordancia con el escepticismo, se considera imposible. Pienso que han sido Wright (2004, p. 50) y, de forma menos ambigua, Sosa (2011, pp. 154-7) quienes han elaborado el argumento más eficaz contra el escepticismo radical bajo restricciones lógicas tan estrictas que apenas dejan margen de maniobra. La presentación que sigue combina ambas perspectivas.

En primer lugar, debemos tener en cuenta que si no hay razones *a favor* de la existencia del mundo externo o de la fiabilidad regular de nuestras facultades, tampoco existen *razones* en contra de tales presuposiciones. Algo que el escéptico concede por el mero hecho de considerarlas fundamentales y, por supuesto, de recomendar en lo que a ellas se refiere la suspensión del juicio.

Se trata, por tanto, de considerar una situación original de *conflicto y equilibrio de actitudes* respecto a alguna proposición-gozne, situación de la que el escéptico forma parte. La pregunta es: ¿cuál es la *actitud racional* que debemos adoptar, por ejemplo, respecto a la existencia del mundo externo: *afirmación*, *negación*, o *suspensión del juicio*? Parecería que, dado que no se trata de una pregunta que —de acuerdo con todas las partes de la disputa— pueda decidirse teóricamente, es el escéptico quien rompe, a su favor, el equilibrio inicial. Sin embargo, esto presupone que la pregunta se ha formulado en el *vacío*, sin tomar en consideración *criterios internos* del ejercicio racional tales como la *coherencia*, no sólo en lo que se refiere a la relación que guarden entre sí las creencias de un sistema de primer orden (donde la incoherencia entre creencias es signo de irracionalidad), sino a la concordancia lógica transversal que debe existir entre nuestro sistema judicial de primer orden y la *actitud reflexiva que adoptemos respecto al mismo*. Un sujeto que juzga en abstracto que su sistema concreto de juicios es másicamente falso no es coherente en la actitud que toma respecto a su pensamiento. Como tampoco lo es quien suspende reflexivamente el juicio —quien adopta una actitud escéptica de segundo orden— sobre su sistema de juicios. La conclusión es que, para salvaguardar la coherencia entre nuestros juicios y la evaluación general de los mismos, la única actitud racional que uno puede tomar respecto a las presuposiciones básicas implícitas en nuestra actividad judicial es la *afirmación*. Las otras actitudes resultarían en una contradicción formal.

Pese a la relevancia del argumento anterior, el escéptico cuenta con una buena respuesta. Podría decir, por ejemplo, que es precisamente porque prioriza el criterio de coherencia por lo que recomienda una *suspensión general del juicio*, que afecte tanto a los goznes y a la actitud general reflexiva como a toda actividad judicativa empírica. Y podría también añadir que dicha suspensión general no le impide actuar como un ser humano más, siguiendo los dictados de la naturaleza y la fuerza de las apariencias sin por ello comprometerse racionalmente con su verdad. Para el escéptico, la suspensión general armoniza el primer y el segundo orden, dotando de racionalidad interna a su posición.

Es, sin embargo, esta suspensión completa de la actividad racional (o lo que parece serlo) la puerta que se le abre al filósofo wittgensteiniano para entrar en el baluarte escéptico. El escéptico dice alcanzar sus conclusiones obedeciendo la norma epistémica fundamental: *determina tu voluntad racionalmente*. Sin embargo, uno puede determinarse a seguir dicha norma únicamente bajo el supuesto de que tal determinación sea efectiva en la práctica, es decir, bajo el supuesto de que no sólo sea posible *querer racionalmente*, sino actuar motivados por tal determinación. Abrigando dudas sobre los goznes, el escéptico cuestionaría la eficacia causal de la norma, y, por tanto, la posibilidad misma de la determinación racional de la voluntad. En otras palabras: es irracional querer lo que en la práctica es imposible; la racionalidad del escéptico se adquiere al precio del abandono del escepticismo; en el sentido señalado, los goznes son constitutivos de la propia racionalidad epistémica. Reaparece, por tanto, la conclusión del argumento anti-escéptico previo: la afirmación como única actitud racional posible respecto a nuestras creencias fundamentales.

Si consideramos brevemente el estatus epistémico que, de acuerdo con esta posición, poseen los goznes, podríamos decir, por una parte, y porque se trata de compromisos que son absolutamente *ciertos* y absolutamente *necesarios* (aunque con el inciso de que este ‘absolutamente’ no se extiende más allá de la racionalidad trascendental), que no se trata de simples opiniones arbitrarias, y, por otra, y porque su vínculo con la racionalidad es, aunque interno, puramente práctico, que se trata de *postulados*. De hecho, existe una similitud evidente entre los postulados (kantianos) de la razón práctica y —en el área de la racionalidad epistémica— los goznes. En ambos casos, el problema es el de tender un puente entre un imperativo incondicional (en un caso, moral; en el otro, epistémico) y la posibilidad de actuar de acuerdo con él, y, en consecuencia, lo que se plantea es la cuestión de la

transición entre noumēno y fenómeno. También en ambos casos, lo que se propone es una justificación *a priori* de la realidad de una serie de ‘objetos’ que, aunque teóricamente indemostrables, serían necesarios para la agencia en sentido estricto. El problema radica, no sólo en lo que las críticas a Kant puedan decirnos acerca de la validez de su justificación práctica de la realidad de objetos suprasensibles, sino, sobre todo, en las diferencias que, en detrimento de la epistemología de goznes, esta analogía general oculta. Por lo pronto, y como veremos en un momento, el escéptico en epistemología, y al contrario de lo que sucede en el caso del escéptico en moral, no pone en duda la eficacia de la voluntad racional y, por consiguiente, la existencia de actos libres —de determinación libre de nuestra actitud epistémica— dentro del orden de la naturaleza.

Nótese, en primer lugar, que al tratarse de una justificación *a priori* el punto de partida del argumento es el hecho de que la norma epistémica ‘*determina racionalmente tu voluntad*’ es incondicional y posee validez *a priori*. En términos de Kant, es un *hecho de la razón*, y, como tal, se trata de un imperativo legítimo con independencia de cómo estemos empíricamente constituidos, de que las circunstancias sean propicias, o de que dicha determinación de la voluntad pueda o no implementarse en la práctica y producir un efecto real en el mundo sensible. Objetivamente, *deber sólo implica deber*. Lo que significa que, para deducir poder de deber, el argumento, lejos de ser puramente *a priori*, ha de contener, además de una premisa *a priori*, una premisa *empírica* —el *hecho psicológico bruto* de que nuestra *constitución subjetiva* es tal que somos incapaces de llegar a determinarnos racionalmente sin primero asumir la eficacia de la voluntad racional. Pero entonces se trata de un argumento *relativo* a condiciones empíricas (al perfil psicológico humano), lo que cancela la tesis de que los goznes son constitutivos de la agencia racional en sí misma y de que se trata de certezas universales, fundamentales y necesarias. Es importante destacar también que la universalidad de este hecho psicológico bruto es problemática, aunque solamente sea porque el conflicto entre la voluntad y su eficacia puede expresarse en diversas actitudes profundamente humanas, desde la ironía escéptica y la revuelta existencialista hasta la resignación trágica.

Sin embargo, existe un problema todavía mayor. Como ya dijimos, la función que para Kant cumplen los postulados de la razón práctica es la de vincular el imperativo categórico y la acción conforme al mismo. Sin embargo, el escéptico de goznes no solo no cuestiona que no podamos ejercer empíricamente la agencia

racional, sino que actúa en todo momento de acuerdo con la norma epistémica, mostrando con su ejemplo que, pese a la presión que sobre nosotros ejercen las apariencias, siempre está en nuestro poder —y, en consecuencia, que tenemos la libertad de— la suspensión del juicio. En otras palabras: la suspensión del juicio no es la suspensión de la actividad racional; por el contrario, se trata de la *realización* y *satisfacción* en concreto —dentro de la práctica empírica— de aquello a lo que la norma epistémica pura nos obliga. Por eso pienso que el ataque al escéptico se basa en un equívoco generalizado. No es que, de acuerdo con el escéptico, no estemos racionalmente obligados a comprometernos con la realidad de los goznes. Lo que estamos es *racionalmente obligados* a *no comprometernos* con ella. Y, por tanto, a una suspensión general del juicio que es el ejercicio de la libertad y de la determinación racional de la voluntad en el mundo sensible. Curiosamente, los postulados de la razón epistémica no sólo no vincularían norma y acción conforme a la norma, sino que, haciendo imposible la causalidad de la norma, instaurarían la misma *escisión* que supuestamente previenen: la división entre lo que el sujeto *debe hacer* —suspender el juicio— y lo que *no puede* llevar a cabo. Los goznes no son, por lo tanto, postulados de la razón, sino *imperativos viscerales*, o, mejor dicho, el objeto de nuestro corazón y de nuestros deseos. La constante determinación racional a la que se somete el escéptico ni siquiera concede el permiso (y mucho menos la obligación práctica) de creer en lo que no parece ser otra cosa que, como mucho, nuestros compromisos animales.

Como el problema tal como lo plantean los epistemólogos de goznes no es el del conflicto entre razón y sensibilidad, sino el de una paradoja *interna* a la racionalidad y el de una contradicción entre sus dimensiones teórica y práctica, y como la suspensión general del juicio logra reintegrar al sujeto epistémico con sus acciones, y, así, permite la concordancia entre ambas dimensiones de la razón, deberíamos pensar que el escéptico cumple lo que el dogmático sólo promete, y que, más que ofrecer paradojas, trata de aliviar las tensiones internas de la racionalidad. Si, aun así, éstas se perpetúan, nada indica que se deban a un conflicto entre lo trascendental y lo empírico. Tal vez indiquen una disonancia *constitutiva* del propio yo y de su autonomía, de la unidad originaria (teórico-práctica) de la razón.

Lo que, en cualquier caso, hemos visto es que en toda situación de conflicto y equilibrio entre actitudes que incluya al escéptico entre sus partes, la equipolencia se resuelve automáticamente a favor de este último. No existe, por tanto, ni una justificación teórica ni una justificación puramente práctica (si es que esta última expresión tiene, después de lo que hemos desarrollado, algún sentido) de los goznes

wittgensteinianos. Lo que significa que los argumentos expuestos no les otorgan *legitimidad trascendental*.

Con esta expresión me refiero, de acuerdo con el modelo kantiano de *objetividad y necesidad*, no a que no se haya demostrado que los compromisos-gozne —en conformidad con el concepto pre-kantiano de objetividad— no estén dados *a priori*, sino a que no se ha justificado que sean o *acciones* necesarias de la mente o los *productos* necesarios de tales acciones. Lo que me lleva a preguntarme si, bloqueando esta vía, lo que el escéptico realmente nos muestra es que el único medio para la validación de la exterioridad es el de mostrar que ésta se encuentra *incluida* en la construcción del yo y la autoconciencia trascendental como su condición de posibilidad. La epistemología de goznes no cuenta, sin embargo, ni con las herramientas ni con la direccionalidad para afrontar un proyecto así. Un proyecto que no es otro que el de la *Wissenschaftslehre*.

O eso o el escepticismo.

### 3. *Quid Juris? Quid facti?*

Algo que se deduce del punto previo es que, considerado como una *refutación del escepticismo*, el argumento que Coliva propone —y que, recordemos, incluye entre sus premisas el hecho de que el escéptico admite la racionalidad de nuestras prácticas epistémicas— es *invalido*. El escéptico no acepta, como acabamos de ver, la legitimidad trascendental de los goznes, que se trate de productos *a priori* de la actividad racional, y, por ello mismo, que doten de legitimidad *a priori* a las prácticas que fundamentan y en las que se expresan. Aquí, no hay transmisión deductiva de justificación racional simplemente porque no hay justificación racional que pueda transmitirse.

Sin embargo, podría leerse la deducción trascendental de Coliva, más que como un argumento justificativo, como un argumento explicativo cuyo objeto fuese —con independencia de cuál sea el estatus epistémico de los goznes considerados en sí mismos o incluso de si poseen estatus epistémico— el de hacer explícita la relación de *fundamentación y constitución* que vincula a los compromisos-gozne con las prácticas epistémicas cotidianas, o, lo que es lo mismo, el de mostrar que los goznes son las *reglas* que describen la normatividad inherente al lenguaje y a la práctica epistémica, y que, de modo implícito, *gulan y determinan* la formación de juicios.

Los goznes serían, por tanto, ejemplos de lo que Wittgenstein llama *proposiciones gramaticales* (Schmitz, 2006, pp. 228-37). Como tales, ni conformarían un cálculo independiente de y previo a la práctica sobre el que ésta se construye ni se trataría de reglas que uno tuviese que aprender primero para así convertirse en usuario lingüístico o epistémico —como escribe Wittgenstein, “(e)l lenguaje no ha surgido de proceso de razonamiento alguno” (Wittgenstein, 2004, § 475). Por el contrario, se trataría de reglas que sólo pueden ser comprendidas y empleadas *dentro* del *horizonte vivo* de la práctica, que expresan aspectos fundamentales de prácticas ya existentes, y que únicamente son formuladas en un contexto filosófico posterior a la práctica como descripciones o comentarios sobre la misma. Poner en cuestión esas reglas significa poner en cuestión la práctica en su totalidad: es precisamente a esto —a la relación *interna* y *constitutiva* de goznes y prácticas— a lo que el argumento de Coliva apunta.

Parecería, así, que el argumento está dirigido a una variedad muy específica de escepticismo, en la que el objeto de duda es la vinculación de regla y práctica (o que la práctica dependa de la regla), o, lo que es igual, en la que el problema que se plantea es, en una de sus acepciones, el de cual sea el *criterio* para distinguir *seguir una regla* y *parecer que se sigue una regla*. El *constitutivismo* de Coliva previene esta amenaza escéptica negando la distinción que la posibilita, entre reglas y prácticas. Las normas son, tal como insiste, *inherentes* a la práctica. Lo más importante, en cualquier caso, es que la cuestión ya no es la de la *validez* de la normatividad epistémica, sino la del *papel* que los goznes puedan desempeñar en la configuración de dicha normatividad, y, en consecuencia, la de si ésta se trata (y hasta qué punto se trata) de una normatividad objetiva o de una apariencia (contingente, subjetiva) de normatividad. Mientras la normatividad objetiva recogería *principios* y *hechos fundamentales* que determinarían eventos en las carreras de los objetos, una normatividad subjetiva se limitaría a reflejar expectativas cuya base es la regularidad de la experiencia, tratándose de una *apariencia de orden* que no puede imponerse preformativamente sobre los fenómenos.

Las preguntas fundamentales son, por tanto, las de *cómo* y *si* las presuposiciones wittgensteinianas guían y determinan la formación empírica de juicios. Aunque me centraré en la segunda de estas cuestiones (*Quid facti?*) —referida a si los goznes cumplen una función *determinadora* en la asignación de conexiones epistémicas y categoriales bien entre los objetos de experiencia y los de juicio o entre fenómenos—, haré antes de nada una breve referencia a la primera (*Quid Juris?*).

*Quid Juris?* El problema radica en que, de acuerdo con el modelo constitutivista, en las prácticas epistémicas se da por supuesta la *síntesis* de norma y sensibilidad, síntesis en la que los goznes desempeñan la función de *principios de inteligibilidad* que unifican y permiten interpretar en una dirección específica la multiplicidad y diversidad de los datos brutos de la experiencia sensible. La cuestión es la de cómo podemos *aplicar* a la experiencia normas que ni forman parte de, ni tienen su origen en los *contenidos* de la última, o, en otras palabras, el problema es el de cómo normas *a priori*, principios necesarios y universales análogos a las *categorías del entendimiento*, pueden construir objetos de conocimiento a partir de la materia prima que aparece como *dada* en la sensibilidad, y, por tanto, en cómo es posible la interacción entre los principios del entendimiento y los fenómenos de la sensibilidad.

No me cabe duda de que Coliva afrontaría este problema apelando al hecho de que, porque las normas son inherentes a la práctica y, en sus palabras, “no cuelgan en el aire, sino que dependen de nuestras prácticas” (Coliva, 2015, p. 129), principios y actividades no constituyen dos ámbitos independientes a la espera de que podamos tender un puente entre ellos. Nos enfrentaríamos, por tanto, a un pseudoproblema cuyo origen es la tesis intelectualista de que primero están las normas, y de que las prácticas se construyen algorítmicamente a partir de ellas.

Sin embargo, el problema no se refiere a la relación (constitutiva o constructiva) de normas y práctica, sino de normas y sensibilidad. Y aquí el constitutivista únicamente cuenta con dos opciones. Por una parte, podría decir que los compromisos-gozne son generalizaciones cuya base es la experiencia. Pero eso supondría que ni son certezas, ni principios universales y necesarios, ni elementos constitutivos de la agencia racional. De hecho, esta respuesta perdería la normatividad objetiva y la reemplazaría por una mera apariencia de orden, obligando al constitutivista a abandonar su posición. La alternativa es la confirmación de su estatus *a priori*. Pero entonces la pregunta acerca de cómo es posible la aplicación de lo *a priori* a la experiencia tiene sentido. De acuerdo con esta segunda opción, el constitutivismo de Coliva permanece firme, pero al precio de un *dualismo* epistemológico (y también, posiblemente, de un dualismo de facultades discretas) que parece la herencia inevitable del constitutivismo kantiano en el que se inspira.

Lo que, en cualquier caso, resulta evidente es que nos enfrentamos a una cuestión a la que no puede responderse apuntando al *hecho* de que, tal como la existencia de nuestras prácticas demuestra, la síntesis entre lo *a priori* y lo *a*

*posteriori* es real. No se trata ahora de que el hecho mismo sea problemático. Aunque lo es, tal como veremos en un momento al discutir la cuestión *Quid facti*? Sino de que apelar a ese hecho es tan poco relevante para la solución del problema que hemos planteado como lo sería apuntar al hecho de que mente y cuerpo interaccionan para responder a la cuestión de cómo es posible —y de qué haría inteligible— esa interacción. Lo que sucede es que la *comprensión e inteligibilidad* del ‘cómo’ de la síntesis nos están vedadas; que en lo que respecta a los objetos empíricos no disponemos ni del *fundamento* requerido para la aplicación de las certezas wittgensteinianas ni de percepción de la relación de determinación en la que esta aplicación consistiría. Lo que es opaco para el entendimiento es, por tanto, la propia constitución de la inteligibilidad de la experiencia, o, lo que es igual, la constitución e inteligibilidad de las prácticas epistémicas.

El problema más importante es, sin embargo, diferente. ¿Es verdad, tal como insisten los wittgensteinianos, que goznes y prácticas se encuentran tan íntimamente unidos que la duda sobre los primeros implica automáticamente poner en cuestión (y dejar sin explicación) las segundas? ¿Es cierto que Wittgenstein ha demostrado que, para que las prácticas epistémicas sean posibles, es *necesario*, no sólo que apliquemos, sino que *seamos capaces* de aplicar, la creencia de que existe un mundo material externo o el concepto general de causalidad a fenómenos concretos dados? *Quid facti*?

Es imprescindible, en primer lugar, que clarifiquemos los términos para el planteamiento del problema, entre otras cosas, para así distanciarnos de un escepticismo (hipotéticamente) humeano y para que lo que propongamos sea verdaderamente una crítica inmanente de la epistemología wittgensteiniana de goznes.

Por lo pronto, las nociones que emplearemos de ‘fenómeno’ y de ‘experiencia’ *no* se corresponden con la concepción *mínima* de las mismas habitual en el empirismo, donde la experiencia es una mera fantasmagoría o flujo de imágenes mentales cuyo contenido (si es que lo poseen) es puramente sensorial o fenoménico y donde los únicos datos que el escéptico parece aceptar se corresponden con las ‘sensaciones’ kantianas. Una concepción así de la experiencia es inconcebible, en el sentido de que se trataría de una experiencia tal que sus ‘objetos’ —al no encontrarse formalmente determinados— no serían susceptibles de aprehensión, y, por ello, *no serían nada para nosotros*. La conciencia empírica, para ser tal, requiere *intuiciones*

a las que podamos diferenciar en virtud de relaciones espacio-temporales y ubicar dentro de un *encuadre* objetivo sin el que no sería posible ni su *presentación* en la conciencia ni determinaciones (o predicaciones) tan simples de una sensación como ‘aquí’ o ‘ahora’. La experiencia, tal como la contempla el empirista, es vacía. Lo que indica que, para que la particularidad de la sensación no se hunda en el abismo de lo inefable, se requiere una red de términos universales. Por eso, entenderemos ‘experiencia’ en un sentido *denso y formalizado*, y ‘fenómeno’ con un significado análogo (aunque no necesariamente idéntico) al que Kant le dio a esta noción. No reflexionaremos sobre la función de los goznes respecto a una experiencia indeterminada (e inexistente), sino sobre la relación de goznes e intuiciones que ya se encuentran formalmente constituidas (tal como se presentan —secuencial y espacialmente— en la conciencia ordinaria).

Esto significa que, en concordancia con Wittgenstein, el escéptico al que consideraremos acepta que, como poco, los goznes son *condiciones necesarias de la experiencia*, y que, por tanto, se trata de *normas o reglas que establecen la posibilidad de un objeto de experiencia (y de pensamiento) en general*. La cuestión es la de si, además de establecer la posibilidad general de ese objeto, también se trata de *reglas en virtud de las cuales se determinan objetos particulares de experiencia*. ¿Los goznes se limitan a ser formas trascendentales de pensamiento, o, por el contrario, son principios activos de la práctica epistémica, que constituyen y regulan evidencias? ¿Constituyen la práctica porque hacen posible la experiencia, o la práctica *tiene cuidado de sí*, independientemente de cuáles sean las condiciones de la experiencia en general?

Prestemos atención, en primer lugar, al *principio general de causalidad* —una de las presuposiciones semánticamente sustantivas que Wittgenstein menciona explícitamente. Lo que ese principio nos dice es que la experiencia, para ser tal, *debe adecuarse a leyes causales*, de modo que *es necesario que exista una razón suficiente para todo evento*. Lo que, sin embargo, no nos dice es *qué* eventos son causas, siendo *como principio* compatible tanto con el que el humo sea causa del fuego como con el que el fuego sea causa del humo. Lo que significa que si deseamos saber qué eventos ejemplifican la relación causal y cómo lo hacen, tenemos que recurrir a la experiencia.

El problema es que, como el propio Wittgenstein insiste en coincidencia con Hume (Wittgenstein, 2004, §§ 130, 133-35, 240, 275), la experiencia no nos sirve

de ayuda alguna. Lo que en el mejor de los casos ésta muestra es una *conjunción constante* de fenómenos, pero no una conexión universal y necesaria entre los mismos. Lo que implica, para cualquier caso concreto que consideremos, que nunca podemos estar seguros de que realmente se trate de una ejemplificación de y de una aplicación a la experiencia de la relación causal —por no decir que, limitadas al pasado (Wittgenstein, 2004, § 275), tales conjunciones ni pueden proyectarse como necesidades hacia el futuro ni, en consecuencia, pueden expresarse más que como *hipótesis* de cuya necesaria ausencia de prueba se sigue “que siempre nos reservamos el derecho a desecharlas o alterarlas” (Waismann, 1979, p. 100). La consecuencia es que incluso aunque el humo siempre siga al fuego o aunque el agua nunca se haya congelado al fuego (Wittgenstein, 2004, § 613), no podemos inferir ni que el fuego sea causa del humo ni que, por mucho en que insistamos en que debe existir una explicación desconocida para tal evento en caso de producirse, el agua no pueda congelarse al fuego. Por lo tanto, y aunque sea verdad que la experiencia no es posible sin asumir el principio general de causalidad, éste es tan *indeterminado* que no podemos saber para ningún caso específico si se aplica. Y si no sabemos dónde y cuándo se aplica también desconocemos *si realmente lo hace*.

Lo importante, sin embargo, es que estas consideraciones escépticas no afectan en nada a la práctica y al uso diario de terminología causal, contexto (el ordinario) en el que nos conformamos con hipótesis y conjunciones constantes allí donde nunca podemos establecer relaciones necesarias. Con lo que contamos es, por tanto, con una explicación deflacionaria de nuestro lenguaje causal compatible con el escepticismo acerca de la realidad objetiva (del *uso* o del *significado*) del principio de causalidad —de que realmente se trate de una regla de *determinación* de la experiencia. Contrariamente a lo que señala la deducción trascendental de Coliva, *podemos dudar de que la regla constituya la práctica y guíe nuestros juicios causales sin que la práctica desaparezca por eso*. La práctica no se sostiene sobre fundamentos estables.

Algo similar ocurre con la creencia básica en la realidad del mundo material externo. Lo que este principio nos dice es que la *posibilidad general* de que la experiencia posea peso y direccionalidad epistémicas depende de dicha presuposición, o, lo que es igual, que es *necesario* que exista un mundo externo para que alguna experiencia pueda contar como *razón de una creencia*. Podríamos, incluso, extender la interpretación del principio, señalando que lo que éste afirma es que es necesario que nuestras creencias sean masivamente verdaderas para que haya experiencias que cuenten como evidencias. Lo que, sin embargo, no nos

dice es ni *qué* experiencias cuentan como razones o indicadores objetivos ni, en caso de hacerlo, *qué es lo que indicarían* (como si la mera existencia del mundo externo pudiese prevenir una irregularidad futura en la naturaleza que cancelase el peso epistémico en una dirección específica de la experiencia pasada). En otras palabras: la presuposición del mundo externo es irrelevante tanto para determinar si mi experiencia actual es una *percepción* o una *ilusión* como para servirnos de guía en el supuesto de que un fenómeno inesperado contradijese nuestra experiencia pasada y nos viésemos obligados a reconsiderarla (Wittgenstein, 2004, § 503).

De nuevo, parecería como si para formar juicios concretos tuviésemos que consultar la experiencia. Y de nuevo, el problema radica, como también nos recuerda en numerosas ocasiones Wittgenstein (2004, §§ 362, 368), en que la experiencia es incapaz por sí misma de *determinar* la relación entre objeto de experiencia y objeto de creencia y de *regular* el peso respectivo de evidencias contradictorias, y en que su carácter indeterminado o abierto nos obliga, en caso de conflicto, a tomar *decisiones* en el vacío. Si un árbol se transformase súbitamente en un hombre (Wittgenstein, 2004, § 513) podríamos pensar que se trata de una ilusión, o, tal vez, que lo que era ilusoria era la percepción del árbol, o, tal vez, y dado que ni el principio de causalidad general ni la creencia indeterminada en la realidad del mundo externo *prescriben* nada acerca de lo que sea o no posible en la naturaleza, que tales alteraciones podrían ocurrir, y, por tanto, que ambas impresiones —la pasada y la presente— son verídicas (y no hay conflicto entre ellas).

Lo importante es que la experiencia deja *indeterminado ad infinitum* el *valor* de la creencia, de forma que ésta última no pasa de ser más que una mera *hipótesis*, y, además, una hipótesis que jamás puede ser definitivamente confirmada. Y que, pese a que la presuposición del mundo externo no cumple función alguna en la formación de juicios, y a que estos son *arbitrarios*, las prácticas judicativas ordinarias no se resienten. La regularidad limitada y contingente de la experiencia proporcionaría una *explicación escéptica* de nuestro lenguaje justificativo.

Baste señalar finalmente que el mismo esquema argumentativo se repite respecto a la presuposición de un *orden temporal objetivo* —otro de los goznes wittgensteinianos a los que nos hemos referido. Aunque este principio dice que *necesariamente* todo evento ha de ser ubicado en una secuencia temporal, lo que *no determina* es *qué posición* debe ocupar un evento dado en esa secuencia. Algo que tampoco determina la experiencia. De hecho, tanto el principio como los

datos empíricos de los que disponemos son compatibles con la posibilidad de que la experiencia actual sea la *primera* de la serie (la llamada ‘hipótesis de Russell’, a la que Wittgenstein hace referencia en 2004, §§ 183-95), y, por tanto, con la posibilidad de la ilusión del pasado. Lo que remite, también en este caso, y pese al marco o regla que establece la posibilidad general de objetos y juicios temporales, a la constitución *subjetiva* de nuestros juicios temporales empíricos.

En los tres casos que hemos analizado partimos del carácter *formal* y *vacío* de los compromisos-gozne, y nos preguntamos sobre los materiales de los que echamos mano para construir nuestras actividades judicativas cotidianas. Estos materiales acaban siendo arbitrarios y subjetivos. Sin embargo, que esto explique escépticamente cómo actuamos no significa que lo que hemos proporcionado sea una *respuesta escéptica al escepticismo*. Que la práctica pueda explicarse deflacionariamente no implica ni que sea inteligible ni que sea fuente de inteligibilidad.

El problema es que si, por una parte, los goznes instituyen un *pensamiento puramente formal* en el que nos limitamos a pensar un objeto material simplemente a través de formas lógicas y abstractas de cognición (por lo que no hay objeto concreto de pensamiento), por otra, el objeto concreto de pensamiento que construimos a partir de la experiencia es una mera *combinación accidental* (sin *síntesis*) de elementos independientes, y el pensamiento que a él se refiere es, así, puramente *arbitrario* —de modo que, porque no comprendemos el objeto que decimos pensar, realmente *con él* ni pensamos ni *entendemos* nada. En resumen: el así llamado ‘objeto de experiencia’ no es una *unidad* ni para la sensibilidad ni para el entendimiento. Y, por supuesto, únicamente a partir de principios gramaticales y formales no puede construirse unidad concreta alguna.

Fluctuando entre un pensamiento vacío y el no-pensamiento, de lo que carecemos es de *pensamiento real* o *sintético*, de *reglas* a partir de las que pueda construirse, no un objeto de experiencia en general, sino objetos determinados *inteligibles*. *Quid facti?* ¿*Qué síntesis?* ¿*Qué pensamiento?* Mientras que la normatividad *a priori* a la que apela Coliva no genera *objetos de conocimiento*, la experiencia que explica nuestras prácticas empíricas no proporciona *objetos de pensamiento*. Igual que del apriorismo kantiano, del apriorismo wittgensteiniano únicamente se sigue el *escepticismo empírico*.

## 4. Conclusión

Durante las reflexiones anteriores he hecho referencia a algunos de entre los numerosísimos textos que demuestran que Wittgenstein fue claramente consciente del problema que hemos analizado. Uno de los pocos intérpretes que ha concedido a esos textos la relevancia que poseen, John Cook (1994) piensa que la función de la teoría wittgensteiniana de los goznes es, precisamente, la de prevenir las conclusiones escépticas que se deducirían de la contingencia, arbitrariedad e irregularidad posible de la experiencia (Cook, 1994, pp. 221-24). Piensa también, por supuesto, que, porque los goznes son incapaces de garantizar una normatividad objetiva empíricamente relevante, el proyecto de Wittgenstein fracasa.

Creo, sin embargo, que la lectura de Cook —inspirada en una concepción fenomenista de Wittgenstein (Cook, 1985, pp. 112-13) que, además de incorrecta, desatiende las raíces kantianas de su pensamiento, y haciendo caso omiso al hecho (entre otros) de que Wittgenstein ni apela a los goznes para responder a las hipótesis escépticas empíricas que desarrolla ni tan siquiera parece proporcionar respuesta alguna a las mismas— revierte al completo el orden lógico de *Sobre la certeza*. Es la propia teoría de goznes la que, en su interior, y al igual que había ocurrido con el trascendentalismo kantiano, abre espacio a una variedad radical de escepticismo empírico. Por eso, lo que Wittgenstein descubre es que, pese a las potencialidades anti-escépticas de su teoría tanto en lo que se refiere a un escepticismo *trascendente* basado en la posibilidad de la cosa-en-sí como a un escepticismo que afecta al carácter último de la experiencia y de sus condiciones de posibilidad, ésta (su teoría de goznes) se encuentra *lógicamente vinculada* a un tipo de escepticismo que, aunque generalmente desapercibido, tiene consecuencias devastadoras. Si este escepticismo es (o no) asumible, si se trata de una posición con la que debemos aprender a convivir, o, por el contrario, de una opción que deba ser refutada y que sólo pueda serlo mediante un cambio radical de perspectiva filosófica, son cuestiones que Wittgenstein no pudo llegar a elaborar. Como poco, la hermenéutica wittgensteiniana debería, más que ocultarlas, hacerlas nuevamente visibles.

Lo que hemos constatado, en fin, es la dualidad entre principios *a priori* que al no determinar la experiencia nos devuelven un *pensamiento vacío*, y prácticas cuyo fundamento es la constitución arbitraria de objetos, constitución que lo

único que nos proporciona es una *materia cognitiva que no podemos pensar*. En un sentido, este *escepticismo semántico* extremo nos retrotrae al problema cartesiano de las ideas materialmente falsas y de la opacidad intelectual de las sensaciones. En otro, nos obliga a reconsiderar las condiciones del pensamiento *real concreto*, es decir, de los principios de juicio como *principios de posibilidad de la predicación sintética*. Pero ése es precisamente *el* tema del idealismo especulativo de Fichte y Hegel.

Las deficiencias kantianas de Wittgenstein que el escepticismo trae a la luz podrían ser también la ocasión para que reconsideráramos la opción idealista.

## Referencias

- Barnes, J. (1990). *The Toils of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coliva, A. (2015). *Extended Rationality: A Hinge Epistemology*. Basingstoke: Palgrave.
- Cook, J. W. (1985). The Metaphysics of Wittgenstein's *On Certainty*. *Philosophical Investigations*, 8(2), 81-119.
- Cook, J. W. (1994). *Wittgenstein's Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (1988). *Early Philosophical Writings* (D. Breazeale, Trans.). Ithaca & London: Cornell University Press.
- Plato. (2014). *Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, D. (2016). *Epistemic Angst: Radical Scepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Schmitz, B. (2006). Grammatical Propositions. En M. Kober (Ed.), *Deepening Our Understanding of Wittgenstein* (pp. 227-49). Amsterdam & New York: Rodopi.
- Sosa, E. (2011). *Knowing Full Well*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Sosa, E. (2015). *Judgment and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Waismann, F. (1979). *Wittgenstein and the Vienna Circle*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2004). *On Certainty*. Oxford: Blackwell.
- Wright, C. (1991). Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon. *Mind*, 100(397), 87-116.
- Wright, C. (2004). Wittgensteinian Certainties. En Dennis McManus (Ed.), *Wittgenstein and Scepticism* (pp. 22-55). London & New York: Routledge.
- Wright, C. (2012). Replies Part IV: Warrant Transmission and Entitlement. En Annalisa Coliva (ed.), *Mind, Meaning, and Knowledge: Themes from the Philosophy of Crispin Wright* (pp. 451-86). Oxford: Oxford University Press.

# Metaescepticismo\*

## Meta-skepticism

David Pérez Chico

Universidad de Zaragoza

Zaragoza, España

E-mail: davidpch@unizar.es

ORCID: 0000-0001-7933-8861

Vicente Sanfélix Vidarte

Universidad de Valencia

Valencia, España

E-mail: Vicente.Sanfelix@uv.es

Fecha de recepción: 19 de enero de 2019

Fecha de aprobación: 6 de marzo de 2019

Doi: [10.17533/10.17533/udea.ef.n60a09](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a09)

**Resumen.** *En el presente trabajo suscribiremos el sentido de metaescepticismo según el cual la teoría del conocimiento es imposible. Este sentido de metaescepticismo se sostiene sobre dos condiciones aparentemente necesarias: (1) la identificación de uno o varios de los presupuestos de la teoría del conocimiento para someterlos a crítica; y (2) la asunción, más o menos explícita, de una comprensión del conocimiento alternativa a la que se atribuye y critica a la teoría del conocimiento en cuestión. Una vez aclaradas estas cuestiones preliminares llevaremos a cabo un repaso de las distintas variedades metaescepticas y comprobaremos que hasta las versiones más austeras de metaescepticismo satisfacen las dos condiciones anteriores. Esto nos llevará a concluir, en primer lugar, que todo metaescepticismo las cumple y, en segundo lugar, que no hay ninguna variedad de metaescepticismo que esté libre de implicaciones epistemológicas, por lo que terminaremos preguntándonos si cabe el metaescepticismo.*

**Palabras Clave:** *metaescepticismo, teoría del conocimiento, Leonard Nelson, Quine, Rorty, Wittgenstein*

**Abstract.** *In the present article we subscribe to a form of meta-skepticism according to which the theory of knowledge is impossible. This form of meta-skepticism is based on two apparently necessary conditions: (1) the identification of one or more of the assumptions of the theory of knowledge in order to criticize them; and (2) the more or less explicit assumption that there is an alternative account of knowledge to the one attributed to the theory of knowledge in question. Once these preliminary*

---

\* La participación de David Pérez Chico forma parte del proyecto *Puntos de vista, disposiciones y tiempo*, con referencia: FF12014-57409-R.

La participación de Vicente Sanfélix Vidarte forma parte del proyecto *Gobierno de sí y políticas de la subjetividad*, con referencia: FF12016-76856-R.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Pérez Chico, David & Sanfélix Vidarte, Vicente. "Metaescepticismo". *Estudios de Filosofía* 60 (2019): 183-202.

APA: Pérez Chico, D. & Sanfélix Vidarte, V. (2019). Metaescepticismo. *Estudios de Filosofía*, 60, 183-202.

Chicago: David Pérez Chico & Vicente Sanfélix Vidarte. "Metaescepticismo". *Estudios de Filosofía* n.º 60 (2019): 182-202.

*issues have been clarified, we will review different varieties of meta-skepticism in order to verify whether all of them, even the most austere, satisfy the previous two conditions. This will lead us to conclude, in the first place, that all varieties of meta-skepticism satisfy them and, secondly, that no type of meta-skepticism is free of epistemological implications. In the light of this conclusion, we will end up considering whether meta-skepticism stands its ground.*

**Keywords:** *meta-eskepticism, theory of knowledge, Leonard Nelson, Quine, Rorty, Wittgenstein*

## 1. Introducción: un término polisémico

A diferencia de otros neologismos homólogos —como “metalenguaje” o “metafilosofía”— el término “metaescepticismo” no puede decirse que haya ganado un uso consistente en la literatura filosófica contemporánea. Algunos parecen utilizarlo para denotar un tipo de escepticismo radical o generalizado, según el cual no se dispondría de evidencia para todo un campo de creencias —por ejemplo, acerca del pasado— (Helm, 2002, p. 25). Otros, por el contrario, han atribuido al prefijo “meta” una función reflexiva, de modo que el metaescepticismo vendría a ser el escepticismo respecto a la validez de los propios argumentos escépticos (*cf.* Nichols, Stich & Weinberg, 2003, p. 228). Para otros, el metaescepticismo es escepticismo metafilosófico, esto es: escepticismo sobre las teorías filosóficas (Paár, 2016, p. 64); una posición que podría ponerse en relación con los planteamientos de Wittgenstein o, incluso, de Hume (*cf.* Williams, 2013, p. 36 y ss.).

Ninguno de estos usos del término, sin embargo, se ajusta al significado con que lo introdujo George Sotiros Pappas (1978),<sup>1</sup> quien dejó escrito lo siguiente:

Hay muchas variedades diferentes de escepticismo epistemológico, por lo que será útil clasificarlas en algunas categorías, ciertamente toscas, pero útiles. En términos generales, podemos dividir el escepticismo epistemológico en tres grupos: escepticismo epistemológico acerca del conocimiento, o EEC; escepticismo epistemológico acerca de la justificación (epistémica), o EEJ; y el que denominaré escepticismo meta-epistemológico, o EME [...] El escepticismo meta-epistemológico, por su parte, es una concepción escéptica sobre la propia empresa epistemológica, o sobre una parte de esa empresa, o quizá sobre alguna forma de concebir la empresa epistemológica. Un ejemplo de EME sería la tesis, defendida por L. Nelson, de que en cierto sentido la teoría del conocimiento es imposible (p. 310; traducción de los autores).

---

<sup>1</sup> Hasta donde nosotros sabemos, Pappas fue el primero en utilizar el término “metaescepticismo”.

En lo que sigue entenderemos el término “metaescepticismo” en este sentido; presentaremos, sin ningún afán de exhaustividad, distintas variedades del mismo con la pretensión de identificar algunas de sus condiciones, y terminaremos con una reflexión acerca de sus dificultades y límites.

## 2. Metaescepticismo neokantiano

Como acabamos de ver, Pappas pone como ejemplo de metaesceptico al filósofo alemán Leonard Nelson.<sup>2</sup> Valdrá la pena bosquejar sus puntos de vista.

Respirando una atmósfera inequívocamente neokantiana, Nelson pensaba que la teoría del conocimiento nació con la pretensión de poner fin a las infructuosas disputas de la metafísica académica, bien haciendo los problemas filosóficos accesibles a un tratamiento riguroso, y coadyuvando de este modo a la construcción de una metafísica científica, bien mostrando de una vez por todas que tal metafísica era imposible.

Para ello la teoría del conocimiento habría buscado un “criterio de validez” que permitiera decidir si una determinada “cognición” era o no verdadera. Aquí es donde a la teoría del conocimiento se le planteaba un dilema que, desde la perspectiva de Nelson, no tenía solución. Según un cuerno del dilema, ese criterio era él mismo una cognición, en cuyo caso también él resultaba problemático y su validez debía, como el de cualquier otra cognición, resolverse con la ayuda de nuestro criterio. Según el otro, el criterio no era una cognición, en cuyo caso, para resultar aplicable, debía ser objeto de nuestro conocimiento, solo que en orden a obtener este conocimiento ya debíamos aplicar nuestro criterio. En ambos casos, concluye Nelson, nos encontramos con una contradicción (Nelson, 1978, p. 6),<sup>3</sup>

---

2 El artículo de Nelson al que se refiere Pappas era en realidad la conferencia “Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie,” que el filósofo alemán pronunció el 11 de abril de 1911, en el marco del cuarto congreso internacional de Filosofía celebrado en Bolonia. Publicado originalmente en los *Abhandlungen der Fries'schen Schule*, III, Göttingen, 1912, No. 4. Pappas remite a su traducción inglesa, Nelson (1973), y es la que nosotros mismos citaremos.

3 En realidad, más que con una contradicción, pensamos que con lo que nos encontramos es, en el primer caso, con un tipo de circularidad viciosa, y en el segundo con una especie de *petitio principii*. En otros momentos de su ponencia, lo que Nelson entiende por “contradicción” es una regresión al infinito: “La contradicción radica en la proposición, aquí implícita, de la *mediación* de todo conocimiento. Porque si cada cognición fuera posible solo sobre la base de otra, deberíamos tener que ejecutar una regresión infinita para alcanzar cualquier cognición verdadera, y por lo tanto no sería posible la verificación de las cogniciones” (Nelson 1978, p. 8; traducción de los autores). Vemos ahora que en realidad lo que

luego es imposible disponer de un criterio de validación y, por consiguiente, no puede haber una teoría del conocimiento.<sup>4</sup>

Ahora bien, Nelson no se conforma con esta conclusión metaescéptica —lo que, nótese, equivaldría a conformarse con una conclusión escéptica *tout court*: si el conocimiento es lo que la teoría del conocimiento supone, entonces este no puede obtenerse—<sup>5</sup> y, de alguna manera, intenta superarla aplicando lo que él denomina un “método regresivo”, esto es: preguntándose por el presupuesto “indispensable” de la teoría del conocimiento. Este presupuesto, considera él, no es otro que la problematización, por principio, de la objetividad de toda cognición, objetividad que solo podría garantizarse mediante el proceso indirecto prescrito por la teoría del conocimiento de turno.

Así pues, el nudo gordiano de la teoría del conocimiento lo constituye la presuposición —auténtico prejuicio, al decir de Nelson— de que todo conocimiento es mediato; o lo que para nuestro autor es lo mismo: que toda cognición es un juicio necesitado de justificación. Resulta fácil deducir cómo puede deshacerse el nudo, a saber: postulando la existencia de un conocimiento inmediato o de una cognición que no sea judicativa. Pero la existencia de tales cogniciones no judicativas, inmediatas, son, según Nelson, una evidencia psicológica que todo el mundo puede constatar en su experiencia interna: basta con considerar cualesquiera de nuestras intuiciones sensorio-perceptivas. Son justamente estas intuiciones las que verifican nuestros juicios básicos, en concordancia con el proceder de todas las ciencias especiales.

Pero el problema es que la metafísica no es una ciencia especial, y que sus juicios —el principio de causalidad, por ejemplo— no pueden ser, como Hume apuntó por vez primera, verificados mediante una particular intuición empírica.

---

estaba haciendo Nelson era utilizar el trilema de Agripa —o de Münchhausen, en la denominación de Hans Albert (Albert, 2002, p. 43)— contra la teoría del conocimiento tal y como él la entendía.

- 4 Nelson aporta una segunda prueba de la imposibilidad de la teoría del conocimiento que pivota sobre la distinción entre juicios analíticos y sintéticos. La tarea de la teoría del conocimiento sería mostrar cómo, a partir de juicios compuestos de nociones problemáticas, meros conceptos, podríamos obtener conocimiento; ahora bien, dado que a partir de conceptos no puede obtenerse otra cosa que juicios analíticos, la tarea de la teoría del conocimiento equivaldría a intentar deducir juicios sintéticos a partir de juicios analíticos, lo que es imposible (Nelson, 1978, pp. 9-10).
- 5 “No afirmo la imposibilidad de la ‘teoría del conocimiento’ para concluir que el conocimiento es imposible; más bien afirmo que esta conclusión escéptica, que el conocimiento es imposible, es en sí misma una consecuencia del prejuicio que sostienen los proponentes de una teoría del conocimiento” (Nelson, 1978, p. 11; cursivas en el original; traducción de los autores).

Luego la posibilidad de un conocimiento metafísico depende, para Nelson, de la existencia de una cognición metafísica que sea ella misma inmediata, como lo es la intuición sensorial. Una cuestión de hecho, por decirlo, como el propio Nelson hace, sirviéndonos de la terminología humeana, que solo puede zanjarse apelando a la experiencia, en este caso la experiencia interna, y cuyo establecimiento compete, por consiguiente, a la ciencia de esta experiencia, al entender nelsoniano: la psicología.

Los ulteriores detalles del criticismo metafísico que Nelson suscribe como solución al problema del conocimiento no nos interesan aquí.<sup>6</sup> Lo que nos interesa, en cambio, es subrayar que a determinar la posibilidad de este criticismo llega Nelson merced a lo que él mismo denomina un análisis lógico de las posibles soluciones a aquel problema que, ese mismo análisis lógico, mostró insoluble desde los presupuestos de la teoría del conocimiento. E igualmente que, en cualquier caso, la corroboración del mismo la hace depender ya no al análisis lógico, sino de una disciplina empírica, la psicología entendida como ciencia de la experiencia interna.

Quizás Nelson fuera el primero en hablar de la imposibilidad de la teoría del conocimiento.<sup>7</sup> Fuera como fuere, su posición ejemplifica un tipo peculiar de metaescepticismo de raigambre kantiana, lo que no quiere decir que en el mismo no podamos descubrir rasgos sobre los que debiéramos preguntarnos si no ejemplifican condiciones necesarias de todo tipo de metaescepticismo y otros que, no siendo a buen seguro tan universales, comparte no obstante con otras versiones del mismo.

Entre los primeros podríamos enumerar su uso del método regresivo, que le permite la *identificación* de uno o varios de los *presupuestos de la teoría del conocimiento* para someterlos a crítica; así como el hecho de que esta crítica se hace desde la *asunción*, más o menos explícita —en el caso de Nelson, completamente explícita—, *de una comprensión del conocimiento alternativa* a la que se atribuye y critica —en muchos casos por tener lo que se considera como intolerables consecuencias escépticas— a la teoría del conocimiento.

---

6 Frente al empirismo, que negaría la existencia de tal conocimiento metafísico, el criticismo se caracterizaría por postular la existencia de cogniciones metafísicas inmediatas, aunque no objetos de una intuición intelectual, como las considera lo que Nelson llama el misticismo metafísico, ni productos de la reflexión, como defendería lo que él llamaba el logicismo.

7 Aunque no es el primero en atacar la teoría del conocimiento. El propio Nelson apunta cómo esta ya fue cuestionada por Hegel, Herbart, Lotze y Busse; solo que considera que estas críticas se hicieron en nombre del dogmatismo y carecen de valor (Nelson, 1978, p. 12). Compartamos o no el juicio de Nelson, debe quedar registrado que la filosofía hegeliana supone una primera forma de metaescepticismo, aunque Hegel no hablara de teoría del conocimiento, un término que solo adquirió carta de naturaleza en una fecha posterior a la muerte del autor de *La fenomenología del espíritu*.

En cambio, la mezcla de lógica *cum* psicología para superar los presupuestos de la teoría del conocimiento, o la aspiración a una filosofía científica, estarían entre aquellos aspectos más específicos del metaescepticismo neokantiano de Nelson que, no obstante, podría compartir con otras tradiciones.

### 3. Metaescepticismo analítico

En la misma nota en que Pappas da la referencia del artículo de Nelson al que nos hemos venido remitiendo, añade que también “Quine defiende una versión más restrictiva de EME en ‘Epistemology Naturalized’” (Pappas, 1978, p. 310 nota; traducción de los autores).<sup>8</sup>

Quine, en efecto, compartiría con el neokantiano Nelson la aspiración a una filosofía científica y, más importante aún para la cuestión que aquí venimos tratando, la remisión a la psicología de buena parte de los problemas que alguna vez fueron patrimonio de la teoría del conocimiento.<sup>9</sup>

Ahora bien, esta aspiración a la científicidad y la remisión de la teoría del conocimiento a la psicología —y a la lógica, como el mismo Nelson hacía— no es algo privativo de Quine, sino un rasgo presente desde sus orígenes en la tradición de la filosofía analítica de la que el pensador norteamericano fue eximio representante.

Bertrand Russell, por ejemplo, defendía que buena parte de la epistemología estaba incluida en la psicología, aunque tan pronto como se abordaba la teoría del juicio, se planteaba el problema de dar con la forma lógica apropiada a los hechos epistémicos, de modo que, concluía, “es imposible asignar a la teoría del

---

8 Véase también Quine (1974).

9 “La epistemología, o algo que se le parece, entra sencillamente en línea como un capítulo de la psicología y, por tanto, de la ciencia natural” (Quine, 1974, p. 109). No obstante, esta coincidencia genérica entre Nelson y Quine esconde una diferencia que no debiera ser minusvalorada: mientras el neokantiano entiende la psicología, como ya apuntamos, como ciencia de la experiencia interna, Quine, como acabamos de ver, entiende la psicología como una ciencia natural. Dicho en otros términos, mientras Nelson remite la teoría del conocimiento a una psicología introspectiva, Quine reconduce la epistemología a una psicología objetiva que, en su caso, se identifica con el conductismo (Quine, 1974, p. 111).

Aunque probablemente la advertencia resulte ociosa para el lector, recordaremos aquí que en el ámbito de la filosofía analítica las expresiones “epistemología” y “teoría del conocimiento” resultan sinónimas; sinonimia que nosotros respetaremos en este trabajo.

conocimiento un campo distinto del de la lógica y la psicología” (Russell, 1984, p. 46; traducción de los autores). Esta concepción de la teoría del conocimiento, pasada por el tamiz de los puntos de vista del primer Wittgenstein,<sup>10</sup> pronto, en manos de los positivistas lógicos, iba a generar pronunciamientos metaescépticos tales como los de Moritz Schlick<sup>11</sup> o los de Otto Neurath.<sup>12</sup>

Vemos, pues, que Pappas podría haber aumentado fácilmente su lista de metaescépticos, incluso extrayéndolos de las filas de la misma tradición en la que Quine se inscribe. De hecho, puede entenderse el metaescepticismo quineano como un desarrollo de los puntos de vista de sus predecesores vieneses.

En efecto, el metaescepticismo de los neopositivistas identificaba una errónea teoría del significado como el presupuesto que había llevado a que la teoría del conocimiento tradicional se hubiera extraviado en cuestiones carentes de significado.<sup>13</sup> A la vez, realizaba su crítica de la misma desde la asunción de una concepción empirista que pensaba posible la traducción de aquellas proposiciones que consideramos verdaderas acerca del mundo, a proposiciones directa y exhaustivamente verificables por nuestra experiencia sensorial.<sup>14</sup>

---

10 Para quien la epistemología quedaba equiparada a la filosofía de la psicología o lógica aplicada. Véase Wittgenstein (1997b, 47; 2009a, p. 262; 2012, § 4.1121). Sobre la relación de Wittgenstein con Russell —y también con William James— a propósito de sus respectivas concepciones de la teoría del conocimiento, puede verse Sanfélix (2017, epígrafes 2 y 3).

11 “Así, todo conocimiento lo es solo por virtud de su forma. Es a través de su forma como representa las situaciones conocidas. Pero la forma misma a su vez no puede ser representada (...) Esta simple idea (...) nos permite librarnos de los problemas tradicionales de la teoría del conocimiento, en la medida en que no forman parte de la psicología, son reemplazadas por consideraciones acerca de la naturaleza de la expresión, de la representación (...) Desaparecen las cuestiones relativas a la validez y límites del conocimiento” (Schlick, 1978, p. 61).

12 “De todo esto resulta claro que dentro de un sistema fiscalista consecuente, no puede haber una “teoría del conocimiento”, por lo menos no en la forma tradicional. Consistiría solo en operaciones defensivas contra la metafísica, es decir, en el desenmascaramiento de formulaciones carentes de sentido. Muchos de los problemas de la teoría del conocimiento quizá se pudieran transformar así en interrogantes empíricas, de tal manera que pudieran incorporarse a la ciencia unificada” (Neurath, 1978, p. 297).

13 A pesar de sus diferencias, esta idea está presente en los dos textos de Schlick y de Neurath que acabamos de citar.

14 El producto más consumado de este proyecto lo constituyó, como es bien sabido, Carnap (1928), pero convendría no olvidar que el mismo Wittgenstein aspiraba a algo parecido cuando, de vuelta a la actividad académica, en 1929, se proponía la construcción de un lenguaje fenomenológico que pudiera describir anhipotéticamente el mundo primario de las vivencias inmediatas, o lo inmediatamente dado, por contraposición al lenguaje que él denominaba entonces secundario, normal, cotidiano o físico. Véase, al respecto, Wittgenstein (2007, VI § 57 y VII § 67).

Pues bien, para Quine tal tarea resultaba imposible de pivotar en torno a uno de los prejuicios de la epistemología que el filósofo norteamericano consideraba insostenible: el reduccionismo<sup>15</sup>.

El metaescepticismo quineano cumple, así, las dos condiciones que igualmente vimos satisfacer al de Nelson. Por una parte, *identifica* un prejuicio de la teoría del conocimiento que va a someter a crítica —en este caso: el atomismo reduccionista— mientras que, por la otra, tal crítica se hace desde la asunción de una comprensión diferente del conocimiento —en este caso, una comprensión empirista y holista del mismo.

Pero la posición de Quine también nos permite comprender un rasgo adicional del metaescepticismo, a saber: que el mismo puede tener una naturaleza recursiva. Basta para ello que la comprensión del conocimiento asumida por un determinado tipo de metaescepticismo caiga bajo los presupuestos que un nuevo metaescepticismo identifica como definitorios de la teoría del conocimiento. Esta, de hecho, es la relación que el metaescepticismo quineano mantendría con el metaescepticismo de sus predecesores positivistas y también con el metaescepticismo neokantiano de Nelson. Este también parece asumir el atomismo reduccionista<sup>16</sup> y, aquí sin lugar a duda, asume en su concepción alternativa del conocimiento un principio que Quine considera tan dogmático e insostenible como el reduccionismo atomista, a saber: la distinción entre juicios analíticos y sintéticos (Quine, 1962, p. 49).<sup>17</sup>

---

15 “¿No podríamos formular en una sentencia en lenguaje observacional de un capítulo de longitud toda la diferencia que pueda producir en la experiencia la verdad de una sentencia dada, y no podríamos tomar esto como la traducción? (...) Al abandonar la esperanza de una tal traducción, el empirista está concediendo entonces que los significados empíricos de los enunciados típicos sobre el mundo externo son inaccesibles e inefables.

¿Cómo puede explicarse esta inaccesibilidad? ¿Basándonos, simplemente, en que las implicaciones experienciales de un enunciado típico sobre cuerpos son demasiado complejas para una axiomatización finita, por larga que esta sea? No; yo tengo una explicación diferente. Es que el enunciado típico sobre cuerpos no tiene un fondo de implicaciones experienciales que pueda llamar suyo propio. Una masa sustancial de teoría, tomada en conjunto, tendrá, comúnmente, implicaciones experienciales; así es como hacemos predicciones verificables” (Quine, 1974, pp. 104-105).

16 El atomismo parece implicado en su apelación, en ningún momento problematizada, a la intuición sensible.

17 Resulta interesante apuntar que Nelson no solo reconoce que su metaescepticismo asume la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos sino que, además, la defiende de lo que él considera que es la principal crítica que contra la misma se ha esbozado: “Para esta segunda prueba de la imposibilidad de la ‘teoría del conocimiento’, presupongo que se concede mi distinción entre juicios analíticos y sintéticos. Por lo tanto, consideraré brevemente la principal objeción que se plantea contra esta distinción (...) que esta distinción es variable e imprecisa” (Nelson, 1978, p. 10; traducción de los autores).

No obstante, quizás llegados a este punto sea preciso realizar un recordatorio y una advertencia. El recordatorio es que el metaescepticismo no implica un escepticismo, llamémosle de primer orden, sobre la posibilidad del conocimiento. Vimos que Nelson lo afirmaba enfáticamente: “No afirmo la imposibilidad de la ‘teoría del conocimiento’ para concluir que el conocimiento es imposible”, y otro tanto puede decirse de Quine.<sup>18</sup> Repitémoslo una vez más, la mayor parte de las veces se abrazan posiciones metaescepticas por considerar que los presupuestos de la teoría del conocimiento abocan al escepticismo.<sup>19</sup>

Vayamos con la advertencia. Obviamente, no basta con tomar como objeto la concepción del conocimiento asumida por otros para que nuestra crítica de la misma merezca el título de metaescepticismo. De lo contrario, cualquier ligera enmienda a la teoría del conocimiento de cualquier autor debiera contar como tal —la crítica, por ejemplo, de Berkeley y Hume a la teoría lockeana de las ideas abstractas o de la distinción entre cualidades primarias y secundarias.

Para estar ante una posición realmente metaesceptica el presupuesto identificado como definitorio de la teoría del conocimiento a criticar debe ser lo suficientemente general como para cubrir un amplio espectro de posiciones. Nelson y Quine pueden considerarse que cumplen tal condición. Al fin y al cabo, el prejuicio que el primero identifica como objeto de su crítica, la comprensión judicativa de toda cognición, es lo bastante general como para que esta alcance, como vimos, a lo que él denominaba el logicismo, el misticismo y el empirismo metafísicos (*cf.* Nelson, 1978, p. 14).

Por su parte, los dogmas que Quine identifica como definitorios de la teoría del conocimiento que él somete a crítica —el reduccionismo atomista y la distinción entre analítico y sintético— todavía tienen un alcance más general. Como acabamos de ver, incluirían a la totalidad de las teorías del conocimiento modernas e, incluso, a posiciones metaescepticas que, como las de los positivistas lógicos o las del propio Nelson, se esbozaron antes de él. Dicho sea de paso, no lleva pues razón Pappas cuando, como vimos, atribuye a Quine un metaescepticismo más restringido que el de Nelson.

---

18 En Quine (1975) desarrolla su argumentación antiesceptica. Cosa diferente es si estos argumentos resultan persuasivos. Para una evaluación, pesimista, de la estrategia naturalista quineana frente al escepticismo, véase Stroud (1991, cap. VI).

19 En este sentido, no deja de resultar curioso que R. Chisholm y R. Swartz compilen en su antología tanto el artículo de Nelson cuanto la “Epistemology Naturalized” de Quine en el capítulo dedicado al “Contemporary Skepticism”.

#### 4. Metaescepticismo terapéutico

Lo que pudo llevar a Pappas a sostener semejante opinión quizás fuera que mientras Nelson hablaba de “la imposibilidad de la teoría del conocimiento”, Quine siempre concibió su propuesta naturalizadora en una relación de continuidad con la epistemología que le precedía.<sup>20</sup> Pero, más allá de esta diferente manera de expresarse, ambos compartían una convicción de fondo: que los problemas de la teoría del conocimiento eran legítimos, y que lo que ocurría era que se les había dado una respuesta errónea. Por expresarlo en términos más coloquiales: la pregunta que la teoría del conocimiento planteaba era buena, la respuesta que daba era mala (Allen, 2000, p. 234).

Dado que, como acabamos de advertir, el metaescepticismo es una cuestión de grado, siempre es una posibilidad que, por un criterio más exigente, la convicción que Nelson y Quine comparten se considere insuficientemente radical como para excluirlos de la tradición epistemológica e incluirlos en las filas metaescepticas.<sup>21</sup> De hecho, si el mismo Quine opta por la presentación continuista de su propuesta naturalizadora de la epistemología es, al menos en parte, para distanciarse de las críticas más radicales de la teoría del conocimiento, que no se contentan ya con desmentir sus respuestas, sino que cuestionan sus preguntas.<sup>22</sup> La teoría del conocimiento sería una mala respuesta a una mala pregunta (*cf.* Rorty, 2000a, p. 240).

Estamos ahora ante un tipo más radical de metaescepticismo que el que

---

20 Esta interpretación “continuista” de su epistemología naturalizada con la teoría del conocimiento que la precede la mantuvo Quine hasta el final de sus días. En una de sus últimas obras todavía escribe: “Pero sigo ocupándome, como acabamos de ver, de la que ha sido tarea central de la epistemología tradicional” (Quine, 1992, p. 41).

21 Así, por ejemplo, Charles Taylor considera que Quine no debiera contabilizarse entre aquellos que, como él mismo, se proponen la superación de la epistemología: “Está claro que los elementos esenciales de la interpretación epistemológica han permanecido arraigados en Quine” (Taylor, 1997, p. 35). Aunque, hasta donde nosotros sabemos, Taylor no se pronuncia sobre el metaescepticismo de Nelson, no nos parece arriesgado aventurar que a los ojos del filósofo canadiense sería tan espurio como el de Quine.

22 “CARNAP y los demás positivistas del Círculo de Viena habían condenado ya al término ‘metafísica’ a un uso peyorativo, en tanto que connotativo de falta de significado; y el término ‘epistemología’ le siguió los pasos. WITTGENSTEIN y sus seguidores, principalmente en Oxford, hallaron una vocación filosófica residual en la terapia: curando a los filósofos de la ilusión de que existían problemas epistemológicos.

Pero pienso que en este punto puede ser más útil decir, mejor, que la epistemología todavía sigue, si bien con una nueva formulación y un estatuto clarificado” (Quine, 1974, p. 109).

ejemplifican Nelson o Quine. En su versión más moderada, se limita a constatar la parcialidad o la falta de radicalidad de las cuestiones abordadas por la teoría del conocimiento —es el metaescepticismo que, a nuestro entender, ejemplifica Ortega.<sup>23</sup> En su forma más extrema denunciaría el carácter ilusorio o insensato de las mismas. Cuando se mienta esta forma de metaescepticismo, que bien podríamos calificar de “terapéutico”,<sup>24</sup> se hace inevitable pensar en Wittgenstein,<sup>25</sup> pero desde luego no sería el único autor que cabría encasillar en esta categoría: el ya mentado Charles Taylor, o el Richard Rorty de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Rorty, 1983), nos ofrecen buenos ejemplos, igualmente, de este tipo de metaescepticismo.

La pregunta clave respecto a este tipo de metaescepticismo es si cumple con las dos condiciones que establecimos al hilo del análisis del metaescepticismo nelsoniano. Es decir: si está igualmente necesitado de identificar uno o varios presupuestos de la teoría del conocimiento que van a ser sometidos a crítica y, especialmente, si semejante crítica se hace desde la asunción de una comprensión alternativa del conocimiento a la que se combate.

---

23 Quien dieciocho años después de la ponencia de Nelson decía: “Agobiado por tal predominio, el filósofo se avergonzó de serlo; es decir, se avergonzó de no ser físico. Como los problemas genuinamente filosóficos no toleran ser resueltos según el modo del conocimiento físico, renunció a atacarlos, renunció a su filosofía contrayéndola a un *minimum*, poniéndola humildemente al servicio de la física. Decidió que el único tema filosófico era la meditación sobre el hecho mismo de la física, que filosofía era solo teoría del conocimiento. Kant es el primero que en forma radical adopta tal actitud, no se interesa directamente en los grandes problemas cósmicos, sino que con un gesto de policía urbano detiene la circulación filosófica —veintiséis siglos de pensamiento metafísico— diciendo: ‘Quede en suspenso todo filosofar mientras no se conteste a esta pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?’. Ahora bien: los juicios sintéticos a priori son para él la física, el *faktum* de la ciencia fisicomatemática. Pero estos planteamientos no eran ni teoría del conocimiento. Partían del conocimiento físico ya hecho, y no se preguntaban: ¿qué es el conocimiento?” (Ortega y Gasset, 1980, p. 37).

24 Michael Williams ha contrapuesto una “therapeutic diagnosis” a lo que él denomina “theoretical diagnosis” como dos modos alternativos de impugnar la empresa epistemológica (cf. Williams, 1996, cap. I). Si no entendemos mal, mientras el primero considera que los problemas epistemológicos son siempre pseudoproblemas originados por una falsa comprensión de cómo funciona nuestro lenguaje, el segundo considera los problemas de la teoría del conocimiento como genuinos siempre y cuando se concedan una serie de presupuestos teóricos que el metaesceptico considera, no obstante, prescindibles. Si hemos entendido bien la distinción de Williams, nuestro metaescepticismo terapéutico incluye a sus dos diagnosis. Nosotros hablamos indistintamente de metaescepticismo terapéutico ya sea que de lo que se acusa a la teoría del conocimiento es de una falta de radicalidad de sus problemas, ya de una pertinencia de sus problemas condicionada a ciertos presupuestos prescindibles, ya, por último, de una impertinencia incondicionada de los mismos.

25 De hecho, Williams señala la raigambre wittgensteiniana de este tipo de metaescepticismo, y el propio Quine, como acabamos de ver —véase *supra* nota 21— coincide en este diagnóstico.

Veamos someramente el asunto en los casos que acabamos de mencionar, antes de aventurar una respuesta general a la cuestión. En el de Ortega parece que hay poco lugar para la duda. Lo que nuestro filósofo viene a reprochar a la tradición epistemológica es su cientificismo, el haber tomado a la física matemática como paradigma cognitivo y haberse limitado a preguntar por sus condiciones de posibilidad, un retrato de la misma que, como el mismo Ortega apunta, se ajusta especialmente a Kant. De este modo, la *teoría* del conocimiento —científico— no llegaría a ser realmente teoría *del conocimiento* —en general.

Aunque Ortega no lo apunta en el texto que acabamos de citar, cualquier conoedor, por superficial que sea, de su pensamiento sabe qué es lo que haría falta para tener una tal auténtica teoría: ver cómo el conocimiento se remite a la vida y a la historia.<sup>26</sup> En definitiva, que el metaescepticismo orteguiano sí cumple de manera clara con las dos condiciones que establecimos a partir del metaescepticismo nelsoniano. Y *mutatis mutandis*, otro tanto podemos decir del de Taylor.

Lo que el filósofo canadiense reprocha a la tradición epistemológica es una concepción del sujeto desvinculada, puntual y atomista, que una serie de argumentos trascendentales, semejantes a los que Kant habría empleado para desbaratar el empirismo humeano, mostrarían como ilusoria por contravenir las condiciones de la intencionalidad que se atribuyen a los estados del sujeto cognitivo (Taylor, 1997, p. 29 y ss.). Es obvio que tal crítica la hace Taylor desde una concepción alternativa del sujeto<sup>27</sup> de evidentes resonancias hermenéuticas. Mucho más espinoso resulta el caso de Rorty.

Que Rorty cumple la primera de las condiciones que ya vimos ejemplificadas en el metaescepticismo de Nelson es indiscutible. Es el representacionalismo fundamentalista el presupuesto que él identifica como definitorio de la teoría del conocimiento.<sup>28</sup> Lo que ya no está tan claro es que ejemplifique la segunda: que

---

26 No será preciso subrayar la cercanía de estos puntos de vista orteguianos a la deriva hermenéutica de la fenomenología en el *Ser y tiempo* de Heidegger.

27 Especialmente elaborada en la parte primera de su monumental *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Para una exposición crítica del metaescepticismo tayloriano, y también rortyano, véase Nájera (2010).

28 A veces las interpretaciones de este punto del pensamiento de Rorty son parciales, y así algunos consideran que a lo que el autor de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* se opone es al fundamentalismo, mientras que otros piensan que es al representacionalismo. En realidad, Rorty se opone a la combinación de ambos; a la consideración, en definitiva, del conocimiento como fundamentado en representaciones a las que el sujeto tendría un acceso privilegiado. Lo que Rorty pretende destruir es a la vez, pues, una determinada concepción de la mente y del conocimiento. Así entendida la epistemología,

Rorty asuma una concepción alternativa del conocimiento a aquella que critica. Digamos que en este punto su autocomprensión tiende a ser wittgensteiniana<sup>29</sup> o, mejor aún, deweyana.<sup>30</sup>

Rorty se autoconcibe como disolviendo el problema del conocimiento, más que como ofreciendo una solución alternativa del mismo. Desacreditada la imagen representacionista de la mente y la concepción fundamentalista del conocimiento, no es que se eliminen los problemas asociados a ambas —por ejemplo, el “escándalo” filosófico que supone tener que probar la existencia del mundo externo— sino que con ellos desaparecerían todos los problemas relativos al conocimiento. Todo lo que puede decirse sobre el mismo vendrían a ser una serie de obviedades que nadie estaría dispuesto a discutir. Sencillamente, ya nadie se preocuparía del problema del conocimiento como ya nadie se preocupa de la piedra filosofal. Como la alquimia, la teoría del conocimiento sería un programa de investigación que mejor haríamos en abandonar. Simplemente, la filosofía debiera ocuparse de otras cosas.

La pregunta es si esta autocomprensión que Rorty tiene de su metaescepticismo es correcta, y a nuestro entender la respuesta es rotundamente negativa. A favor de nuestra presunción podríamos aducir la historia efectual de su obra y, especialmente, de su *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.<sup>31</sup> Para nosotros resulta evidente que Rorty asume una determinada comprensión acerca del conocimiento, que podría

---

la crítica rortyana alcanzaría a todos aquellos pensadores que se hubieran adentrado en lo que los filósofos escoceses del sentido común denominaron “*the way of ideas*”, unas “ideas” que, concebidas originalmente como el fundamento de nuestro conocimiento del mundo, terminan por convertirse en un velo de la percepción que impide nuestro acceso al mismo.

- 29 Así se ve obligado a reconocerlo M. Williams, quien, aunque atribuye el metaescepticismo rortyano a una “theoretical diagnosis”, debe admitir que Rorty concibe su actitud frente a la epistemología más en la línea terapéutica de Wittgenstein (cf. Williams, 2000, p. 211).
- 30 Pues Rorty no comparte la idea “wittgensteiniana”, que él ve especialmente concretada en Cavell, de que existen algo así como “ilusiones naturales”, “tentaciones inevitables y perennes” producidas por la estructura de nuestro lenguaje (cf. Rorty, 2000b, p. 218). Más bien, como Dewey, considera que los problemas de la epistemología tienen un origen histórico, la prevalencia de cierta imagen del conocimiento, y que, como defendió el pragmatista clásico, el progreso intelectual se produce habitualmente por el abandono de ciertas cuestiones, más que por su solución (Allen, 2000, p. 233).
- 31 Aparte de los trabajos ya mencionados de Allen y William, como mínimo las aportaciones de Davidson, Putnam, McDowell y Bilgrami a Brandom (2000) se centran en cuestiones claramente epistemológicas. Y algo parecido podríamos decir de las contribuciones de Bernard Williams, Yolton, Quine, de nuevo Davidson, Malachowski o el mismo Charles Taylor a Malachowski (1990). En nuestro ámbito cultural, aparte del ya citado artículo de Elena Nájera, también José Antonio García Lorente ha centrado su atención en las tesis epistemológicas asumidas por Rorty (García-Lorente, 2012).

calificarse de diferentes modos: como conductista, hermeneuta o pragmatista, que no deja de tener consecuencias, algunas de ellas sumamente radicales y problemáticas, para cuestiones inequívocamente epistemológicas tales como la comprensión de la verdad, de la justificación, del mismo conocimiento, de su valor, el problema de su alcance o, incluso, del escepticismo, que si bien exorcizado en su concreción acerca de la existencia del mundo externo, reaparece bajo la amenaza de relativismo.

No es nuestro propósito aquí evaluar críticamente la comprensión implícita —o no tanto— del conocimiento que el metaescepticismo rortyano asume (de la misma manera en que nos abstuvimos de hacerlo en el caso de los autores que previamente consideramos). Nos basta si con lo anteriormente aducido se le hace al lector plausible que también el de Rorty satisface las dos condiciones que hemos visto satisfechas en el resto de metaescepticismos considerados. ¿Y el wittgensteiniano?

Sin duda, de todos los autores considerados —y hasta estaríamos dispuestos a añadir: de todos los autores que pudiéramos considerar— el filósofo vienes es el que esgrimió una concepción más austera de lo que debía ser la filosofía. Si a alguien pudiéramos atribuirle un metaescepticismo resolutivo que destruyera los presupuestos de la teoría del conocimiento, como de cualquier teoría filosófica, mostrando el carácter espurio —de “castillos en el aire” por utilizar su expresión (Wittgenstein, 1998, § 118)— de sus problemas, ese sería él.

Sin embargo, y aunque no vamos a entrar en la intensa discusión hermenéutica de la metafísica wittgensteiniana que se ha generado en los últimos decenios,<sup>32</sup> sí queremos apuntar que incluso Wittgenstein satisfaría, a nuestro entender, las dos condiciones de las que venimos hablando.

Respecto de la primera no creemos que quepa demasiada controversia. Las descripciones del uso que Wittgenstein hace de algunos términos de nuestro lenguaje reciben “su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos” (Wittgenstein, 1998, § 109), y no es difícil identificar, entre los múltiples problemas que la terapia wittgensteiniana pretende disolver, algunos de los que han constituido el santo y seña de la tradición epistemológica: el acceso privilegiado a nuestros propios estados de conciencia o la relación entre conocimiento y certeza.<sup>33</sup>

---

32 Y cuyo pistoletazo de salida lo generó la ya famosa colección de ensayos recogidos por Crary & Read (2000).

33 Del primero se ocupa por extenso *Las investigaciones filosóficas* en el conjunto de párrafos en los que se expone lo que, quizás un tanto inconsistentemente, la hermenéutica wittgensteiniana ha dado en

Así, pues, si cabe ver a Wittgenstein como un metaesceptico será en la medida en que veamos en su filosofía un ataque a una serie de presupuestos que se consideran como propios de la tradición epistemológica. Pero ¿qué decir de la segunda condición? ¿Acaso asume Wittgenstein una comprensión alternativa del conocimiento al que está presupuesto en las concepciones que ataca? ¿No se limitaría a “recordarnos” el uso ordinario de los conceptos que aquellas teorías malinterpretan hasta conseguir que los problemas que estas plantean dejaran de preocuparnos? ¿No estaríamos ante una concreción estrictamente terapéutica del metaescepticismo que podría abstenerse de cumplir la segunda de las condiciones cuya satisfacción hemos atribuido al resto de metaescepticismos aquí considerados?

La clave aquí estriba, para nosotros, en los conceptos wittgensteinianos de visión y representación sinópticas. Es a la carencia de la primera que Wittgenstein atribuye una de las fuentes principales de nuestra falta de comprensión, y al logro de la segunda, uno de los remedios para esta.<sup>34</sup>

Así, pues, si bien concedemos gustosos que Wittgenstein no quiere reemplazar una comprensión del conocimiento por otra, al menos, pensamos, sí quiere que su filosofía sirva para que comprendamos el modo como vemos las cosas, entre ellas: los estados de conciencia o el conocimiento. Una comprensión que, al mismo Wittgenstein, le hace pensar en determinadas posiciones filosóficas, particularmente: en el pragmatismo.<sup>35</sup>

---

llamar “el argumento del lenguaje privado”. El segundo constituye el leitmotiv de sus observaciones en Wittgenstein (2009).

34 En Wittgenstein (1998, § 121) podemos leer: “Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* (“nicht übersehen”) el uso de nuestras palabras. A nuestra gramática le falta visión sinóptica (“Übersichtlichkeit”). La representación sinóptica (“Die übersichtliche Darstellung”) produce la comprensión que consiste en “ver conexiones” (“Zusammenhänge sehen”). De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios* (“Zwischengliedern”).

El concepto de representación sinóptica (“übersichtlichen Darstellung”) es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una “Weltanschauung”?)” (énfasis originales).

El trasfondo spengleriano de esta observación wittgensteiniana queda claro si se compara con la versión de la última parte de la misma que aparece en Wittgenstein (2005, XII § 89): “El concepto de representación perspicua tiene para nosotros un significado fundamental. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (Un género de ‘visión del mundo’ que parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler)”. (cf. Wittgenstein, 1997a, p. 178).

35 “Quiero decir, pues, algo que me suena a pragmatismo. Aquí me enredo en una especie de *concepción del mundo*” (Wittgenstein, 2009b, § 422).

## 5. Conclusión: ¿una categoría útil?

Si incluso un metaescepticismo tan austero como sería uno de inspiración wittgensteiniana satisfaría las dos condiciones que hemos visto cumplen el resto de los casos considerados, podríamos aventurar que cualquier variedad de metaescepticismo las cumplirá. Pero en realidad no estamos aquí planteando una hipótesis, pues nuestra convicción es que no podría, por principio, haber metaescepticismo que no las cumpliera.

Si lo que se aspira es a criticar la teoría del conocimiento resulta obviamente necesario identificar los presupuestos de esta que van a someterse a crítica. Y del mismo modo, será inevitable que esa crítica, aún cuando aspirase a ser puramente terapéutica, muestre —y utilizamos esta expresión de ascendencia wittgensteiniana con plena conciencia— un perfil alternativo del conocimiento al que se critica. De manera análoga a como los partidarios de la teología negativa algo nos muestran de su comprensión de Dios cuando se limitan a decirnos lo que no es.

Lo que, en definitiva, todo ello significa es que no hay metaescepticismo libre de implicaciones epistémicas, y siendo ello así la pregunta es si realmente cabe el metaescepticismo. ¿No nos estaríamos limitando a atacar una determinada teoría del conocimiento en favor de otra?

La salud del metaescepticismo todavía empeora si tenemos en cuenta el carácter recursivo que, como señalamos, el mismo puede adoptar, y que hace que un mismo autor, pongamos como ejemplo a Quine, pueda tanto ser considerado como un metaesceptico, por ejemplo, por el propio Pappas o por Rorty, cuanto como alguien que se inscribe en pleno corazón de la tradición epistemológica que se critica, por ejemplo, por Taylor.

Quizás todo ello explique que, como señalábamos al principio de este artículo, la acepción que Pappas dio al término “metaescepticismo” no haya llegado a cobrar carta de naturaleza en el territorio de la literatura filosófica contemporánea. Después de todo, quienes hayan de contar como metaescepticos en este sentido no deja de resultar ambiguo, y por otra parte hay buenas razones para pensar que el metaescepticismo no puede jamás ser estricto, si por tal entendemos una crítica de la teoría del conocimiento que carezca de toda implicación epistémica. Ambiguo e inconsistente, ¿no sería mejor prescindir de él como categoría metafilosófica?

Probablemente esta conclusión recuerde a la tradicional crítica a la que se somete al pirronismo por incoherente, pero nosotros no vamos a perseguir este paralelismo razonable. Nos vamos a limitar a apuntar un significado que, a nuestro entender, puede darse al metaescepticismo, y que lo convierte en un término útil para abarcar un conjunto de posiciones acerca de un asunto que desborda, como vamos a ver, los límites de la epistemología. Para ello creemos que basta con generalizar el análisis que hace Michael Williams del metaescepticismo rortyano (Williams, 2000).

Al analizar las tesis de Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Williams llega a la conclusión de que a lo que se opone este no es tanto a la epistemología cuanto a la comprensión de la misma como filosofía primera que emergió con la modernidad, una emergencia que tiene mucho que ver, como el mismo Rorty concede, con una serie de eventos aconteciendo fuera de la filosofía (cf. Rorty, 2000b, p. 214). Situada contra este trasfondo cultural, es fácil entender que la crítica de la teoría del conocimiento, el metaescepticismo, significa algo de mucho mayor calado que la crítica de la concepción representacional de la mente o del fundamentalismo epistémico. Charles Taylor lo expuso explícitamente:

La razón por la que algunos pensadores prefieren centrarse en esta interpretación y no meramente en las ambiciones fundacionalistas que, en último término (como Quine ha mostrado) son separables de la epistemología, es que esta se halla conectada a nociones muy influyentes y a menudo incompletamente formuladas sobre la ciencia y sobre la naturaleza de la capacidad de acción humana. Y, a través de ellas, conecta con ciertas ideas morales y espirituales centrales en la edad moderna. Y si la aspiración es desafiar la primacía de la epistemología, desafiar también estas ideas, entonces hay que indagar en este enfoque más amplio —o más profundo— y no simplemente mostrar lo vano de la empresa fundacionalista (Taylor, 1997, p. 21).

El propio Rorty, con su *sui generis* vindicación de la hermenéutica en la última parte de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, vendría a corroborarlo. Al fin y al cabo, esa reivindicación no viene sino a expresar la esperanza de que ciertas áreas de nuestra cultura se sustraigan al dominio de un modelo de racionalidad coercitiva a cuya expansión la concepción de la epistemología como filosofía primera, que emergió en la modernidad, habría contribuido.<sup>36</sup>

---

36 En este sentido el metaescepticismo rortyano vendría a acercarse al metaescepticismo, de raigambre hegeliana, de un Adorno: “La forma científica de la filosofía primera la constituía la teoría del conocimiento. La misma quería elevar lo absolutamente primero al rango de absolutamente cierto

Entendido en este sentido amplio el metaescepticismo, como una crítica de la comprensión constrictiva y reduccionista de la racionalidad que la moderna teoría del conocimiento coadyuvó a expandir, que inevitablemente tenga implicaciones epistémicas no se convierte en una objeción al mismo.

Del mismo modo, aunque quizás no sea siempre claro a quién le conviene o no el rótulo, pero eso probablemente ocurra con la mayor parte de categorías filosóficas, disponemos de bastantes razones para justificar nuestra aplicación del mismo. Por ejemplo, nos parece evidente que Taylor llevaría razón cuando no excluye a Quine de la tradición epistemológica, y que lo mismo cabría hacer con Nelson. En este sentido amplio que aquí venimos reivindicando para el término, habría que decir, en cambio, que el rótulo de metaescepticos sí convendría, con diferentes grados de rigor, al resto de autores que hemos considerado: Ortega, Taylor, Rorty, Adorno y, por supuesto, a Wittgenstein.

Para oponerse a este metaescepticismo no bastará con acusarlo de incoherencia por sus implícitos o explícitos compromisos epistémicos, ni siquiera bastaría con defender los presupuestos de la teoría del conocimiento sobre los que pivota su crítica de la misma; lo que se requeriría es reivindicar los valores a los que la epistemología moderna sirvió,<sup>37</sup> aun cuando ello pudiera pasar por reconocer a los metaescepticos que su crítica de los presupuestos de esta puede tener mucho de acertado. Situando la disputa en este terreno, la única incoherencia de la que cabría acusar a los metaescepticos es de que su concepción de la racionalidad es más afín a la asumida por la tradición epistemológica de lo que ellos mismos se piensan.<sup>38</sup>

---

mediante una reflexión sobre el sujeto, el cual no podía eliminarse de ningún concepto de lo primero. Pero en el desarrollo de una reflexión tal se fortalece, al mismo tiempo, la coerción de la identidad. El pensamiento, que ya no se lleva a cabo 'rectilíneamente', como lo denomina Husserl, sino que se repliega sobre sí mismo, se cierra cada vez más herméticamente a todo cuanto no podría absorberse en él y en su esfera de influencia, en la inmanencia del sujeto. El que de esa inmanencia pudiera producirse el mundo o bien solamente verificar la validez de juicios acerca del mundo, no es menos problemática, de antemano, que el juicio que no se preocupa por la mediación, y, en efecto, solo se ha ido afirmando muy paulatinamente, durante la evolución de la reflexión, en cuanto principio" (Adorno, 1970, p. 34).

37 Algo, en definitiva, muy similar a lo que hizo Ernest Gellner en Gellner (1974). Sin duda, una excelente réplica *avant la lettre* al metaescepticismo que pocos años después iba a articular Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

38 Una acusación que, en todo caso, cuadraría mejor a unos que a otros, y quizás especialmente bien a Rorty, quien elabora su crítica de la teoría del conocimiento en nombre de un humanismo que él mismo admite que anida en el proyecto ya no solo de la moderna epistemología —aunque nosotros diríamos que especialmente en ella—, sino de toda la historia de la filosofía, desde Platón a Nietzsche (cf. Rorty, 2000b, p. 214).

## Referencias

- Adorno, Th. W. (1970). *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento. Estudio sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Albert, H. (2002). *Racionalismo crítico*. Madrid: Síntesis.
- Allen, B. (2000). What was Epistemology? En Brandom, R. B. (Ed.), *Rorty and his critics* (pp. 220-235). Oxford: Blackwell.
- Brandom, R. B. (Ed.) (2000). *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell.
- Carnap, R. (1928). *Der Logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Felix Meiner.
- Crary, A. & Read, R. (Eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge.
- García-Lorente, J. A. (2012). ¿Es consistente la concepción rortyana del conocimiento? *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 55, 171-185.
- Gellner, E. (1974). *The Legitimation of Belief*. Cambridge: University Press.
- Helm, P. (2002). *The Varieties of Belief*. London: Routledge.
- Malachowski, A. (Ed.) (1990). *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Blackwell: Oxford.
- Nájera, E. (2000). El contexto del debate contemporáneo en torno a la superación/recuperación de la epistemología. *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 51, 183-198.
- Nelson, L. (1978). The Impossibility of the Theory of Knowledge. En R. Chisholm & R. Swartz (Eds.), *Empirical knowledge* (pp. 3-20). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Neurath, O. (1978). Sociología en fisicalismo. En Ayer, A. J. (Ed.), *El positivismo lógico* (pp. 287-322). México: FCE.
- Nichols, S. B., Stich, S. & Weinberg, J. M. (2003). Metaskepticism: Meditations in Ethno-Epistemology. En Luper, S. (Ed.), *The Sceptics* (pp. 227-247). Aldershot: Ashgate Publishing.
- Ortega y Gasset, J. (1980). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza.
- Paár, T. (2016). Meta-skepticism, Experimentalism, Cartography: The Dead-Ends of Philosophy. En Gyöngösy, M., Kapelner, Z., Ádám, Z. & Faragó-Szabó, I. (Eds.), *On what it is: Perspectives on Metaphilosophy* (pp. 63-85). Budapest: Philosophy Workshop of Eötvös Jozsef Collegium.
- Pappas, G. S. (1978). Some forms of Epistemological Skepticism. En Pappas G. S. & Swain, M. (Eds.), *Essays on Knowledge and Justification* (pp. 309-316). Ithaca & London: Cornell University Press.
- Quine, W. V. O. (1962). Dos dogmas del empirismo. *Desde un punto de vista lógico* (pp. 49-82). Barcelona: Ariel.
- Quine, W. V. O. (1974). Naturalización de la epistemología. En *La relatividad ontológica y otros ensayos* (pp. 93-120). Madrid: Tecnos.
- Quine, W. V. O. (1975). The Nature of Natural Knowledge. En Guttenplan, S. (Ed.), *Mind and Language* (pp. 67-81). Oxford: Clarendon Press.
- Quine, W.V. O. (1992). *La búsqueda de la verdad*. Barcelona: Crítica.
- Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

- Rorty, R. (2000a). Response to Allen. En Brandom, R.B. (Ed). *Rorty and his critics* (pp. 236-241). Oxford: Blackwell.
- Rorty, R. (2000b). Response to M. Williams. En Brandom, R. B. (Ed), *Rorty and his critics* (pp. 213-219). Oxford: Blackwell.
- Russell, B. (1984). *Theory of Knowledge. The Collected Papers*, vol. 7. London: Allen & Unwin.
- Sanfélix, V. (2017). Psychologism and the Self. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 9(1). doi: 10.4000/ejppap.1001
- Schlick, M. (1978). El viraje de la filosofía. En Ayer, A. J. (Ed.), *El positivismo lógico* (pp. 59-65). México: FCE.
- Stroud, B. (1991). *El escepticismo filosófico y su significación*. México: FCE.
- Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (1997). La superación de la epistemología. En *Argumentos filosóficos* (pp. 19-42). Barcelona: Paidós.
- Williams, M. (1996). *Unnatural Doubts*. Princeton: New Jersey University Press.
- Williams, M. (2000). Epistemology and the Mirror of Nature. En Brandom, R. B. (Ed.), *Rorty and his critics* (pp. 191-212). Oxford: Blackwell.
- Williams, M. (2013). Skepticism, Evidence and Entitlement. *Philosophy and Phenomenological Research*, 88(1), 36-71.
- Wittgenstein, L. (1997a). *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Madrid: Cátedra.
- Wittgenstein, L. (1997b). Algunas observaciones sobre la forma lógica. En *Ocasiones filosóficas 1912-1951* (pp. 46-53). Madrid: Cátedra.
- Wittgenstein, L. (1998). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Wittgenstein, L. (2007). *Observaciones filosóficas*. México. UNAM.
- Wittgenstein, L. (2009a). *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Madrid: Síntesis.
- Wittgenstein, L. (2009b). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, L. (2012). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.

# El problema de las fuentes escépticas en el Renacimiento: el caso del *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez\*

The issue of the skeptical sources in the Renaissance:  
the case of Sanchez's *Quod nihil scitur*

Manuel Bermúdez Vázquez  
Universidad de Córdoba  
Córdoba, España  
E-mail: l62bevam@uco.es  
ORCID: 0000-0001-6117-2138

Fecha de recepción: 10 de junio de 2018  
Fecha de aceptación: 27 de julio de 2018  
Doi: [10.17533/10.17533/udea.ef.n60a10](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a10)

**Resumen.** *Entre las problemáticas que la investigación contemporánea ha tenido que tratar a la hora de analizar la recuperación del escepticismo en el Renacimiento, no solo se encuentra la cuestión de las fuentes que nutrieron esta vena, sino también el tipo de escepticismo que estas fuentes transmitieron. En estas páginas nos proponemos revisar la cuestión de las fuentes que influyeron en la redacción de una de las obras fundamentales del escepticismo renacentista, el *Que nada se sabe del tudense Francisco Sánchez*.*

**Palabras clave:** *filosofía, escepticismo, Renacimiento, Francisco Sánchez*

**Abstract.** *Among the problems that contemporary research has had to deal with when analyzing the recovery of skepticism in the Renaissance, there is not only the question of the sources, but also the type of skepticism that these sources transmitted. In these pages we propose to revisit the question of the sources that influenced the writing of one of the fundamental works of Renaissance skepticism, Francisco Sanchez's book *That nothing is known*.*

**Key words:** *philosophy, skepticism, Renaissance, Francisco Sánchez*

---

\* El presente trabajo es el resultado de la investigación desarrollada en el marco del proyecto I+D+i “*El escepticismo pirrónico-empírico y el escepticismo académico en su desarrollo histórico: escepticismo y heterodoxia en la filosofía medieval y en el Renacimiento*”, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno de España. Universidad de Córdoba.

#### Cómo citar este artículo:

MLA: Bermúdez Vázquez, Manuel. “El problema de las fuentes escépticas en el Renacimiento: el caso del *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez”. *Estudios de Filosofía* 60 (2019): 203-215.

APA: Bermúdez Vázquez, M. (2019). El problema de las fuentes escépticas en el Renacimiento: el caso del *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez. *Estudios de Filosofía*, 60, 203-215.

Chicago: Manuel Bermúdez Vázquez. “El problema de las fuentes escépticas en el Renacimiento: el caso del *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez”. *Estudios de Filosofía* n.º 60 (2019): 203-215.

El problema de la interpretación de la filosofía de Francisco Sánchez el escéptico (1551-1623) está estrechamente vinculado con el problema de la individualización de las fuentes que influyeron en su escepticismo y, por ende, en el escepticismo del Renacimiento en general. Esta discusión ya la hemos traído a colación en diversas ocasiones en las que nos hemos aproximado a la obra filosófica de este autor tudense (Bermúdez, 2006; 2014). No obstante, la cuestión de las fuentes del escepticismo de Sánchez ha dado lugar a interpretaciones muy variadas de su filosofía y cada una de estas interpretaciones ofrece una alternativa a su lectura.

En el año 1665, el teólogo alemán Gabriel Wedderkopf definió a Francisco Sánchez como “el restaurador del escepticismo en la edad moderna” (Senchet, 1904, p. 97). Aunque podríamos estar de acuerdo con esta afirmación, al menos en parte, sin embargo quizá deberíamos preguntarnos algo: ¿De qué tipo de escepticismo fue Francisco Sánchez el restaurador? ¿Su pensamiento presenta mayores puntos de contacto con el escepticismo pirrónico o con el académico? ¿Cuáles fueron las fuentes escépticas antiguas que leyó Sánchez y cómo influyeron en su concepción de la realidad y de la teoría del conocimiento?

Este tipo de preguntas no es nuevo. Consideraciones similares se originaron como consecuencia del modo de entender el escepticismo en los siglos XVI y XVII cuando, como puso de relieve el gran estudioso Charles B. Schmitt, la distinción entre el escepticismo pirrónico y el escepticismo académico no era del todo clara (Schmitt, 1972, pp. 5-9).

Como contraste evidente, Michel de Montaigne, en su *Apología de Ramón Sabunde*<sup>1</sup> recogida en el libro II de sus *Ensayos*, cita directamente el párrafo con el que se abre el primer libro de las *Hipótiposis pirrónicas* de Sexto Empírico. El pensador francés delinea una distinción clara entre la involución dogmática del escepticismo (refiriéndose a las doctrinas de Arcesilao y Carnéades, representantes del que será conocido como escepticismo académico) y la genuina inspiración inquisitiva, siempre abierta la investigación y a la búsqueda, típica de la propuesta pirrónica (Montaigne, 2006; Bermúdez, 2007, p. 38).

Montaigne se muestra crítico con el aspecto constructivo del escepticismo académico. La idea de que haya representaciones más o menos probables y, por lo

---

1 La grafía de este nombre es compleja. En francés es Raimond Sebond, en catalán es Ramón Ribuida y en español es Raimundo de Sabunde o Ramón de Sabunde. Fue un filósofo y teólogo español que trabajó como profesor de teología en Toulouse.

tanto, que pueda haber grados de aproximación a la verdad, no tiene sentido en un sistema que ha declarado la intangibilidad de la verdad. A todo esto, Montaigne contraponen la coherencia de la *epoché* pirrónica, que demuestra ser “más audaz y también más razonable” (Montaigne, 2006, pp. 188-192).

La *epoché* pirrónica, entendida como suspensión del juicio, demuestra ser más razonable, puesto que si el escepticismo se propusiera como teoría escéptica correría el riesgo de caer en una flagrante contradicción. Sería algo así como la paradoja de la afirmación “no existen verdades absolutas”. Los escépticos se dieron cuenta del riesgo que corrían, de ahí que describieran su propio posicionamiento filosófico no como una teoría, sino más bien como una postura de suspensión y de investigación.

El propio Montaigne no llegó a afirmar “no sé nada”, sino que eligió como su lema principal el famoso “¿qué sé yo?”. Curiosamente, según Giulio Preti, esta afirmación no representa una posición filosóficamente válida (Preti, 1974, p. 5). Según este profesor italiano del siglo pasado, además de conocer varias verdades factuales que le afectan desde cerca, aquel que duda sabe con toda probabilidad que duda, y además conoce las razones que lo conducen a tal postura. No obstante, si una persona se pregunta “¿qué sé?”, eso significa que duda de la propia duda y de las razones para dudar, no logrando de este modo evitar la paradoja. No deja de resultar interesante esta objeción de Preti a la propia posición escéptica.

La distinción entre pirronismo y escepticismo académico está presente en otro gran filósofo del renacimiento: Giordano Bruno, lector de los escritos de Sexto Empírico y autor de dos obras en forma de diálogo en las que se discutían las doctrinas escépticas.

En *La cena de las cenizas*, obra de 1584, precisamente en la parte final del primer diálogo, donde Bruno expone las diferencias entre su modo de filosofar y otros modos de hacer filosofía, este hace decir a uno de los personajes, a Teófilo: “Otra costumbre tienen los efécticos y pirrónicos, los cuales, haciendo profesión de que no se puede saber cosa alguna, siempre van haciendo preguntas y buscando respuestas para no encontrarlas jamás” (Bruno, 1968, p. 71).

Evidentemente, en este caso “efécticos” y “pirrónicos” son términos que identifican al mismo tipo de escépticos (Román, 1994, p. 96). Según las indicaciones de Diógenes Laercio:

Todos estos fueron llamados pirrónicos, tomando el nombre de su maestro y se distinguieron en aporéticos, escépticos, efécticos y zetéticos por sus principios, si es que resulta lícito hablar de principios. Se llaman efécticos o los que suspenden el juicio por el estado mental que sigue a la investigación (Diógenes Laercio, 2007, pp. 69-70; también Román, 1994).

En la *Cábala del caballo Pegaso*, libro de 1585, Giordano Bruno presenta algunas observaciones sobre los efécticos y los pirrónicos. En el primer diálogo, uno de los personajes, Saulino, afirma que para estos pensadores el conocimiento humano consiste en una suerte de ignorancia y los compara con un asno incapaz de elegir entre dos alternativas. Las similitudes con el famoso ejemplo del asno de Buridan son demasiado evidentes para tener que resaltarlas más. Saulino prosigue elogiando al escepticismo y afirma que el mejor conocimiento que se puede tener es aquel según el cual nada puede ser conocido. Este planteamiento es atribuido por Bruno a los socráticos, a los platónicos, a los efécticos y a los pirrónicos (Popkin, 2003, p. 36).

En el segundo diálogo, Saulino traza una distinción entre los efécticos y los pirrónicos. Los primeros son equiparados a los escépticos académicos, que son los que afirmaban que nada se puede conocer; los segundos, por el contrario, consideraban que ni siquiera se podría afirmar esto, que no se puede conocer nada (Popkin, 2003, p. 36).

En Pedro de Valencia, otro de los referentes del escepticismo del siglo XVI, volvemos a encontrar una falta de definición entre las diferentes posiciones escépticas (Bermúdez, 2006). A la división tripartita que establecen Sexto Empírico y Michel de Montaigne, se le suma otra división, en este caso bipartita, entre dogmáticos y escépticos, y a estos últimos se les reconoce la posibilidad de dar el propio asentimiento a las representaciones que dispongan de un mayor grado de probabilidad (Paganini, 1991, p. 22).

Existe un libro particularmente interesante para discutir estos temas sobre las fuentes escépticas en el Renacimiento y que no ha recibido la atención que quizá merecería. Se trata de *La verité des sciences. Contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*, del padre Mersenne. Aquí, el autor presenta un diálogo entre un alquimista, un escéptico y un filósofo cristiano, utilizando las herramientas de la panoplia escéptica para encauzar una severa crítica anti-dogmática. Esta crítica contra los postulados dogmáticos es utilizada, curiosamente, para llegar a delinear

una aproximación cognoscitiva posterior basada sobre la nueva ciencia mecanicista (Paganini, 1991, p. 73).

Vale la pena señalar que, en este caso, se hace coincidir el pirronismo, ya en el propio título de la obra, con el escepticismo en su conjunto. En 1665 Pascal, en su *Entretien avec M. de Sacy*, también hablaba de la duda pirrónica y de la duda académica sin hacer ningún tipo de distinción entre estas dos actitudes escépticas (Limbrick, 1988, p. 68).

La diferencia fundamental entre ambas posturas escépticas es puesta de manifiesto por Pierre Bayle en su *Dictionnaire Historique et Critique*, concretamente en el artículo que escribió sobre Pirrón (Bayle, 1702, tomo III; pp. 731-736). Bayle, además de ser el responsable del apelativo de “el escéptico” que acompañó a Francisco Sánchez durante mucho tiempo, en un primer momento, concretamente en el desarrollo del artículo sobre Pirrón, escribe: “Entre las opiniones de Pirrón y la de Arcesilao no había prácticamente ninguna diferencia, dado que tanto el primero como el segundo enseñaban la incomprendibilidad de todas las cosas” (Bayle, p. 731; la traducción es nuestra). Si juzgáramos la posición de Bayle por este fragmento, evidentemente tendríamos que concluir que el pensador francés no encontraba diferencias reales entre escepticismo pirrónico y escepticismo académico. No obstante, en las notas del artículo, que son, probablemente, incluso más importantes que el contenido propio del artículo de su diccionario, Bayle consigna una precisión que se torna de capital importancia para nuestra comprensión de su opinión sobre los diversos tipos de escepticismo:

Sin embargo, he preferido dejar entre los dos alguna diferencia, ya que los pirrónicos no suponen formalmente ni siquiera la incomprendibilidad de la realidad. Han sido llamados escépticos, zetéticos, eféticos y aporéticos, esto es, los que buscan, los que investigan las cosas, los que suspenden el asentimiento y los que dudan. Todas estas expresiones vienen a demostrar que, según ellos, era posible encontrar la verdad y que no afirmaban la incomprendibilidad” (Bayle, 1702, p. 733; la traducción es nuestra).

El pensador francés continúa en las notas del artículo por esta senda. Citando a Aulo Gelio (*Noches Áticas*, XI, 5), Bayle escribe:

Aunque pirrónicos y académicos dicen de modo similar tales cosas, difieren entre sí, sin embargo, a causa de otras, y quizá son juzgados sobre todo porque los académicos por lo menos dicen que nada puede ser comprendido, como si comprendieran y que nada puede ser discernido, como si discernieran. En

cambio, los pirrónicos dicen que ni siquiera parece en absoluto verdad que nada parezca verdad (Bayle, 1702, p. 733).

A la objeción de Aulo Gelio que recoge Bayle, este agrega otra más:

Sexto Empírico encontró otra diferencia: Arcesilao pretendía que por naturaleza la suspensión del juicio era buena y la afirmación mala; en cambio, según Pirrón, no lo eran más que en apariencia: “*non secundum naturam, sed secundum id quod apparet*”. En el fondo, ambos mostraban el mismo ardor en defender la duda, y nada era más fácil que ponerlos de acuerdo. No había más que pedirles que se explicaran clara y sinceramente (Bayle, 1702, p. 734).

El escepticismo pirrónico fue considerado una doctrina extremadamente atrayente para muchos intelectuales. El siglo XVII fue un periodo de una reflexión intensa sobre las consecuencias del pirronismo que habían sido señaladas por la *Apología de Ramón Sabunde* de Montaigne. Así ocurrió, por ejemplo, con los jansenistas de Port Royal, como señala Elaine Limbrick en su edición del *Quod nihil scitur* (Limbrick, 1988, p. 68). De este modo, no tiene que sorprendernos que el discípulo dilecto de Francisco Sánchez, Delassus, en la biografía que escribió de su maestro como prefacio de la edición de la *Opera medica*, afirmara que Sánchez seguía la suspensión del juicio pirrónica. Desde el punto de la investigadora británica, esta opinión de Delassus estaba completamente equivocada.

Sin embargo, probablemente basándose en este escrito, Pierre Bayle terminó por formular el mismo juicio y definió a Francisco Sánchez como “un gran pirrónico”, como también recoge Limbrick (1988, p. 68). Y es aquí donde nos surge uno de los primeros puntos de fricción sobre este asunto de la clasificación escéptica del autor del *Que nada se sabe*. La afirmación de Delassus que situaba a su maestro del lado del escepticismo pirrónico tiene gran importancia para nuestro análisis. No se puede desdeñar un testimonio así, sobre todo partiendo de la premisa de que fue un hombre que tuvo contacto directo con Sánchez y que fue su discípulo. Aquellos que, como Elaine Limbrick, pretendan distanciar al filósofo tudense de las fuentes pirrónicas no deben pasar por alto la categorización de Delassus. Para la investigadora británica Elaine Limbrick, ni en las obras filosóficas ni en las obras médicas de Francisco Sánchez existía indicio alguno de su adhesión al escepticismo pirrónico (Limbrick, 1988, p. 69). El examen de los argumentos escépticos utilizados en el *Que nada se sabe* no aporta ninguna prueba de que el autor haya leído o las *Hipotiposis pirrónicas* o

*Contra los profesores.* Así, por descarte, Sánchez habría entrado en contacto con los principios fundamentales del escepticismo a través de la lectura de las obras de Galeno, Diógenes Laercio, Plutarco, Cicerón y San Agustín.

Sin embargo, conviene presentar un contraargumento que no es baladí. Erasmo de Rotterdam tradujo la obra de Galeno, *De optimo docendi genere*, en 1526. Esta obra fue insertada en la edición de 1569 de las obras de Sexto Empírico llevada a cabo por Gentian Hervet. Hervet, un contrarreformista francés que fue secretario del cardenal de Lorena y participó en el Concilio de Trento, editó las obras de Sexto Empírico en 1569 incluyendo la edición de 1562 de Henri Estienne (esta última fue la primera edición de las obras de Sexto Empírico). Sánchez, en su *Que nada sabe*, que ya sabemos que fue publicado en 1581 pero escrito en 1574 (Bermúdez, 2006, p. 219), cita la obra de Galeno, el *De optimo docendi genere*. Este sería el único indicio a favor de una lectura directa de los escritos de Sexto Empírico por parte del filósofo de Tuy. Pero es un indicio fuerte.

Frente a Limbrick, Richard Popkin, a la luz de la interpretación global del resurgimiento del escepticismo en el Renacimiento y con una visión más general, defendió la deuda que el pensamiento de Francisco Sánchez tenía con el escepticismo de Sexto Empírico (obviamente, deuda que se suma a las más evidentes que se tenían contraídas con Cicerón y Diógenes Laercio) (Popkin, p. 42). Popkin se sumaba así, con esta idea, a las posturas de Carvalho y de Senchet.

Según Joaquim de Carvalho, ya fuera el estilo, ya fueran algunos de los argumentos del *Que nada se sabe* de Sánchez, ambos parecían derivar de la traducción de Sexto Empírico que llevó a cabo Henri Stienne en 1562 (Carvalho, 1981, p. 530). Emilien Senchet, por otra parte, comparó las argumentaciones contenidas en el *Que nada se sabe* con las de Sexto Empírico y llegó a definir a Sánchez como “el continuador de Sexto” (Senchet, 1904, p. 72).

Nosotros hemos defendido en otra parte (Bermúdez, 2006, pp. 23 y ss.) que expresiones como *methodus sciendi* fueron forjadas en las fraguas del escepticismo. Senchet sugirió que la idea de Sánchez de renovar el método científico le había venido de la lectura de Sexto Empírico y de Galeno (no olvidemos que ambos autores aparecen en la edición completa de las obras de Sexto de 1569). A pesar de entrever un diferencia de fondo entre el planteamiento de Sexto y la del autor del *Que nada se sabe* (por ejemplo, en el hecho de que Sánchez se detiene antes que Sexto en la vía de la duda, sobre todo al admitir que la experiencia sensible

y el juicio, si van unidos, pueden permitirnos cierta aproximación aunque remota a la verdad o, al menos, una forma de conocimiento útil para la acción humana), Senchet destaca sobre todo las coincidencias que hay entre los dos filósofos, como, por ejemplo, el rechazo de la metafísica y de la lógica formal.

Senchet reconoce una influencia decisiva de Sexto sobre Sánchez allí donde el gallego habla de los obstáculos que se oponen a la consecución del conocimiento y examina el objeto, el ambiente externo y el sujeto (el espíritu y los sentidos). El investigador francés, además, encuentra en el *Que nada se sabe* los modos de la *epoche*, la suspensión del juicio, presentados en las *Hipotiposis pirrónicas*, si bien dispuestos en un orden distinto (Senchet, 1904, p. 81). Asimismo, Senchet también recoge otras teorías que hacen de Sánchez el heredero y continuador de ilustres personajes como Nicolás de Cusa y Ramón Sabunde, cuyas obras habían sido publicadas poco antes de la edición de su libro (Senchet, 1904, p. 2).

Otra autoridad que se suma a esta corriente es Pierre Villey. El autor de *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne* considera que uno de los elementos comunes entre el escepticismo de Sánchez y el escepticismo de Montaigne se puede localizar en la influencia masiva que el pirronismo ejerció sobre las obras de Sexto Empírico (Villey, 1968, pp. 166 y ss.). Esta también es la opinión de Andrée Comparot, que reconoce un paralelismo entre la concepción fideíctica expresada en algunos pasajes del *Que nada se sabe* y el prefacio de Gentian Hervet a su traducción latina del *Contra los profesores* de Sexto Empírico. Esta estudiosa francesa, Comparot, señala también una coincidencia nada desdeñable para el asunto que aquí nos ocupa. Parece ser que Gentian Hervet fue maestro en el colegio de Guyenne en un periodo que, tal vez, pudo coincidir con la estancia que Sánchez pasó allí como estudiante (Comparot, 1984, p. 29).

Decíamos antes que el investigador francés Emilien Senchet había hecho de Sánchez un heredero intelectual de Nicolás de Cusa y de Ramón Sabunde. Este último, como Sánchez, también había trabajado en Toulouse y con su influencia pudo hacer ver al pensador de Tuy la posibilidad de conciliar la fe cristiana con la duda; el pensador catalán, Ramón Sabunde, además, hace hincapié sobre el papel de la experiencia en el proceso cognoscitivo y, en particular, en la práctica médica (no debemos olvidar que Sabunde, como Sánchez, fue uno de los miembros más ilustres de la facultad de medicina de la Universidad de Toulouse).

En virtud de todo lo antedicho, el rechazo de la metafísica y la lógica aristotélicas, la polémica contra la abstracción y la esterilidad de las ciencias matemáticas, Senchet vincula la postura filosófica de Sánchez con la doctrina de la “docta ignorancia” de Nicolás de Cusa, cuyas obras habían sido reeditadas en 1565 en Basilea (Bermúdez, 2006, pp. 32-33).

En su *De docta ignorantia*, Nicolás de Cusa desarrolla un discurso sobre la naturaleza y sobre los límites del conocimiento humano, sacando a la luz cómo este suele proceder a través de definiciones y comparaciones. Conocer es comparar objetos limitados que son homogéneos entre ellos, reconduciendo lo ignorado hacia lo conocido a través de clasificaciones generales. Así, el conocimiento se limita a aquello que es finito, pues la razón está hecha solo para conocer lo mensurable. De ahí que la razón tenga que declararse incapaz de conocer a Dios, ya que no se le puede comparar con ninguna otra cosa. Solo se podría conocer lo infinito si hubiera alguna proporcionalidad entre las cosas y Dios, pero no la hay, ya que no se pueden establecer semejanzas entre lo finito y lo infinito. De aquí que el cusano, en su adscripción neoplatónica, critique la forma en que la lógica aristotélico-escolástica estaba implantada, en la cual el objeto quedaba reducido y definido por unas categorías dadas. Solo una visión intuitiva puede recoger lo absoluto y ello teniendo muy en cuenta que será sin comprenderlo en su justa medida. El saber más alto consistirá, por lo tanto, en la conciencia de los límites del conocimiento discursivo y en la comprensión de que el camino hacia lo absoluto es un proceso continuo inagotable (Cusa, 1966, pp. 57-66).

La crítica de la lógica aristotélica, acusada de ser incapaz de captar la verdad, constituye sin duda un elemento común tanto a Sánchez como al cusano. Por consiguiente, ambos se emplearon en la búsqueda de un método que fuera capaz de hacer progresar la razón humana hacia un tipo de conocimiento más estable y útil, aunque fuera imperfecto. De hecho, en Nicolás de Cusa encontramos la idea de que se puede conocer verdaderamente solo aquello que hemos creado, hecho del cual se deriva la distinción entre conocimiento imperfecto y conocimiento perfecto, siendo este último prerrogativa exclusiva de Dios. De este modo, el camino hacia la verdad se revela, desde este punto de vista, como un proceso continuo sin posibilidad de conclusión (Sánchez, 1984, p. 89). Senchet insiste en que la relación entre el pensamiento del cusano y el de Sánchez es muy estrecha. En su opinión, Sánchez tuvo que ser uno de los que leyeron la nueva edición de las obras de Nicolás de Cusa (Senchet, 1904, p. 37).

Otro pensador que influyó en el *Que nada se sabe* es el español Luis Vives. Algunos pasajes de la obra de Sánchez revelan una influencia evidente del *De disciplinis* del humanista español. Vives había criticado la oscuridad de Aristóteles y de sus comentaristas, así como el formalismo de los escolásticos y su abuso de los sofismas (Rodríguez Peregrina, 1995, pp. 418-420). La primera parte del *De disciplinis*, que lleva por título *De causis corruptarum artium*, exponía las causas de la decadencia del lenguaje, de la ética y de la filosofía natural. A pesar de su crítica a Aristóteles, Vives reconoce la gran profundidad de su análisis y su espíritu, palabras que Sánchez también utilizó en su libro para referirse al estagirita (Limbrick, 1988, p. 30).

Vives, al mismo tiempo que condenaba la postura aristotélico-escolástica y el modo de estudiar y de enseñar filosofía que llevaba conectada, recurría a una teoría del conocimiento en la que las doctrinas neo-académicas se unían a una concepción según la cual la única forma verdadera de conocimiento es la divina. De modo tal que la posición escéptica tenía una función de “moderadora”. La postura escéptica tenía la obligación de señalar los límites de la razón humana y, por contraste, del conocimiento perfecto que Dios tiene de las cosas al haberlas creado. En este mismo sentido se pronunció Sánchez en su *Que nada se sabe* (Sánchez, 1984, p. 132). Pero aunque esto no fuera suficientemente evidente, también podemos agregar otra cuestión. La doctrina escéptica de la probabilidad, contenida en dos de los libros del *De disciplinis* (en *De instrumento probabilitatis* y en *De censura veri et falsi*), constituye claramente una de las fuentes de la postura escéptica de Sánchez sobre el problema del método científico.

De hecho, Vives afrontó la cuestión y teorizó un método de conocimiento, como después hará Sánchez. El método de Vives estaba concebido como procedente de las sensaciones al juicio, de aquello que era inferior a lo que era superior. Por un lado, las experiencias, dirigidas por la razón, pierden su carácter fragmentario y casual; por otro lado, el pensamiento, basándose en esas experiencias, descubre nuevas perspectivas, se eleva a la idea general susceptible de nuevas aplicaciones (Senchet, 1904, p. 17).

Senchet ha reconocido en esto el “principio de acuerdo entre pensamiento y realidad” (Senchet, 1904, p. 14), que es el principal punto de contacto entre los dos pensadores. Como Sánchez, Vives puso de manifiesto la importancia de la experiencia sensible como base del proceso cognoscitivo, y el papel de la razón

(“*lumen naturale*”) en la dirección y organización de las observaciones empíricas (Limbrick, 1988, p. 32).

Vives, en su obra *De instrumento probabilitatis*, afirma que hay tres instrumentos cognoscitivos diversos: los sentidos, la autoridad y la razón que tiene como base la experiencia (Limbrick, 1988, p. 31). Solo esta última es fiable y permite al hombre aproximarse a la verdad. De ahí que Vives elogie el arte de la medicina, que se basa en la observación empírica y en el juicio, reivindicando, como hará Sánchez, la concepción similar de Galeno desarrollada por este en su *De medendi metodo* (Limbrick, 1988, p. 33).

Según Senchet, el punto de partida común entre Vives y Sánchez estaría constituido por el fenomenismo (Senchet, 1904, p. 18): ambos se opusieron a las especulaciones de los escolásticos, proponiendo un tipo de ciencia más limitada, sí, pero también más fecunda porque estaría sometida al control de la experiencia.

Con Sánchez, la crítica del dogmatismo se afirmó de una manera más profunda y decisiva y los límites del conocimiento humano se vieron redimensionados. Vives, de hecho, a pesar de haber criticado el abuso de los silogismos en el *Adversus pseudodialecticos*, obra de 1520, en su libro *De censura veri et falsi*, define el silogismo formal como una argumentación perfecta (Limbrick, 1988, p. 32), reevaluando de este modo el alcance cognoscitivo que podrían presentar. Esta situación, junto con el interés demostrado por Vives en el aspecto retórico de la lógica, constituye sin duda un punto de separación entre Vives y Sánchez.

No obstante, Sánchez y Vives sí que compartieron la misma posición frente a la matemática. Como Sánchez, también Vives pone en duda la certeza, al considerarla como meramente basada en principios de orden puramente conjetural y clasificándola como una actividad completamente improductiva y estéril (Limbrick, 1988, p. 34). Es digno de señalar el hecho de que Vives, para apoyar sus propias argumentaciones, citara a Cicerón y a Séneca como filósofos que habían puesto en duda las bases teóricas de la geometría.

En conclusión, aunque sigue sin haber acuerdo entre los investigadores sobre las fuentes que influyeron en Francisco Sánchez a la hora de escribir su obra *Que nada se sabe*, parece evidente que hay una serie de autores cuya impronta se percibe tras la lectura de las páginas del tudense. Entre estos estarían Galeno, Diógenes Laercio, Plutarco, Cicerón, San Agustín y Luis Vives, sobre los que ha

habido más o menos consenso. Pero sería demasiado imprudente por nuestra parte negar la existencia de una probabilidad más que elevada que indica que, entre las fuentes que conocía Sánchez se encontraba la obra de Sexto Empírico.

## Referencias

- Bayle, P. (1702). *Dictionnaire Historique et Critique*. Rotterdam: Editorial Reinier Leers.
- Bermúdez Vázquez, M. (2006). *La recuperación del escepticismo en el Renacimiento como propedéutica de la filosofía de Francisco Sánchez*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Bermúdez Vázquez, M. (2007). *Michel de Montaigne: La culminación del escepticismo en el Renacimiento*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- Bermúdez Vázquez, M. (2014). *La fuerza de la duda: Francisco Sánchez el escéptico*. Madrid: Dionysianum.
- Bermúdez Vázquez, M. (2016). Pedro de Valencia. Disponible en: <http://www.uco.es/philosophical-skepticism/philosophical-skepticism/reception-and-survival/pedro-valencia.html>
- Bruno, G. (1968). *Giordano Bruno e Tomasso Campanella* (L. Firpo, Ed.). *Scritti scelti*. Torino: Utet.
- Carvalho, J. de (1981). *Obra completa. I/2, Filosofia e historia da filosofia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Comparot, A. (1984). *Il n'est science de rien*. Edición crítica latín-francés. Paris: Klincksieck.
- Cusa, N. de (1966). *La docta ignorancia* (Manuel Fuentes Benot, Trad.). Buenos Aires: Aguilar.
- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas de filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Limbrick, E. (1988). *That nothing is known (Quod nihil scitur)*. Introducción, nota y bibliografía de Elaine Limbrick. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montaigne, M. de (2006). *Ensayos*. Barcelona: Acantilado.
- Paganini, G. (1991). *Sceptsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*. Cosenza: Busento.
- Popkin, R. (2003). *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press.
- Preti, G. (1974). Lo scetticismo e il problema della conoscenza. *Rivista critica di storia della filosofia*, 29(2), 123-143.
- Rodríguez Peregrina, J. M. (1995). La retórica clásica en el *De disciplinis* de Luis Vives. *Florentia Iliberritana. Revista de estudios de Antigüedad Clásica*, 6, 417-431.
- Román, R. (1994). *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*. Córdoba: Servicios de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- Sánchez, F. (1984). *Quod nihil scitur*. (Sergio Rábade, J. M. Artola y M. F. Pérez, Trad.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- Sánchez, F. (1988). *That nothing is known (Quod nihil scitur)*. Introducción, nota y bibliografía de Elaine Limbrick. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitt, Ch. B. (1972). *Cicero scepticus*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Senchet, E. (1904). *Essai sur la méthode de Francisco Sanchez*. Paris: V. Giard & E. Brière.
- Villey, P. (1968). *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. New York: Burt Franklin.



# Cioran, el escepticismo y la elección estilística \*

## Cioran, skepticism and style election

Alfredo Abad

G.I. Filosofía y escepticismo  
Escuela de Filosofía  
Universidad Tecnológica de Pereira  
E. mail: alfredoabad@utp.edu.co  
ORCID: 0000-0002-7278-5797

Fecha de recepción: 12 de noviembre de 2018

Fecha de aprobación: 22 de febrero de 2019

Doi: [10.17533/10.17533/udea.ef.n60a11](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a11)

**Resumen.** *Cioran introduce en su obra dos elecciones estilísticas bastante claras. Una enfocada en el lirismo donde la poesía tiene una influencia muy amplia, y otra centrada en un lenguaje crítico guiado por una prosa ácida en donde el filósofo intenta desvincularse de los rastros líricos y poéticos. El artículo explora estas dos vertientes, señala sus particularidades, sus posibles antagonismos y las razones que motivan su uso en la obra del autor rumano a través de su impronta escéptica.*

**Palabras clave:** *escepticismo, estilo, poesía, lírica*

**Abstract.** *Cioran introduces two fairly clear stylistic choices in his work. One focused on lyricism where poetry has a very broad influence, and another focused on a critical language where he tries to detach himself from lyrical and poetic traces. The paper explores these two aspects and points out their particularities, their possible antagonisms and the reasons that motivate their use in the work of the Romanian author through its skeptical imprint.*

**Key words:** *skepticism, style, poetry, lyricism*

¿Es posible pensar la filosofía al margen de un estilo? Es bien sabido para los lectores cioranianos que la pregunta debe tener una respuesta negativa, pues no fueron pocas las apreciaciones del autor rumano en torno al asunto; no en vano, fue para él una cuestión decisiva. Uno de los núcleos fundantes de la obra cioraniana está constituido por los énfasis circunscritos a la definición de un esteticismo, de

---

\* El artículo hace parte del trabajo realizado dentro del grupo de investigación *Filosofía y escepticismo* de la Universidad Tecnológica de Pereira.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Abad, Alfredo. "Cioran, el escepticismo y la elección estilística". *Estudios de Filosofía* 60 (2019): 217-237.

APA: Abad, A. (2019). Cioran, el escepticismo y la elección estilística. *Estudios de Filosofía*, 60, 217-237.

Chicago: Alfredo Abad. "Cioran, el escepticismo y la elección estilística". *Estudios de Filosofía* n.º 60 (2019): 217-237.

una estilística que no necesariamente hay que asumir como mero adorno alrededor de un pensamiento. La preocupación que Cioran revela por este asunto no está circunscrita solamente al trabajo dispendioso que ocupó la redacción de sus obras. El referente más destacado al respecto es la composición de su *Breviario de podredumbre (Précis de décomposition)* auténtico referente del escepticismo contemporáneo, el cual fue reescrito varias veces como muestra de la exigencia estilística que demandaba el interés del autor, así como el perfeccionamiento del francés como lengua adoptada. Sin embargo, este trabajo denodado en el ámbito práctico está respaldado también por la exposición teórica que implica su concepción de la relación entre pensamiento, escepticismo y estilo.

De ninguna manera se trata de un esbozo menor, de una alusión intrascendente. De hecho, tal como se acaba de especificar, la obra cioraniana está marcada por una *voluntad de estilo* que no puede ignorarse si se intenta destacar una de las mejores prosas del pasado siglo. Pero por supuesto, no se trata simplemente de una actividad literaria, sino de una especificidad filosófica que Cioran mismo destacó en algunos escritos en los cuales perfiló una meditación sobre el estilo y el lenguaje. El rechazo de la oscuridad y de los fárragos filosóficos que tanta molestia le generaron, revela una muy distintiva concepción al respecto. La percepción que Cioran consigna con respecto al uso —o el abuso— de un lenguaje altamente difuso, lleno de divagaciones, equívoco, cargado de neologismos y sobre todo oscuro, destaca la importancia de lo que para él es un estilo claro y preciso. Las objeciones de Cioran para con una filosofía que se destaque por su carácter confuso no obedecen simplemente a un capricho estilístico, a una exigencia gramatical o un simple purismo en las formas. Al contrario, todo esto implica un sentido de lo que un pensamiento filosófico puede expresar, vincular, fundamentar.

## Filosofía y estilo

El abierto rechazo que Cioran manifiesta con la escritura heideggeriana es uno de los ejemplos a partir de los cuales puede esclarecerse su pensamiento en lo que respecta al lenguaje. Lo destacable aquí es cómo a través de esta crítica, Cioran no descompone el pensamiento y el estilo sino que conjuga ambos en una asociación indistinguible. De hecho, uno de los aspectos resaltables es que a partir de sus ataques, tal como se expondrá más abajo, Cioran resalta su propia percepción de lo que es la filosofía.

Heidegger y Céline —dos esclavos de *su* lenguaje, al punto de que para ellos liberarse de él equivaldría a desaparecer. Esclavizarse a su propia manera, allí se revela la necesidad de juego y de impostura. ¿Cómo desenmarañar la parte de cada uno de estos elementos? Sólo queda como fenómeno primordial la *necesidad*. Es lo que absuelve a maniacos del lenguaje (Cioran, 1997, p. 216).<sup>1</sup>

Revelador pasaje en tanto consigna puntualmente la falta que ve Cioran cuando la escritura se convierte en una impostura. El hecho de considerarla así, como un medio de encubrimiento, de necesidad maniaca anclada a un afán imprescindible por estremecer y corromper el lenguaje, remite a una precisión mayor alrededor de la significación y uso de un determinado andamiaje o estructura. Al cuestionar esta condición, Cioran se enfrenta a un aspecto digno de tener en cuenta. ¿No es la escritura una creación verbal donde se pone en evidencia la creatividad artística que en gran medida ha definido gran parte de la tradición filosófica? ¿No es esta una objeción que puede hacerse al rumano al reflexionar sobre su ataque visceral a los aspectos hasta ahora señalados? La filosofía ha sido desde su origen en Platón —se hace referencia aquí a la filosofía escrita, a la filosofía como un género literario— una puesta en escena, un proceso creativo en el cual se pone en juego una serie de manifestaciones de índole estética que convergen en el estilo. De esta manera, lo que el propio Heidegger realizó hace también parte de esta especificidad de un género literario llamado filosofía, la cual no puede considerarse al margen de un estilo. ¿Qué es entonces lo que Cioran rechaza con vehemencia? Principalmente una elección escritural que descolló ampliamente en el pasado siglo, desde la cual se privilegió el lenguaje convirtiéndolo en protagonista, y en ciertos casos puntuales, objeto de una veneración extrema llevada al paroxismo signado por la oscuridad que lo caracterizó.

Al indicar cómo la filosofía en el pasado siglo logró desplegarse a través de una muy frecuente elección de la ambigüedad y la oscuridad en materia escritural, Cioran ataca con ímpetu esta manifestación. Las alusiones al estilo y al lenguaje no son pocas en él. Apuntan a una elección y sobre todo, tal como lo indica en la pasada cita, a una necesidad de quien está constreñido por una manía que en cierta

---

1 Todas las traducciones al español son realizadas por el autor del artículo.

« Heidegger et Céline —deux esclaves de *leur* langage, au point que pour eux s'en libérer équivaudrait à disparaître. S'asservir à sa propre manière, il y entre de la nécessité, du jeu, et de l'imposture. Comment démêler la part de chacun de ces éléments? Reste que le phénomène primordial est la *nécessité*. C'est ce qui absout les maniaques du langage à eux ».

medida, es más importante que el pensamiento mismo. Sobre esta particular crítica que Cioran expresa varias veces, es imprescindible definir el sentido que se desea resaltar en torno a ella.

La voluntad de ser profundo, de hacer profundo, consiste en forzar el lenguaje evitando a cualquier precio la expresión normal, la expresión inevitable. Ninguna lengua favorece tanto este exceso, este abuso, como el alemán. A todas luces el genio de Heidegger es un genio verbal. Su habilidad para salir de un callejón sin salida viene de su facilidad para camuflarlo usando todos los recursos del lenguaje, inventando giros insólitos a menudo atractivos, en ocasiones desconcertantes, por no decir exasperantes (Cioran, 2009, p. 63).<sup>2</sup>

El afianzamiento de una estilística dentro de un derrotero filosófico se destaca como un manifiesto imprescindible de lo que significa para Cioran un compromiso vital que se reproduce en la escritura. Por ello, una filosofía que pervierta esta condición para tornarse esclava del lenguaje, y principalmente, de un exceso o abuso que lo fuerza a representar una profundidad aparente, implica un juego que tiene en el lenguaje, y en sus rodeos, toda su finalidad. Una profundidad que se afiance en la capacidad para llevar el lenguaje a sus límites, es ya una fachada, una transgresión que tiene ya en sí misma su sentido, marginando o mejor, dejando atrás, el pensamiento, la idea, la constitución directa de lo que se vive. En general, Cioran no ve con muy buenos ojos los procesos filosóficos en tanto a partir de la abstracción, desconocen justamente las vivencias directas. Si esa abstracción se ejecuta además con la excitación lingüística de un autor que pareciera estar más preocupado por la oscuridad de sus elucubraciones, entonces los resultados no pueden ser más que divagaciones que no llevan a ningún lugar.

Ahora bien, otro aspecto que Cioran se permite destacar en *La tentación de existir* revela una estimación problemática en lo que respecta al propósito de la elección y ejecución de un estilo dentro de la escritura filosófica. La filosofía propiamente no puede excluir el estilo, toda composición escrita implica uno. Acaso permeado por cierto *pudor platónico*, Cioran parece confrontar la sofística y desestimar sus propósitos cuando escribe:

---

2 « La volonté d'être profond, de faire du profond, consiste à forcer le langage en évitant à tout prix l'expression normale, l'expression inévitable. Aucune langue ne favorise autant que l'allemande cet excès, cet abus. De toute évidence le génie de Heidegger est un génie verbal. Son habilité à sortir d'une impasse vient de sa facilité à camoufler en usant de toutes les ressources du langage, en inventant des tournures insolites souvent séduisantes, parfois déconcertantes, pour ne pas dire exaspérantes ».

Experimentados en un arte de pensar puramente verbal, los sofistas fueron los primeros en reflexionar sobre las palabras, sobre su valor y su propiedad, sobre la función que les correspondía en el manejo del razonamiento: el paso capital hacia el descubrimiento del estilo, concebido como objetivo en sí, como fin intrínseco, estaba dado (Cioran, 2011, p. 894).<sup>3</sup>

Pero en realidad se trata de un texto equívoco, en él, Cioran no revela simplemente una condena a la sofística, propiamente expone con una ambigüedad característica en él cómo el estilo es ineludible dentro de la exigencia que tiene lugar en el proceso de escritura. No solamente restituye la importancia del estilo desde una consideración estética, converge además una estimación escéptica frente al abordaje de la realidad. Involucra el hecho de valorar el estilo como un fin en sí mismo, en vista del carácter distante de la realidad. Por ello llega a decir: “Vincular todo esto a la experiencia del estilo (...) el estilo como la forma suprema de nuestra realidad, de nuestra nada” (Cioran, 2011, p. 1389).<sup>4</sup> Y es que no puede haber sino imprecisión o vaguedad con respecto a una realidad esquivada. El estilo así revela un carácter poético o fabulador en el que cobra todo su sentido, pues su pertinencia deja de inscribirse en el ámbito de ser tan sólo un maquillaje que cubra un fondo, sino que aparece él mismo como el único fondo. Análogamente Nietzsche lo plantea cuando determina el carácter capital de la apariencia.

Se es artista al precio de sentir como contenido, como “la cosa misma”, aquello que todos los no artistas llaman “forma”. Con lo cual, ciertamente, se entra a formar parte de un mundo invertido: pues desde ese momento el contenido se convierte en algo meramente formal, —incluso nuestra vida (Nietzsche, 2008, p. 11 [3]).

Este aspecto plástico en efecto constituye un elemento poético. La forma, el estilo, será así el único contenido que refleja un mundo sin sustancia. En efecto, el mundo de quien se asume escéptico.

Por supuesto, desde el escepticismo de Cioran se realza el estilo en vista de que una realidad que esté más allá de la palabra no puede ser fundada. Nada justifica más este énfasis en la concreción de una estilística que la imposibilidad

---

3 « Rompus à un art de penser purement verbal, les sophistes s’employèrent les premiers à réfléchir sur les mots, sur leur valeur et leur propriété, sur la fonction que leur revenait dans la conduite du raisonnement : le pas capital vers la découverte du style, conçu comme but en soi, comme fin intrinsèque, était franchi ».

4 « Relier tout cela à l’expérience du style (...) le style comme la forme suprême de notre réalité, de notre flou ».

de registrar una precisión original en cualquier abordaje. Por ello, es comprensible precisar cómo:

Toda idolatría del estilo parte de la creencia de que la realidad es aún más hueca que su figuración verbal, que el acento de una idea vale más que la idea, un pretexto bien logrado más que una convicción, un giro sabiamente hecho más que una irrupción irreflexiva. Ella exprime una pasión de sofista, de sofista de las Letras. Tras una frase proporcionada, satisfecha de su equilibrio o hinchada por su sonoridad, se oculta a menudo el malestar de un espíritu incapaz de acceder por la *sensación* a un universo original. ¿Qué asombroso es que el estilo sea tanto una máscara y una confesión? (Cioran, 2011, p. 901).<sup>5</sup>

La imposibilidad de *acceder a un universo original*. En tal expresión se identifica toda la importancia concedida al estilo no simplemente como estímulo o efecto de carácter retórico sino como consumación de una precisión estética desde la cual, por ello, la forma vale más que el contenido, o mejor, es el único contenido.

Y es que precisamente, no puede olvidarse que el mismo autor ha podido ejercer su oficio escritural a partir de una escogencia estilística. A raíz de eso, es posible igualmente pensar que su comprensión de la filosofía a partir de un uso estilístico se establece también y necesariamente en él. No podría ser de otra manera. Apelar a un estilo, sea cual sea, es una necesidad, por ello la crítica de Cioran en torno al oscurantismo estilístico sólo puede ser válida en la medida de especificar su rechazo no a la elección de un estilo, sino a un estilo en particular signado por la confusión y la oscuridad. En ese sentido, Cioran reitera su perspectiva cuando expone cómo la estilística contemporánea de la filosofía no es más que una retahíla de abstracciones vagas, imprecisas y fatuas. Así lo revela en un oportuno comentario al respecto, cuando advierte sobre la renuncia a la claridad a partir de la opción estilística que identifica oscuridad y profundidad:

Intricados sin misterio, alambicados sin sutilidad, giran alrededor de un problema hasta que logran hacérselo odioso. De igual manera, son incomprensibles, marca primera de “profundidad”. Su pensamiento no

---

5 « Toute idolâtrie du style part de la croyance que la réalité est encore plus creuse que sa figuration verbale, que l'accent d'une idée vaut mieux que l'idée, un prétexte bien amené qu'une conviction, une tournure savante qu'une irruption irréfléchie. Elle exprime une passion de sophiste, de sophiste des Lettres. Derrière une phrase proportionnée, satisfaire de son équilibre ou gonflée de sa sonorité, se cache trop souvent le malaise d'un esprit incapable d'accéder par la *sensation* à un univers originel. Quoi d'étonnant que le style soit tout ensemble un masque et un aveu ? ».

avanza ni retrocede: gira en círculos, sin ninguna progresión, ni fórmula que, al menos, podría animarlo, hacerlo brillante, prestarle alguna seducción (Cioran, 2009, p. 65).<sup>6</sup>

El papel marginal que Cioran representa dentro del pensamiento contemporáneo se expresa y se explica en buena medida (no en toda por supuesto) a partir del anterior fragmento. La exclusión que él mismo se da, desde la cual contradice los estereotipos que marcaron el siglo XX en materia filosófica a partir de la constante apelación a la oscuridad estilística, se explica en gran parte por esta preocupación estilística que no es poca y mucho menos superflua. En ella convergen el ya abordado enfoque teórico sobre el problema así como la expresión práctica desplegada en su propio ejercicio escritural. Con respecto a esta última, son varios los aspectos desde los cuales se puede evidenciar y esclarecer. Uno de los aspectos sobre los que Cioran enfatizó dentro del aprendizaje y perfeccionamiento del francés como lengua en la que afianzaría su ocupación escritural, se distingue a través de la elección de un estilo en el cual la poesía y en general lo poético tiene una importancia mayúscula.

## La elección estilística y la poesía

La exigencia de corrección, para delinear un estilo en los textos que conformarían su primer libro en francés, *Précis de décomposition*, es bien conocida y documentada.<sup>7</sup> Además de la plenitud que lograría después de reescribirlo al menos cuatro veces, es también importante destacar cómo esta preocupación por el estilo deriva de un encuentro con la poesía.

El interés que Cioran despliega por ella y por el lirismo se ve concretado significativamente en buena parte de su obra rumana, aunque también específicamente en *Breviario de podredumbre* y *La Tentación de Existir*. Se hace aquí referencia a la concreción estilística pues es claro que buena parte de la obra francesa empieza a adquirir un tono más despoetizado, abandona el tono lírico precisando un ámbito cada vez más escéptico que intenta especificar una tonalidad

---

6 « Tortueux sans mystère, alambiqués sans subtilité, ils tournent autour d'un problème jusqu'à ce qu'ils réussissent à nous le rendre odieux. De plus, ils sont incompréhensibles, marque première de « profondeur ». Leur pensée n'avance ni ne recule : elle tourne en rond, sans aucune progression, ni formule qui, du moins, pourrait l'animer, la rendre brillante, lui prêter quelque séduction ».

7 Al respecto puede rastrearse esta obsesión en *Notice et notes sur Précis de décomposition* (Cavaillès, 2011 p. 1301 y ss.).

enteramente crítica. En ambas etapas por supuesto, hay una voluntad de estilo que es lo suficientemente explícita, lo que cambia es el arraigo hacia una determinada experiencia sea lírica o escéptica (crítica). No se trata simplemente de un cambio de lengua como podría pensarse, al asumir que una y otra etapa se expresa a partir del periodo rumano o francés. Tal como el mismo autor lo confirma, el tono lírico y poético se puede detallar aun en los libros franceses señalados arriba, aunque sea claro que desaparece cada vez más en la obra francesa a partir de la publicación de *Historia y utopía* en 1960. El hecho es que esta sujeción a la etapa lírica comienza a ser contrastada por el propio autor en textos posteriores a partir de una experiencia crítica auto-infligida. En todo caso, tal como acontece con otros aspectos, no es posible ni tampoco necesario indicar una posición definitiva o absoluta. Es claro que tanto el estilo consignado en la lírica como en el de una prosa más ácida y crítica corresponden a facetas que Cioran desplegó en diferentes etapas, y desde ellas, retrospectivamente, el autor realiza así mismo una poética, es decir, una preceptiva y análisis de su propia escritura que se ve plasmada fundamentalmente en sus *Cahiers*. Tal como se verá más abajo, estos fragmentos constituyen una muy precisa indicación crítica que Cioran realiza sobre su obra. En ese sentido: “Los Cuadernos son una inmensa *ars poética*, en la cual se analiza, por el proceso de construcción-deconstrucción, la escritura que se hace o se ha hecho. Cioran no se limita a un comentario de sus textos, sino partiendo de allí, construye su propia teoría del hacer poético (Stânisor, 2003, p. 181).<sup>8</sup>

Ahora bien, con respecto a la poesía, y al fenómeno de su recepción e influencia en la escritura de su primer libro francés, se evidencian algunos aspectos tales como:

Durante la ocupación, y especialmente bajo la influencia de su compañera Simone Boué, joven profesora de inglés, Cioran, quien toma por entonces cursos de inglés, se sumerge en la poesía romántica inglesa. El primero de enero de 1940 escribe a Mircea Eliade: “la felicidad no puede concebirse en otro lado sino en un hotel parisino, leyendo poetas ingleses y en soñar sin ideas, en la ola de una ausencia de espera”; lee entonces Skakespeare, Elizabeth Barret Browning, y sobre todo Shelley, el *Epipsychidion*, o bien el poema “Stanzas written in Dejection Near Naples” (Cavaillès, 2011, p. 1309).<sup>9</sup>

8 « Les *Cahiers* sont un immense *ars poetica*, dans lequel est analysée, par le processus de construction-déconstruction, l'écriture en train de se faire ou déjà fait. Cioran ne se limite pas à un commentaire de ses textes, mais en partant de cela, il construit sa propre théorie du faire poétique ».

9 « Durant l'Occupation, et notamment sous l'influence de sa compagne Simone Boué, jeune agrégée d'anglais, Cioran, qui suit alors des cours d'anglais, se plonge dans la poésie romantique d'outre-

Con estas lecturas, y la de algunos otros poetas, configura, planea y ejecuta la redacción de su *Précis*. Durante su composición, son muchas las lecturas en las que se incluyen nombres asociados a la poesía. De hecho, Cioran mismo describe cómo el poema *Stanzas written in Dejection near Naples* de Shelley, “resume él solo muchos años de mi vida, y quizás, mi vida. En cierto sentido, todo el *Breviario* no es más que una variación sobre ese poema” (Cioran, 1997, p. 824).<sup>10</sup> La influencia de un lenguaje altamente subjetivo y lírico en la escritura de este libro también es reconocida por Rigoni, amigo del autor, cuando deja entrever las similitudes que existen entre el *Breviario* y su primer libro rumano *En las cimas de la desesperación*. Muestran además las conexiones que aun en este periodo de escritura, unen a Cioran con un lenguaje poético y lírico que tal como se señaló, irá desapareciendo en el periodo francés.

Su primer libro escrito en rumano y publicado en Bucarest en 1934, se parece mucho —por su estructura, sus temas, su ritmo febril, al *Breviario* (...) las meditaciones del *Breviario* evocan con mayor fuerza inclusive los *Pequeños poemas en prosa*. Tenemos derecho a lamentar que Cioran, unido ciertamente a Baudelaire por un lazo completamente especial de devoción y afinidad, no se haya referido jamás al respecto, pues nada es más intrigante que el nacimiento de una obra maestra. Creo no obstante, que él pudo encontrar en *El Spleen de Paris* su modelo formal (Rigoni, 2009, pp. 54-55).<sup>11</sup>

Debe resaltarse cómo esta obsesión por el estilo y por la poesía involucra además la muy relevante figura de Valéry. Es notoria la influencia ejercida por el poeta francés dentro de la comprensión que Cioran hace de su propia actividad escritural. De hecho, le atribuye el dominio que hizo de la lengua francesa gracias a la obsesión que el poeta tenía por el estilo y por el trabajo perseverante alrededor de la construcción poética.

---

Manche. Le 1er janvier 1940, il écrit à Mircea Eliade que « le bonheur ne peut se concevoir ailleurs que dans un hôtel parisien, à lire des poètes anglais et à rêver, sans idée, dans le vague d’une absence d’attente » ; il lit alors Shakespeare, Elizabeth Barret Browning, et surtout Shelley, l’*Epipsychidion*, ou bien le poème « Stanzas Written in Dejection Near Naples ».

10 « Résumé à lui seul plusieurs années de ma vie, et, peut-être, ma vie. En un certain sens, tout le *Précis* n’est qu’une variation sur ce poème ».

11 « Son premier livre, écrit en roumain et publié à Bucarest en 1934, ressemble fort — par sa structure, ses thèmes, son rythme fébrile — au *Précis* (...) les méditations du *Précis* évoquent avec plus de force encore les *Petits Poèmes en prose*. On est en droit de regretter que Cioran, certainement uni à Baudelaire par un lien tout à fait spécial de dévotion et d’affinité, ne se soit jamais exprimé là-dessus, car rien n’est plus intrigant que la naissance d’un chef-d’œuvre. Je crois cependant qu’il aurait pu trouver dans *Le Spleen de Paris* son modèle formel ».

Sin embargo, la presencia de Valery en la composición del *Précis* no es un asunto meramente estilístico. Las fuentes valerianas a las cuales Cioran acude con prontitud, específicamente en el libro citado, están referidas también a ciertos tópicos e intereses temáticos bastante puntuales. De hecho, en Valery, Cioran sitúa con precisión una muy significativa relación entre estilo y contenido. En primer lugar,

su “práctica” asidua de la obra de Valery se inscribe también en el cuadro de su alejamiento irreversible con respecto a la filosofía: si Chestov, destructor de la tradición filosófica racionalista, le había proporcionado los *argumentos*, Valery ofrece a Cioran una escapatoria, otro aspecto intelectual cuyo extremo refinamiento prohíbe la pesadez de la jerga filosófica, a la cual no se sacrificará nunca más (Cavaillès, 2011, p. 1310).<sup>12</sup>

Por ello, la lectura de este poeta tiene una enorme correspondencia con su alejamiento de la filosofía academicista, alejamiento que por supuesto ya venía gestándose desde hacía mucho tiempo. A partir, sin embargo, de la influencia valeriana, cobra un matiz más definido y también más centrado. Si bien se trata de una distancia de la filosofía en lo que concierne principalmente a su propensión a una jerga academicista, Valery le proporciona además una reflexión e influencia directa sobre asuntos estilísticos.

La concentración e interés por el estilo está completamente ligada a la puesta en escena de un escenario nihilista previo. Tal como se especificó antes a partir de la cita de Nietzsche, el estilo cobra mayor importancia y vigencia, máxime en Valery, quien se ampara en un ‘fundamento’ nihilista. En una entrevista, Cioran cita al poeta francés considerando una frase que desde su punto de vista es crucial para la comprensión del entorno nihilista que encierra la adopción y alta significación de una estilística: “La palabra es la única manera de multiplicarnos en la nada”.<sup>13</sup> El estilo como refugio ante la significación nihilista de un mundo que carece de sustancialidad. Cioran por supuesto, liga su fascinación estilística ante una temática que lo circunda y lo obsesiona, sin que por ello, haya de definirse en él una expresión definitiva en lo que concierne tanto al poeta francés como a la poesía en general.

12 « Sa « pratique » assidue de l'œuvre de Valéry s'inscrit aussi dans le cadre de son éloignement irréversible vis-à-vis de la philosophie : si Chestov, pourfendeur de la tradition philosophique rationaliste, lui en avait fourni les *arguments*, Valéry offre à Cioran une échappatoire, un *ailleurs* intellectuel dont l'extrême raffinement interdit la lourdeur du jargon philosophique, auquel il ne sacrifiera plus jamais ».

13 « Le mot est le seul moyen de nous multiplier dans le néant » En Entretien avec Dominique Arban. E.M. Cioran, écrivain roumain, est devenu un écrivain français. *Le Figaro littéraire*, julio 1 de 1950, p. 6.

Desde una perspectiva posterior y autocrítica, la influencia de la poesía en sus escritos es valorada con reserva. Así lo deja ver en sus *Cahiers* cuando expresa cierta inconformidad, al considerar cómo en la *poesía* contenida tanto en su *Précis* como en *La Tentation*, deja al descubierto un gusto obsoleto, “romántico”.<sup>14</sup> Es bastante atractiva esta posición de Cioran en la medida que contradice justamente el estilo al cual le hemos dado tanta importancia y estima. Para el autor, el lirismo derivado de su adhesión a la poesía romántica contaminó sus textos a tal punto de tener que considerar un cambio, una orientación distinta que le permitiese extraerse del mismo para asumir una rigurosidad necesaria que le hiciera cambiar sus apegos líricos, liberarse de ellos. “No ceder a la tentación del lirismo, liberarse de los hedores nietzscheanos (...) La necesidad de rigor prevalece en mí sobre la histeria (Cioran, 1997, p. 417).<sup>15</sup> Estas apreciaciones que confrontan sus propios textos envuelven cierta necesidad de autocrítica, la cual es cínica y lúcida al mismo tiempo. El descontento por los efectos de sus lecturas románticas, de sus apegos líricos, muestra que la obsesión por el estilo continúa siendo una confrontación que ante todo, reaviva el proceso creativo de Cioran, tal como se señaló *supra* en relación al *ars poetica* que desarrolla en sus *Cahiers*. De esta manera, corrobora la necesidad de estimular su actividad enfatizando en la tonalidad escritural desde otra índole que confronta los “peligros” de la poesía y su obsesión lírica. Señalan también, los cambios operados a partir de la adopción del francés, las transformaciones que se dan cada vez más, al adoptar una lengua cuyas características

se oponen diametralmente a su naturaleza impulsiva, inclinada al apasionado desorden que se trasluce en sus primeros libros en rumano. (...) Esta lengua (el francés), ideal para exposición límpida de los “suspiros del intelecto”, pero inhábil para el delirio, le obligó a refrenar sus arrancadas temperamentales y a tomar distancia de sus propios pensamientos (Marín, 2001, p. 205).

Además de exaltar los vínculos que unen un estilo definido a través del lirismo con las raíces trágicas del hombre, Cioran igualmente intenta luego desvincularse de esta particularidad escritural centrándose en su confrontación escéptica frente al hombre. En ese sentido,

---

14 Cf. Cioran (1997 p. 336). De igual manera el distanciamiento que toma en referencia a Valéry, en el que indica la experiencia frustrante de haberlo tomado como modelo. Cf. Cioran, 1997, p. 562.

15 « Ne pas céder à la tentation du lyrisme, se dégager des relents nietzschéens (...) Le besoin de rigueur l'emporte chez moi sur l'hysterie ».

Cioran es un admirador del abismo, de la a menudo monstruosa y brutal grandeza de la naturaleza, pero, en cambio, es un crítico vital del hombre, cuyo ser dedálico y maléfico le repulsa, cuyos defectos exigen su sarcasmo. Cioran permanece fiel a la idea de que la grandeza de la humanidad no es nada sino una hipótesis presuntuosa, imposible de confirmar de acuerdo con los hechos de la experiencia (Valcan, 2013, p. 192).<sup>16</sup>

Precisamente, es comprensible por qué opta posteriormente por un estilo mucho más ácido con el cual sea acogida la decepción escéptica que se despliega en muchos de los textos del periodo francés en los cuales su orientación crítica hacia las posibilidades del hombre es explícita.

Una descripción que contrasta el estilo que Cioran utiliza en el primero de sus libros en rumano con el que aborda en su *Breviario* clarifica aún más estas particularidades y enfoques de su escritura.

Después de una lectura comparativa de los textos, constatamos que las llamas del patetismo del discurso en rumano se apagan gradualmente en francés, de un libro a otro, y dan lugar a la felicidad del escepticismo. En *Pe culmile disperării* es tocado por el lirismo explosivo de un discurso barroco, lleno de comparaciones o de metáforas y de paradojas, parecido al estilo de Nietzsche o de Kierkegaard, los maestros de su juventud, provocando en la densidad de la expresión, un efecto de *choc*. (...) En el *Breviario de Podredumbre*, la reflexión sobre el yo se conceptualiza tanto que el discurso parece una meditación cartesiana, acompañada de la conciencia de un moralista de la escuela de Montaigne o de Pascal (Chioaru, 2015, pp. 127-128).<sup>17</sup>

Tal como fue detallado más arriba, no se trata pues de un cambio inmediato sino progresivo, pues a pesar de los matices descritos en la anterior referencia en

16 « Cioran is an admirer of the abysmal, of the often monstrous and brutal grandeur of nature but, in exchange, he is a vital critic of man, whose Daedalic and malefic being repulses him, whose shortcomings call for his sarcasm. Cioran stays faithful to the idea that the grandeur of humanity is nothing but a presumptuous hypothesis, impossible to confirm according to the facts of experience ».

17 « Après une lecture comparative des textes, on constate que les flammes du pathétisme du discours roumain s'éteignent graduellement en français, d'un livre à l'autre, et laissent place au bonheur du scepticisme. Dans *Pe culmile disperării*, on est frappé par le lyrisme explosif d'un discours baroque, plein de comparaisons ou de métaphores et de paradoxes, ressemblant au style de Nietzsche ou de Kierkegaard, les maîtres de sa jeunesse, et provoquant, dans la densité de l'expression, un effet de choc (...) Dans le *Précis de décomposition*, la réflexion sur le moi se conceptualise tellement que le discours ressemble à une méditation cartésienne, accompagnée de la conscience d'un moraliste de l'école de Montaigne ou de Pascal ».

torno al *Précis*, allí igualmente existen pautas poéticas y líricas. Lo que sí es claro es que cada vez más Cioran se va alejando de ellas para introducirse en un enfoque distinto. A pesar de que esta perspectiva crítica da al traste con la fascinación poética que se ha descrito hasta ahora, muestra justamente la capacidad que Cioran expone al poder revisar y confrontar su propia escritura y en este caso particular, la expresión fervorosa que la impregna. En este sentido, es necesario considerar esta característica y exponer la relación que la poesía y su expresión lírica tienen dentro de la escritura en la primera etapa del autor.

### **Cioran y la lírica (adopción y rechazo)**

La influencia de la poesía es pues, suficientemente amplia. Pero no sólo de la poesía como género, sino del aspecto que involucra lo poético como ámbito lírico que manifiesta gran parte de la escritura cioraniana. Tal como ocurre con otras facetas que envuelven tanto el estilo como los contenidos cioranianos, en esta se revela una descripción ambivalente. Es innecesario repasar todas las manifestaciones líricas contenidas en la obra del autor, aunque sí destacar que se presentan con mayor amplitud en su obra rumana. Esta manifestación se puede caracterizar como una filosofía lírica que está determinada por la asimilación de las fuentes irracionales y trágicas que envuelven la experiencia humana. Es a partir de este contexto como se resalta este tipo de escritura desde el cual: “La filosofía lírica implica aquella agonía, a la que se precipita el auténtico creador mediante el método cioraniano. Sólo así se puede registrar, escrutar, en definitiva, sufrir y finalmente expresar el fondo irracional que se desvela tras la existencia acechada por la muerte” (Gajardo, 2018, p. 89).

La expresión verbal que deriva de las lágrimas, la evocación del paraíso, las efervescencias que el sufrimiento causa, el fracaso propio del hecho de existir, los desvaríos generados por el insomnio, la expresión flamígera del obseso, se expresan en no pocos párrafos destinados a la exaltación lírica. En este mismo sentido se afianza la idea de cómo esta clase de escritura está ligada enteramente al cuerpo, a la especificidad de un pensamiento que deriva de la constitución orgánica y vital que envuelve al primero y por medio de la cual se resalta un tipo de penetración inmediata, que deja descubrir los gritos de su insuficiencia. Así, “el lenguaje desborda su artificio para volver a la carne, de la que este y el pensamiento nacen” (Izquierdo, 2013, p. 53).

Por eso, poco podría comprenderse el pensamiento cioraniano si se desconociera su manifestación lírica, su expresión más íntima. Lo es porque las experiencias que se destacan en el recorrido vital del autor son las que concuerdan más con los exaltaciones subjetivas y personales que lo envuelven. Y justamente en ello, en esa particularidad tan íntima, personal y manifiesta en revelaciones poéticas a las cuales la escritura cioraniana no es ajena, se revela también una conexión amplia con el mundo de la generalidad a la que tanto ansía llegar la filosofía.

Justo en el texto que abre su primer libro, *En las cimas de la desesperación*, escrito en rumano, Cioran consigna un aspecto revelador:

Las experiencias subjetivas más profundas son también las más universales en aquello que unen al fondo original de la vida. La verdadera interiorización conduce a una universalidad inaccesible a quienes permanecen en lo inesencial y para quienes el lirismo sigue siendo un fenómeno interior, producto de una inconsistencia espiritual, mientras que los recursos místicos de la subjetividad declaran, en realidad, una frescura y profundidad interiores más remarcables (Cioran, 2011, p. 20).<sup>18</sup>

Esta defensa de las expresiones líricas, la cual no está circunscrita a una recepción meramente estilística, desemboca en una definición filosófica de la poesía. Que a partir de un atributo subjetivo exaltado se identifique una percepción universal es en realidad una idea similar a la que el mismo Aristóteles había expresado cuando en la *Poética* exaltaba el papel y la “función” de la poesía indicando cómo era más filosófica que la historia en la medida de identificarse no con lo particular sino con lo general (cf. 1451b). Si bien el estagirita hace referencia también al hecho de que la poesía puede manifestar no sólo lo que ha sucedido como lo hace la historia, sino lo que podría suceder, es decir, todas las proyecciones que nacen a partir del carácter creativo y artístico que la envuelve, las palabras de Cioran no se alejan mucho del sentido amplio que revela el texto antiguo. Y es que en el carácter lírico y expresivo que tenía la tragedia antigua, por ejemplo, es en donde los espectadores podían reconocer la universalidad a partir de un medio particular.<sup>19</sup> No es otro el sentido que tiene en gran medida el manifiesto dionisiaco de la representación trágica que

18 « Les expériences subjectives les plus profondes sont aussi les plus universelles en ce qu'elles rejoignent le fond originel de la vie. La véritable intériorisation mène à une universalité inaccessible à ceux qui en restent à l'inessentiel et pour qui le lyrisme demeure un phénomène inférieur, produit d'une inconsistance spirituelle, alors que les ressources lyriques de la subjectivité témoignent, en réalité, d'une fraîcheur et d'une profondeur intérieures des plus remarquables ».

19 Esta idea la desarrolla Ricoeur cuando explora la facultad mimética de la tragedia griega y cómo su representación tenía un efecto sobre el espectador. (Ricoeur, 2004, p. 139 y ss.).

Nietzsche precisa en *El nacimiento de la tragedia*, la conjunción unitaria y universal que desde procesos individuales como los del héroe trágico, se proyectan en un único acogimiento. El lirismo, al cual Cioran confiere la posibilidad de ser agente de un conocimiento universal, no está exento de fundamento en lo concerniente a las posibilidades que entrega y a las revelaciones que se extraen de sus profundidades.

Tal como lo establece Cioran en la cita anterior, Nietzsche interpreta el papel de la lírica antigua desde posiciones análogas. La asimilación de la lírica como poseedora de un carácter subjetivo es cuestionada por el filósofo alemán para destacar justamente lo contrario: la lírica y su constitución eminentemente objetiva y por lo tanto, universal.

Ya en el proceso dionisiaco el artista ha abandonado su subjetividad: la imagen que su unidad con el corazón del mundo le muestra ahora es una escena onírica, que hace sensibles aquella contradicción y aquel dolor primordiales junto con el placer primordial propio de la apariencia. El “yo” del lírico resuena, pues, desde el abismo del ser: su “subjetividad”, en el sentido de los estéticos modernos, es pura imaginación (Nietzsche, 1997, p. 63).

Tanto Cioran como Nietzsche establecen un puente entre la individualidad desde la cual se desprende la sensibilidad lírica y la universalidad a la cual esa misma sensibilidad se eleva.

La expresión lírica deja de tener en todo caso la valoración positiva que se plasma en algunos de los textos cioranianos. En otros, por el contrario, se expresa un rechazo y animadversión profundos. Además de la recepción que Cioran hace de la mística, por ejemplo, y de la cual dan cuenta varios textos en los que se revela no sólo el interés sino el apasionamiento por los arrebatos místicos que se plasman en expresiones líricas, Cioran destaca también la necesidad de distanciarse de la misma a partir de una toma de posición crítica frente al lirismo principalmente.<sup>20</sup>

---

20 En la obra de Cioran se acentúa el interés por la mística desde consideraciones que involucran el tema bajo dos ópticas distintas. En primer lugar, el rumano hace manifiesto un acercamiento a partir de una crisis religiosa propia en la que está comprendida entonces una manifestación directa e inmediata precisada en la plegaria cioraniana, el lirismo de una religiosidad equívoca y su materialización en la escritura, conformando una serie de textos enmarcados explícitamente en la condensación de un misticismo por supuesto siempre ambiguo. Por otra parte, Cioran confronta, analiza, esquematiza también la mística a través de una postura crítica, desde la cual proporciona una síntesis del vivo interés por la temática, así como la expresión de un pensador que a distancia, asume su “objeto”. En Cioran se destaca entonces tanto al místico como el pensador, el lírico que canta desde las profundidades de su abismo como el agente crítico que expresa su postura en torno a un tema que si bien lo atrae, al mismo tiempo es capaz de postularlo desde una exigencia racional ciertamente equilibrada.

El distanciamiento del lirismo irrumpe a partir de una serie de posiciones críticas en las que intenta reivindicar el uso de una prosa cínica y desencantada. De esta manera, precisar la independencia de todo efecto lírico y poético parece ser el propósito de un Cioran mucho más comprometido con su papel de moralista. El paso de la exacerbación lírica y poética hacia una prosa que intenta exponer una actitud más racional, desencantada, crítica y corrosiva, hace manifiesta la evolución del pensador. Esta transformación no sólo se desarrolla dentro de un terreno estético. A partir de este cambio, el rumano expone un pensamiento cada vez más enfocado en el escepticismo y el moralismo.

Es sobre todo en los *Cahiers* en donde pueden encontrarse numerosas referencias que rechazan la adhesión lírica que tanto caracterizó al pensador. Así lo plantea en un fragmento de 1957: “Mi ideal de escritura: callar para siempre al poeta que se oculta en sí; liquidar sus últimos vestigios de lirismo; ir a contra corriente de aquello que se es, traicionar sus inspiraciones; pisotear sus impulsos y hasta sus gestos” (Cioran, 1997, p.14).<sup>21</sup> Esta apreciación remite a otra mirada, a otra consideración en torno a los propósitos que el escritor desea concretar. Cioran pretende reemplazar el lirismo por una prosa que intenta *despoetizar*, aliviándose de la fiebre lírica a partir de un desencantamiento que tenga en la actitud crítica su más fuerte aliado.

Este cambio muy significativo que involucra la puesta en marcha de un estilo distinto que ha sido previamente meditado, pasa también por una caracterización del propósito al cual apunta Cioran. Si puede llegar a decir que: “Paso por un periodo en el que ni la poesía ni la mística me dicen algo. El lirismo, bajo cualquier disfraz que se presente, me produce el efecto de un vomitivo. Sólo me agrada la prosa ácida y corrosiva” (Cioran, 1997, p. 190).<sup>22</sup> Esto es porque para él es necesario cambiar de dirección en la medida de comprometerse con una posición más próxima al moralismo, es decir, al retrato incisivo del hombre desde una perspectiva que se asuma lúcida y desencantada. De nuevo entonces, un Cioran en el cual el pensamiento está ligado a un estilo. En este caso, definido por la exigencia moralista de acceder al hombre a partir de la lucidez necesaria que sólo, renunciando a la

21 « Mon idéal d'écriture : faire taire à tout jamais le poète qu'on recèle en soi ; liquider ses derniers vestiges de lyrisme ; — aller à contre-courant de ce qu'on est, trahir ses inspirations ; piétiner ses élans et jusqu'à ses grimaces ».

22 « Je passe par un période où ni la poésie ni la mystique ne me disent rien. Le lyrisme, sous quelque déguisement qu'il se présente, me fait l'effet d'un vomitif. La prose acide, corrosive, seule m'agrée ».

poesía y la lírica, puede alcanzar. Si “El primer deber de un moralista es despoetizar su prosa” (Cioran, 1997, p. 218),<sup>23</sup> entonces este imperativo expresado en los *Cahiers* obedece a una exigencia que proyecta una mirada desprovista de la emotividad lírica. El moralismo enfocado en la expresión y descripción crítica del hombre, tal como lo dejó plasmado en los muchos textos en los que se despliega una mirada especialmente ajena al dramatismo lírico, sujeta a la concepción desengañada de una interpretación especialmente negativa del hombre.

Ante las dos posturas adversas que caracterizan la escritura cioraniana en torno a la lírica, es preciso indicar cómo esta contradicción puede llegar a explicarse. Se trata de dos percepciones integradas en un mismo escritor. Inmerso en varias ambigüedades, Cioran en este caso destaca una más. En realidad, poesía (lírica) y prosa fluyen en él de manera alternativa, a partir de una oposición que debe entenderse como la confluencia de agentes que se excluyen aunque también en dicho proceso, se alimenten recíprocamente. Tal experiencia la describe muy bien Nietzsche:

Los grandes maestros de la prosa han sido casi siempre también poetas (...) ¡sólo *en vista de la poesía* se escribe buena prosa! Porque esta es una ininterrumpida guerra cortés con la poesía: todos sus atractivos consisten en esquivar y contradecir constantemente a la poesía; toda expresión abstracta quiere ser una travesura frente a aquella y decirse como con una voz burlona; toda sequedad y frialdad deben llevar a la graciosa diosa a una graciosa desesperación (Nietzsche, 2014, § 92).

Este fragmento permite comprender un aspecto decisivo de la cuestión estilística que se destaca en la oposición establecida en la práctica escritural cioraniana. El autor ante todo, fue efectivamente un maestro que conserva las mismas características que establece el texto nietzscheano, y en suma, las oposiciones necesarias para poner en tensión dos momentos que igualmente dejan clara la ambivalencia y riqueza de su estilo.

## Poesía y lirismo: remedios contra la abstracción

Como crítico de la abstracción filosófica, en la medida de resaltar el papel fundamentalmente individual, personalmente padecido de las experiencias que

---

23 « Le premier devoir d'un moraliste est de *dépoétiser* sa prose ».

conducen a sus reflexiones, Cioran confiere un papel fundamental al lirismo como remedio contra la generalidad y vacuidad de la abstracción. Esta es en cierta manera una renuncia, una contradicción con la vida, un marginamiento de un pensamiento más original y pleno. Valorizando el papel directo e intransferible de la poesía, desde allí la enfoca hacia un papel que contrasta por ello la vacuidad de un pensamiento generalizado y ajeno a las experiencias vividas y directas.

Al atacar la esclerosis vital de los filósofos modernos, y al compararla con el desenvolvimiento siempre práctico y exento de compromisos burocráticos y de oficio del filósofo antiguo, Cioran asimila la poesía como el único dominio en el que puede rastrearse aún un equivalente con esos modos de vida.

No obstante, guardando las proporciones, un Wilde daría la idea de un Aristipo moderno. En lo referente a *Heráclito*, Sócrates o Diógenes, es igualmente en el mundo de las letras en donde habría que buscar sus símiles. Más de un poeta moderno podría rivalizar con ellos. La poesía es el único dominio en el que guardamos esta desenvoltura de la vida y del pensamiento, esta inspiración tanto desenfadada como misteriosa que los antiguos, expertos en el arte de verificar los problemas, aportaron en los debates más abstractos (Cioran, 2009, p. 81).<sup>24</sup>

En el vínculo que une la expresión poética con la experiencia de vida, Cioran destaca la inmediatez con que se desvela una relación que, en la medida de prescindir de una orientación personal, estaría condenada a ser un manifiesto enteramente vacío. El poeta en este caso todavía guardaría la palabra inmediata perdida en la del filósofo profesional, quien como funcionario o profesor, presenta un amplio margen de impersonalidad y esterilidad, en las cuales la ausencia del dramatismo que caracteriza lo auténticamente vivido, sólo puede reconocerse la expresión conceptual vacía y generalizada.

No en vano un espíritu próximo al de Cioran como lo fue María Zambrano, expresa una idea similar:

---

24 « Cependant, toute proportion gardée, un Wilde donnerait à peu près l'idée d'un Aristippe moderne. Pour ce qui [est] de *Héraclite*, de Socrate ou de Diogène, c'est également dans le monde de Lettres qu'il faudrait chercher leurs pendants. Plus d'un poète moderne pourrait rivaliser avec eux. C'est que la poésie est le seul domaine où nous ayons gardé cette désinvolture de vie et de pensée, cette inspiration tout ensemble débridée et mystérieuse que les anciens, experts dans l'art de vérifier les problèmes, apportaient dans les débats les plus abstraits ».

Es que la poesía ha sido en todo tiempo, vivir según la carne. Ha sido el pecado de la carne hecho palabra eternizado en la expresión. (...) El filósofo a la altura en que Platón había llegado, tenía que mirarla con horror, porque era la contradicción del logos (Zambrano, 2006, p. 47).

De manera inversa, en el horror que Cioran tiene por la filosofía, y principalmente, por la académica, por su rigidez y pompa conceptual, se demarca el límite por medio del cual al menos en este caso, la expresión directa de la poesía tiene una aprobación que, si bien tal como se ha visto puede llegar a ser muy fluctuante en Cioran, dependiendo de los periodos y las perspectivas con las cuales la aborda, impregna un sentido u orientación personal que en ningún caso puede marginarse de las exigencias de un pensador signado por el peso de sus obsesiones. De esta manera se puede corroborar por qué las que frecuentemente presenta el autor en sus textos sólo pudieron expresarse a partir de un refinamiento lírico supremo o un intento de ausencia del mismo que en cualquier caso, define su atractivo. La poesía es, concretando toda la ambigüedad cioraniana, una *aberración sublime* (Cioran, 2011, p. 1773).

## **Conclusiones**

Los rasgos escriturales que pueden apreciarse en la obra cioraniana están determinados por una muy clara voluntad de estilo. Siempre presente dentro de las exigencias del autor, por ella adoptó no sólo sus propias particularidades estilísticas sino una postura muy crítica por la cual rechazó la tendencia farragosa y oscura de ciertas posturas filosóficas del pasado siglo. Dentro de la pretensión por explicitar una contundente expresión estilística, Cioran concentró dos rasgos fundamentales en relación con los estilos que adoptó en distintas etapas de su labor escritural. El periodo rumano, marcado principalmente por una tendencia muy arraigada hacia la expresión lírica y subjetiva, y un periodo que concuerda con el cambio de lengua al francés, desde el cual adopta un tono más crítico, escéptico y moralista.

Al identificar estos dos periodos o mejor, concentraciones estilísticas, es importante resaltar que ambas definen una pretensión muy arraigada que denota los objetivos de Cioran en torno a la impronta formal que lega en su obra desde dos ópticas. La primera de ellas, de donde surge su tonalidad lírica, como expresión de un enfoque filosófico determinado por una perspectiva trágica en la que el fondo irracional de la existencia intenta expresarse a través de tal expresión. En segunda instancia, la prosa ácida y desencantada, que intenta liberarse de los “éxtasis” líricos,

procura un encuentro más directo con la perspectiva escéptica que caracteriza a Cioran en no pocas de sus obras. Ambas directrices estilísticas coinciden sin embargo en la necesidad de establecer una conexión directa con una orientación filosófica. La definición del estilo en ambas direcciones concuerda en el primero de los casos con una postura que acoge el fondo irracional que se expresa en medio de los éxtasis líricos, mientras en el segundo, con el desencanto, desengaño y definición escéptica del hombre, se enfoca un tono que intenta concordar con tal especificidad.

Es así como en el autor rumano, la elección estilística está determinada y conectada íntimamente con una perspectiva filosófica, precisando el hecho de identificar por ello forma y contenido de una manera sumamente estrecha y coherente. Ya sea desde los alcances líricos de sus obsesiones trágicas o místicas, así como desde las reservas escépticas que rodean sus dudas en torno a los alcances del hombre, la escritura de Cioran conforma una identidad formal que concuerda con los parámetros de un pensamiento al cual le es imposible definirse al margen de un estilo.

## Referencias

- Aristóteles. (1999). *Poética*. Madrid: Gredos.
- Cavaillès, N. (2011). Notice sur Précis de décomposition. En E. Cioran, *Œuvres* (pp. 1299-1344). Paris: Gallimard.
- Chioaru, D. (2015). Le bilinguisme de Cioran. En D. Aurélien, N. Cavaillès, C. Laurent *et al.* (Eds.), *Cioran, archives paradoxales. Nouvelles approches critiques* (pp. 125-130). Paris: Classiques Garnier.
- Cioran, E. (1997). *Cahiers 1957-1972*. Paris: Gallimard.
- Cioran, E. (2009). *Les Cahiers de l'Herne*. Paris. Editions de L'Herne.
- Cioran, E. (2011). *Œuvres*. N. Cavaillès y D. Aurélien (Eds.). Paris: Gallimard.
- Gajardo Jaña, P. (2018). El lirismo como método de canalización agónica de la irracionalidad de Cioran. *Mutatis Mutandis: Revista internacional de filosofía*, 10, 75-92.
- Izquierdo López, N. (2013). E. M. Cioran. El prestidigitador de la belleza. El rumor del cuerpo en la contradicción de la lengua. *452°F. Revista electrónica de teoría de la literatura y literatura comparada*, 8, 47-60. Disponible en: <https://www.452f.com/index.php/natalia-izquierdo/>
- Nietzsche, F. (1997). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos 4*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). La gaya ciencia. En *Obras completas Volumen 3 Obras de madurez*. Madrid: Tecnos.
- Marín, J. M. (2001). *Cioran o el laberinto de la fatalidad*. Valencia: Diputació de València.

- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI.
- Rigoni, M. A. (2009). *Cioran dans mes souvenirs*. Paris: PUB.
- Stânisor, M. (2003). Les Cahiers de Cioran, un document poétique. En *Approches critiques 4*. Textes réunis par Eugène Van Itterbeek. Leuven: Editions les Sept dormants.
- Valcan, C. (2013). The fascination of artifice. Valéry and Cioran. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 71(28), 189-195.
- Valcan, C. (2016). *Influencias culturales francesas y alemanas en la obra de Cioran* (L. Herrera, Trad.). Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Zambrano, M. (2006). *Filosofía y poesía*. México: FCE.



# Las fuentes del escepticismo \*

## The sources of scepticism

**Duncan Pritchard**

University of California  
Irvine, Estados Unidos  
E-mail: dhpritch@uci.edu  
University of Edinburgh  
Edimburgo, Escocia  
duncan.pritchard@ed.ac.uk  
ORCID: 0000-0002-5997-0752

**Trad.: Vicente Raga Rosaleny**

Departamento de Filosofía  
Facultad de Ciencias Humanas  
Universidad Nacional de Colombia  
Bogotá, Colombia  
E-mail: vraga@unal.edu.co  
ORCID: 0000-0002-3523-1453

Fecha de recepción: 22 de noviembre de 2018

Fecha de aprobación: 28 de enero de 2019

Doi: [10.17533/10.17533/udea.ef.n60a12](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a12)

**Resumen.** *Se afirma que el problema del escepticismo radical, en el que se centra gran parte de la discusión epistemológica contemporánea, se divide en dos formulaciones lógicamente distintas: una basada en el principio de clausura, y otra en el principio de infradeterminación. Primero, vamos a exponer la propuesta de Wittgenstein acerca de la estructura de la evaluación racional, y mostraremos cómo puede tratar con el escepticismo radical basado en el principio de clausura, al menos cuando dicha explicación se formula adecuadamente. Sin embargo, también aseveramos que esta propuesta no logra dar cuenta del escepticismo radical basado en la infradeterminación. El antídoto para esta última forma de escepticismo radical se encuentra en otra parte, sugerimos que en el seno del disyuntivismo epistémico.*

**Palabras clave:** *creencia, clausura, disyuntivismo epistémico, compromisos-gozne, conocimiento, percepción, escepticismo, infradeterminación, Wittgenstein*

---

\* Artículo originalmente publicado en el volumen 6, números 2-3 (2016), páginas 203-227, de la revista *International Journal for the Study of Skepticism*, en un monográfico titulado “Hinge Epistemology: Basic Beliefs After Moore and Wittgenstein”, A. Coliva & D. Moyal-Sharrock (eds.). Agradezco al profesor Duncan Pritchard, autor del texto, y a la revista *International Journal for the Study of Skepticism*, por haberme otorgado el permiso debido para la publicación de esta traducción. (N. del T.)

### Cómo citar este artículo:

MLA: Pritchard, Duncan “Las fuentes del escepticismo”. Traducido por Vicente Raga Rosaleny. *Estudios de Filosofía* 60 (2019): 239-266.

APA: Pritchard, D. (2019). Las fuentes del escepticismo (Vicente Raga Rosaleny, Trad.). *Estudios de Filosofía*, 60, 239-266.

Chicago: Pritchard, Duncan “Las fuentes del escepticismo”. Traducido por Vicente Raga Rosaleny. *Estudios de Filosofía* n.º 60 (2019): 239-266.

**Abstract.** *It is claimed that the radical sceptical problem that is the focus of much of contemporary epistemological discussion in fact divides into two logically distinct subproblems—a formulation that turns on the closure principle, and a second formulation which turns on the underdetermination principle. The Wittgensteinian account of the structure of rational evaluation is set out, and it is shown how this proposal—at least when properly formulated—can deal with closure-based radical scepticism. It is also claimed, however, that this account fails to gain any purchase on underdetermination-based radical scepticism. The antidote to this latter form of radical scepticism lies elsewhere—with, it is suggested, epistemological disjunctivism.*

**Keywords:** *belief, closure, epistemological disjunctivism, hinge commitments, knowledge, perception, scepticism, underdetermination, Wittgenstein*

## 1. Dos formulaciones del escepticismo radical

La bibliografía contemporánea sobre el escepticismo radical tiende a combinar dos formulaciones del problema.<sup>1</sup> Por un lado, tenemos una formulación *basada en la clausura*, que trata el escepticismo radical como algo que esencialmente se aprovecha de un principio relativo a la transferencia de conocimiento a través de deducciones válidas. Por otro lado, tenemos una formulación de este problema *basada en la infradeterminación*, que en su lugar entiende el escepticismo como algo que principalmente explota la afirmación de que los agentes (*grosso modo*) en condiciones normales no tienen mayor apoyo racional para sus creencias que sus homólogos en escenarios escépticos. Estas dos formulaciones del escepticismo radical conducen a la misma conclusión escéptica, y parecen tan estrechamente relacionadas que mantenerlas separadas casi supone pecar por exceso de celo. Y, sin embargo, como argumentaré en esta sección, es necesario hacerlo. Para entender por qué, primero tenemos que revisar dichos argumentos y sus engranajes.

Comencemos con la formulación del problema escéptico basada en la clausura, ya que se ha convertido en la más común en la bibliografía especializada. Centraremos nuestra atención en el conocimiento racionalmente fundamentado, con el fin de eludir los problemas que puedan surgir con aquel que carece de base racional.<sup>2</sup> Para simplificar las cosas, formularemos el problema escéptico en relación

1 Nótese que por “escepticismo radical” me refiero aquí específicamente el tipo de escepticismo cartesiano en torno al que gira gran parte del debate epistemológico contemporáneo. Para más información sobre los abordajes contemporáneos del escepticismo radical, véase Pritchard (2002; 2010).

2 Para un análisis más detallado de por qué el problema escéptico se entiende mejor en términos de conocimiento racionalmente fundamentado, véase Pritchard (2015a, primera parte).

con el conocimiento racionalmente fundamentado que un agente puede tener de una proposición empírica “cotidiana” (‘E’), el tipo de proposición que usualmente creemos conocer y en la que la creencia en cuestión se considera racionalmente fundamentada. Si uno tiene un conocimiento racionalmente fundamentado de estas proposiciones empíricas cotidianas, entonces el desafío que plantea el escepticismo radical es ilusorio. También nos centraremos en una hipótesis específica del escepticismo radical que es incompatible, por estipulación, con E, a saber, la hipótesis de que, sin que uno lo sepa, es un cerebro en una cubeta (CC) al que unas supercomputadoras “proporcionan” experiencias.

Con estas estipulaciones en mente, veamos la paradoja que plantea el escepticismo radical basado en el principio de clausura:

*La paradoja del escepticismo radical basado en la clausura*

(S<sub>1</sub>1) No podemos tener un conocimiento racionalmente fundamentado de que no somos un CC.

(S<sub>1</sub>2) Si no podemos tener un conocimiento racionalmente fundamentado de que no somos un CC, entonces no podemos tener un conocimiento racionalmente fundamentado de E.

(S<sub>1</sub>3) Tengo un conocimiento racionalmente fundamentado de E.<sup>3</sup>

(S<sub>1</sub>1) lo suscita una idea común, a saber, que no podemos tener un conocimiento racionalmente fundamentado de que no somos víctimas de una hipótesis escéptica radical. Dado que, hipotéticamente, no podemos distinguir entre nuestras experiencias ordinarias y las que tendríamos si fuéramos un CC, ¿qué bases racionales podríamos tener para saber que no somos un CC?<sup>4</sup> (S<sub>1</sub>3) lo suscita la idea ordinaria de carácter anti-escéptico, mencionada antes, de que las proposiciones de tipo E son ampliamente conocidas, entendiendo este conocimiento como racionalmente fundamentado.

---

3 Obsérvese que, de hecho, esta formulación del escepticismo radical va más allá de lo necesario para generar la paradoja escéptica. En particular, en los términos de (S<sub>1</sub>1), bastaría, por ejemplo, que alguien *no tenga* conocimiento racionalmente fundamentado de que no es un CC, frente al requisito más fuerte de que *no pueda tener* dicho conocimiento. Y en relación con esto, para (S<sub>1</sub>2) bastaría decir que, de la falta de conocimiento racionalmente fundamentado de que alguien no es un CC, se sigue que no conoce racionalmente que E.

4 Nótese que para simplificar las cosas estoy dejando de lado respuestas al escepticismo radical como la de Vogel (1990), quien afirma que tenemos una base racional *abductiva* para preferir nuestras creencias cotidianas a las alternativas escépticas. Discuto críticamente tal propuesta en Pritchard (2015a, cap. 1).

Eso nos deja con el segundo enunciado, ( $S_12$ ), que surge de la apelación al siguiente principio:

*El principio de clausura*

Si S tiene conocimiento racionalmente fundamentado de que p, y S deduce de forma válida a partir de p que q, formando así una creencia de que q sobre esta base y manteniendo mientras tanto su conocimiento racionalmente fundamentado de que p, entonces S tiene conocimiento racionalmente fundamentado de que q.

Del principio de clausura se sigue que, si tuviéramos un conocimiento racionalmente fundamentado de que E, entonces podríamos deducir válidamente a partir de este conocimiento que no somos CC, y por lo tanto adquirir un conocimiento racionalmente fundamentado de que no lo somos.<sup>5</sup> Y a la inversa, si ya se ha concedido que sencillamente no podemos tener un conocimiento racionalmente fundamentado de que no somos un CC, se sigue que tampoco podemos tener un conocimiento racionalmente fundamentado de que E. Así es como llegamos a ( $S_12$ ).

La idea rectora detrás del principio de clausura es la de que la deducción válida es un ejemplo paradigmático de un proceso racional. Por consiguiente, cualquier creencia basada en una deducción así (en la que el conocimiento original, racionalmente fundamentado, se preserve a lo largo del proceso deductivo) no puede estar menos racionalmente fundamentada. Existen, por supuesto, formulaciones generales más débiles del estilo del principio de clausura en la bibliografía, y algunas de ellas han sido rechazadas por diversas razones.<sup>6</sup> Pero es difícil ver cómo se puede justificar un rechazo del principio tal y como acabamos de formularlo. ¿Cómo podríamos tener un conocimiento racionalmente fundamentado, deducir válidamente una creencia sobre esta base (manteniendo el conocimiento original racionalmente fundamentado) y, sin embargo, carecer de dicho conocimiento en la proposición deducida? Como mínimo puede decirse que, cualquier estrategia anti-escéptica que empiece rechazando este principio, se enfrentará a una ardua tarea.

---

5 Aquí, y en lo que sigue, damos por hecho que sabemos que E implica que no somos CC.

6 En concreto, las recusaciones más conocidas de principios semejantes al de clausura como medio de bloquear al escepticismo radical son las de Dretske (1970) y Nozick (1981), pero se refieren a formulaciones mucho más débiles y, por lo tanto, no se aplican directamente al principio de clausura tal y como lo hemos formulado aquí. Para un útil intercambio reciente sobre el estatus de principios similares al de clausura, véase Dretske (2005a; 2005b) y Hawthorne (2005).

Dado que las tres aseveraciones que componen esta paradoja se encuentran en conflicto lógico entre sí, sabemos que al menos una de ellas debe ser falsa. Pero como todas son muy intuitivas, o al menos se apoyan en afirmaciones bastante intuitivas (como el principio de clausura), es difícil ver cuál es la que sobra.

A continuación, consideremos la segunda forma de expresar la paradoja del escepticismo radical, basada en el principio de infradeterminación:

*La paradoja del escepticismo radical basado en la infradeterminación*

(S<sub>2</sub>1) No podemos tener un fundamento racional que favorezca la creencia de que E frente al escenario escéptico CC.

(S<sub>2</sub>2) Si no podemos tener dicho fundamento racional, entonces carecemos de un conocimiento racionalmente fundamentado de que E.

(S<sub>2</sub>3) Tenemos un conocimiento racionalmente fundamentado de que E.<sup>7</sup>

Al igual que con la formulación de la paradoja del escepticismo radical basado en la clausura, estas tres aseveraciones se encuentran en claro conflicto lógico, y por lo tanto sabemos que al menos una de ellas debe ser falsa. La aseveración final del argumento que da pie a la paradoja del escepticismo radical basado en la infradeterminación es idéntica a la aseveración final de la formulación de la paradoja del escepticismo radical basado en la clausura, por lo que podemos centrar nuestra atención en los otros dos enunciados.

La primera aseveración, (S<sub>2</sub>1), capta una cuestión que ha concitado gran interés en epistemología, la llamada *intuición del nuevo genio maligno*. Considérense dos agentes. El primero se encuentra en condiciones epistémicas normales, llamemos a este el *buen caso*. El segundo, en cambio, aunque idéntico al primero, desgraciadamente, resulta ser víctima de una hipótesis escéptica radical (como la de CC), este sería el *caso malo*. Es imposible, por estipulación, que ninguno

---

<sup>7</sup> Igual que sucedía con la formulación de la paradoja del escepticismo radical basada en la clausura, véase la nota 4, esta formulación de escepticismo radical es mucho más fuerte de lo que necesitamos para generar una paradoja escéptica. En particular, en los términos de (S<sub>2</sub>1), bastaría, por ejemplo, con que uno *no tuviera* (en contraste con la aseveración más fuerte, que *no pudiera tener*) una base racional que favorezca la creencia de que E frente al escenario escéptico CC. Por otra parte, bastaría para (S<sub>2</sub>2) que de la falta de dicha base racional favorable se siga que se carece de un conocimiento racionalmente fundamentado de que E.

de los dos sujetos distinga entre sus experiencias y las de su homólogo. La intuición del nuevo genio maligno consiste en afirmar que el primer agente, en el caso bueno, no puede tener un mejor fundamento racional para sus creencias que su homólogo, en el caso malo, para sus creencias correspondientes. Después de todo, dado que los casos bueno y malo son indistinguibles para los sujetos afectados, ¿cómo podría el agente en el caso bueno encontrarse en una mejor posición racional para sus creencias que su homólogo en el caso malo?<sup>8</sup>

La segunda aseveración en la formulación del escepticismo radical basado en la infradeterminación, ( $S_2$ ), puede decirse que deriva del siguiente principio:

*El principio de infradeterminación*

Si S sabe que p y q describen escenarios incompatibles, y sin embargo S carece de un fundamento racional que favorezca la creencia de que p frente a q, entonces S carece de un conocimiento racionalmente fundamentado de que p.

Con este principio en juego, se sigue que, si carecemos de un fundamento racional que favorezca a E frente a la alternativa CC, entonces nada apoyaría racionalmente el conocimiento de que E. Por lo tanto, el resultado es ( $S_2$ ).

El principio de infradeterminación parece completamente inobjetable. Consideremos lo que significaría que pudiese ser falso. Ello implicaría que se puede tener un conocimiento racionalmente fundamentado de una proposición incluso reconociendo que se cree que es incompatible con un escenario alternativo, y que la base racional de la propia creencia no la favorece frente a dicha alternativa. Un ejemplo podría ser tener un conocimiento racionalmente fundamentado de que se está sentado, aun reconociendo que no se tienen mejores razones para pensar que uno está sentado envés de pensar que uno está de pie (una alternativa que se sabe que es incompatible). Aunque puede haber disputas sobre lo que significa tener un conocimiento racionalmente fundamentado, seguramente querríamos una concepción de este tipo de conocimiento que excluyera la anterior posibilidad.

Estas dos formulaciones de la paradoja del escepticismo radical son claramente muy similares. Comparten una misma reivindicación, y el desafío

---

8 Los *loci classici* para la intuición del nuevo genio maligno son Lehrer & Cohen (1983) y Cohen (1984). Para una útil discusión general sobre la intuición del nuevo genio maligno y su significado epistemológico, ver Littlejohn (2009). Véase también Bach (1985) y Engel (1992).

escéptico que se plantea en cada caso es el mismo. Además, cada una de ellas puede formularse en términos de un conflicto entre nuestro conocimiento racionalmente fundamentado de una proposición cotidiana, E, y una carencia epistémica que exponen hipótesis escépticas radicales, en este caso la hipótesis CC. Sin embargo, estas dos formulaciones del problema del escepticismo son lógicamente distintas, y ello porque las exigencias de los dos principios epistémicos sobre los cuales giran son sutilmente diferentes.

Podemos evaluar las fortalezas lógicas relativas de estos dos principios epistémicos considerando, de manera simplificada y mediante una comparación, lo que cada principio exige en el caso particular de la creencia de un sujeto de que E en el contexto de la hipótesis escéptica del CC:

*La implicación simplificada del argumento basado en la clausura*

Si S tiene un conocimiento racionalmente fundamentado de que E, entonces S tiene un conocimiento racionalmente fundamentado de que no es un CC.

*La implicación simplificada del argumento basado en la infradeterminación*

Si S tiene un conocimiento racionalmente fundamentado de que E, entonces S tiene apoyo racional para su creencia de que E que favorece esa creencia frente a la alternativa escéptica de que es un CC.

Entiendo que esta implicación del argumento basado en la clausura es una simplificación obvia e incontestable de lo que el principio de clausura exige en este caso. Que la implicación del argumento basado en la infradeterminación sea una simplificación de lo que exige el principio de infradeterminación no está tan claro, pero eso se debe a que estamos trabajando con una versión inversa del principio. La formulación recta consistiría en decir que, si uno carece de un fundamento racional que favorezca la creencia de que E frente al escenario alternativo escéptico de que somos unos CC, entonces carecemos de un conocimiento racionalmente fundamentado de que E. La razón por la que es útil trabajar con una versión inversa de esta afirmación es que la implicación basada en la infradeterminación comparte así su antecedente con la implicación del argumento basado en la clausura simplificada. De este modo, podemos centrar nuestra atención en lo que se está implicando en cada caso.

Con las implicaciones generadas por los principios de infradeterminación y clausura en la mano, simplificados de esta manera, podemos detectar una diferencia obvia entre ellos. Esto es, mientras que la implicación simplificada del

argumento basado en la clausura exige que se tenga un conocimiento racionalmente fundamentado de que *no* somos CC, la implicación simplificada del argumento basado en la infradeterminación simplemente exige que se tenga una base racional que favorezca la creencia de que E en lugar de la alternativa de que somos CC. La primera aseveración es mucho más exigente que la segunda, en el sentido de que se pueden tener mejores razones para creer en E que en la hipótesis del CC sin por ello poseer un conocimiento racionalmente fundamentado de que *no* somos CC. En particular, aunque tener una mejor razón para creer que E en oposición a la hipótesis CC implica plausiblemente que se tiene alguna razón para creer que no se es un CC, sería una exageración sostener que esto *por sí mismo* implica que tenemos un *conocimiento* racionalmente fundamentado de que no somos CC (incluso si se da por sentado que la creencia en cuestión será verdadera). Por lo tanto, *prima facie*, contamos con una base fuerte para argumentar que el principio de infradeterminación es lógicamente más débil que el principio de clausura, en el sentido de que, a partir del mismo antecedente, el primer principio extrae un resultado lógicamente más débil.

Este punto se confirma cuando reflexionamos sobre las relaciones lógicas en la dirección inversa, esto es, partiendo del principio de clausura y yendo hacia el de infradeterminación. Cabe señalar que, si se tiene un conocimiento racionalmente fundamentado de que E, y por lo tanto se sabe racionalmente, a través del principio de clausura, que no somos un CC, entonces inevitablemente tenemos una base racional que favorece a E frente al escenario escéptico alternativo del CC. Así, después de todo, contamos con un conocimiento racionalmente fundamentado de que *no* somos un CC. El principio de clausura es, por tanto, más exigente que el de infradeterminación.

Dadas las diferencias lógicas entre estas dos formas de defender el escepticismo radical, no podemos considerar que la respuesta a una de las formulaciones del problema escéptico sirva para la otra. De hecho, ni siquiera podemos aceptar que una respuesta adecuada a la paradoja del escepticismo basado en la infradeterminación lo sea para la paradoja basada en la clausura. Aunque, es cierto que del hecho de que el principio de clausura implique el de infradeterminación se sigue que un rechazo de este último implicaría un rechazo del primero. Por lo tanto, cualquier respuesta a la paradoja del escepticismo basado en la infradeterminación, que conlleve el rechazo de su principio, sería también una respuesta al escepticismo basado en la clausura. Pero nótese que esta afirmación se aleja mucho de la tesis más general, a saber, que cualquier tratamiento adecuado

de la paradoja escéptica basada en la infradeterminación lo sería también para la de clausura. Después de todo, podría responderse a la primera de manera que se mantenga intacto el principio de infradeterminación, y claramente esta forma de tratar dicho escepticismo quizá no tenga ramificaciones obvias que nos permitan saber cómo responder a la paradoja escéptica basada en la clausura. Por lo tanto, el caso es que estas dos formulaciones de escepticismo radical puede que sean susceptibles de respuestas anti-escépticas muy diferentes.<sup>9</sup>

## 2. Dos fuentes de escepticismo radical

Creo que las diferencias lógicas entre estas dos formulaciones son importantes, ya que revelan dos fuentes diversas de escepticismo radical.

Consideremos el primer tipo de escepticismo radical, basado en la clausura. Esta forma de escepticismo expone las aparentes consecuencias escépticas de lo que podríamos llamar naturalmente la “universalidad” de la evaluación racional, cuando con esto se alude a que, *en principio*, no hay limitaciones en el alcance de las propias evaluaciones racionales (esto contrasta con las limitaciones *prácticas*, que suelen ser muchas: tiempo, imaginación, coste de oportunidad, etcétera). Llamemos a esto la *tesis de la universalidad de la evaluación racional*. Esta idea parece subyacer al escepticismo radical basado en la clausura puesto que no parece haber ningún problema inherente a la idea de ampliar indefinidamente el alcance de una evaluación racional, a través de deducciones válidas que partan del conjunto actual de conocimientos racionalmente fundamentados de que disponemos. De esta manera, se pasa de las evaluaciones racionales de las propias creencias cotidianas a las evaluaciones racionales de los compromisos explícitamente anti-escépticos. Al hacerlo, transitamos de una evaluación racional local a una global, y esta última conlleva una evaluación racional general de la propia situación epistémica. El hecho de que tal cambio en el enfoque epistémico se considere inofensivo refleja un compromiso implícito con la tesis de la universalidad de la evaluación racional, ya que sin esto en juego no estaríamos tan inclinados a permitir tales inferencias basadas en la clausura. En concreto, si previamente hubiéramos sostenido que, en principio, existían limitaciones a la evaluación racional, entonces nos inclinaríamos

---

9 Para mayor discusión acerca de la estructura lógica de los argumentos escépticos, con un énfasis particular en las formulaciones de escepticismo radical basadas en la clausura y en la infradeterminación, y cómo se relacionan entre sí, véase Yalçin (1992), Brueckner (1994), Cohen (1998), Byrne (2004), Vogel (2004), y Pritchard (2005a, primera parte; 2005b; 2015a, primera parte).

a limitar tales inferencias de manera que no permitieran a los sujetos extender el alcance de su evaluación racional más allá de dichos límites.

En contraste con esto, el escepticismo radical basado en la infradeterminación atiende al hecho de que el apoyo racional que tenemos para nuestras creencias cotidianas en las proposiciones empíricas es preocupantemente débil, en el sentido de que no favorece estas creencias frente a las alternativas escépticas radicales. De esta manera, el escepticismo radical basado en la infradeterminación señala el “aislamiento” de nuestro apoyo racional a dichas creencias. En ese sentido, denominamos a la idea de que el apoyo racional a nuestras creencias empíricas no las favorece frente a las alternativas escépticas, la tesis del *aislamiento de las razones*. Mientras que la tesis de la universalidad de la evaluación racional apunta a la falta, en principio, de restricciones a la evaluación racional, la tesis del aislamiento de las razones se refiere a una cierta limitación del fundamento racional en sí mismo, al menos en lo que respecta a nuestras creencias empíricas.<sup>10</sup>

El hecho de que el soporte racional que tenemos para nuestras creencias perceptivas se aisle de esta manera suele entenderse como un dato epistémico central y requiere de una explicación más profunda. En realidad, la tesis del aislamiento de las razones es simplemente una versión generalizada de la intuición del nuevo genio maligno mencionada anteriormente (en el sentido de que se refiere a hipótesis escépticas radicales en general, y no a una hipótesis escéptica radical en particular). Debe quedar claro que el escepticismo radical basado en la infradeterminación se ve afectado sin duda por la tesis del aislamiento de las razones. Después de todo, el elemento clave de este argumento radica en la concesión efectiva de la intuición del nuevo genio maligno, porque sin este componente no podría enunciarse ( $S_21$ ), y la apelación al principio de infradeterminación en ( $S_22$ ) sería ociosa. Esta formulación de la paradoja del escepticismo radical está, pues, esencialmente ligada a la tesis del aislamiento de las razones.

Pese a que es idéntica la relevancia escéptica de la tesis de la universalidad de la evaluación racional y la del aislamiento de las razones, es importante señalar que plantean desafíos epistemológicos distintos. Supongamos, por ejemplo, que se rechaza la tesis de la universalidad de la evaluación racional y que, por lo

---

10 Una pregunta interesante sería la de cómo la tesis del aislamiento de las razones se relaciona con el problema del “velo de la percepción”, teniendo en cuenta que este último presupone una afirmación metafísica sobre la naturaleza de la experiencia perceptiva (a saber, que nunca experimentamos directamente el mundo externo). Aunque creo que estas dos tesis están relacionadas, me llevaría demasiado lejos explorar este tema aquí.

tanto, se argumenta que en principio existen limitaciones en el alcance de dicha evaluación. En este sentido, se podría argumentar que las inferencias basadas en la clausura han de restringirse de alguna manera para evitar que las evaluaciones racionales locales pasen a ser globales. De este modo, se podría socavar la paradoja del escepticismo radical basado en la clausura. En particular, se podría sostener que el conocimiento racionalmente fundamentado de las proposiciones empíricas cotidianas es totalmente compatible con una falta de conocimiento racionalmente fundamentado de aquello que nos permitiría rechazar las hipótesis escépticas radicales (puesto que no se podría emplear una inferencia basada en la clausura para afirmar que el conocimiento racionalmente fundamentado de las proposiciones cotidianas, si es genuino, implica también un cuestionado conocimiento anti-escéptico racionalmente fundamentado).

Sin embargo, no está nada claro cómo esto ayudaría a resolver el problema planteado por la tesis del aislamiento de las razones. Una cosa es que se pueda tener un conocimiento racionalmente fundamentado de las proposiciones empíricas mundanas pese a carecer del mismo cuando se trata de rechazar las hipótesis escépticas radicales. Que se pueda gozar de un conocimiento racionalmente fundamentado de las proposiciones empíricas mundanas, aunque esa base racional (se es consciente de ello) no favorece las propias creencias empíricas cotidianas por encima de las alternativas escépticas. Pero la cuestión se podría plantear así, si las creencias empíricas cotidianas no satisfacen el principio de infradeterminación, ¿en virtud de qué, exactamente, equivaldrían a un conocimiento racionalmente fundamentado? Así, incluso con el principio de clausura fuera de juego, el de infradeterminación continuaría activo (y, por lo tanto, la tesis del aislamiento de las razones), dando pie a una conclusión radicalmente escéptica.

Lo mismo sucede en la otra dirección lógica, puesto que el mero rechazo de tesis del aislamiento de las razones no ofrece por sí mismo una respuesta satisfactoria al problema escéptico que plantea la tesis de la universalidad de la evaluación racional. Supongamos que se argumenta que el apoyo racional puede, en casos óptimos, favorecer epistémicamente las propias creencias empíricas cotidianas frente a las alternativas escépticas radicales. La tesis del aislamiento de las razones quedaría así refutada, y el principio de infradeterminación, aunque todavía activo, se vería privado de sus ramificaciones escépticas. Pero ¿se puede generar directamente sobre esta base una respuesta al problema radicalmente escéptico que plantea la tesis de la universalidad de la evaluación racional? Desgraciadamente, no.

En efecto, la afirmación de que el fundamento racional favorece las propias creencias empíricas cotidianas por encima de las alternativas escépticas radicales es coherente con la falta de un conocimiento racionalmente fundamentado de la falsedad de las alternativas escépticas radicales. Después de todo, quizá la diferencia en el mejor sustento racional de que gozan las propias creencias empíricas frente a las alternativas escépticas radicales podría ser tan sólo marginal, y no del tipo que permitiera sustentar un conocimiento racional de la falsedad de estas últimas. De ello se sigue que podríamos tener un mejor apoyo racional para nuestras creencias empíricas cotidianas frente a las alternativas escépticas radicales y, sin embargo, carecer de un conocimiento racionalmente fundamentado de la falsedad de dichas alternativas. Y ha de destacarse que esto podría ser así incluso si se supone que tenemos un conocimiento racionalmente fundamentado de nuestras proposiciones cotidianas.

Pero, en la medida en que el rechazo de la tesis del aislamiento de las razones es compatible con una falta de conocimiento racionalmente fundamentado de aquello que permite negar las hipótesis escépticas, el escéptico radical puede apelar al principio de clausura, y por tanto a la tesis de la universalidad de la evaluación racional, con el fin de poner en tela de juicio la posibilidad de un conocimiento empírico cotidiano racionalmente fundamentado. Por lo tanto, el mero hecho de que tengamos una mejor base racional para nuestras creencias empíricas cotidianas frente a las alternativas escépticas radicales no bastará para bloquear el argumento escéptico radical basado en la clausura. De lo antedicho se concluye que una respuesta plenamente adecuada al problema del escepticismo radical debería ser sensible a los desafíos particulares planteados por *las dos* articulaciones de este problema que hemos examinado. Como veremos más adelante, esta conclusión es potencialmente importante en términos de nuestra comprensión de dos estilos prominentes de anti-escepticismo, que puede parecer que compiten entre sí. En particular, invita a pensar que las dos respuestas al problema del escepticismo radical quizá confronten versiones diferentes del desafío escéptico radical, de modo que, al examinarlas más de cerca, no estén compitiendo en absoluto, sino que más bien se apoyen mutuamente.

### 3. Wittgenstein y la estructura de la evaluación racional

Comencemos con la paradoja del escepticismo radical basado en la clausura. Sostengo que la solución a este problema pasa por una concepción distintiva de

la estructura de la evaluación racional, tal y como la ofrece Wittgenstein en sus últimos cuadernos, publicados como *Sobre la certeza* (SC).<sup>11</sup> Lo común a las evaluaciones racionales emprendidas tanto por los escépticos radicales como por los anti-escépticos tradicionales (como Descartes o G. E. Moore) es que cada uno de ellos emprende una evaluación racional universal de nuestras creencias. Mientras que los escépticos concluyen de esta evaluación que la legitimación racional de nuestras creencias es insegura, los anti-escépticos clásicos, en cambio, argumentan que existe una sólida base racional para nuestras creencias. Así, Wittgenstein se aparta tanto de las propuestas escépticas como de las tradicionales respuestas anti-escépticas porque, en su opinión, la idea misma de una evaluación racional completamente general, positiva (es decir, anti-escéptica) o negativa (es decir, escéptica), es sencillamente incoherente. En lugar de ello, Wittgenstein ofrece una concepción de la estructura de la evaluación racional que es esencialmente local y que, por lo tanto, entra en contradicción directa con la tesis de la universalidad de la evaluación racional.

Clave para la explicación que Wittgenstein da de la estructura de la evaluación racional es la idea de los *compromisos-gozne*. Estos se refieren a aquello de lo que estamos completamente seguros, como las llamadas proposiciones “Moore”, tales como “tengo dos manos”. Moore (1925; 1939) señaló que la certeza máxima que otorgamos a tales proposiciones les permite desempeñar un papel importante en nuestras prácticas de evaluación epistémica. Pero mientras que Moore pensaba que esta certeza revelaba un tipo especial de estatus epistémico, Wittgenstein argumenta que lo que sucede es exactamente lo contrario, en el sentido de que nuestros compromisos-gozne se encuentran esencialmente infundados. De hecho, no sólo son infundados, sino que tampoco pueden ser objeto de dudas racionales. Esto se debe a que constituyen el marco en el que se realiza cualquier evaluación racional, con un resultado positivo o negativo.

Como cabría esperar de unos cuadernos sin editar que contienen principalmente impresiones, Wittgenstein no ofrece un argumento explícito a la hora de defender la existencia de nuestros compromisos-gozne. En lugar de ello, ofrece una serie de ejemplos que ponen de relieve el carácter inverosímil tanto de la duda acerca de la racionalidad de nuestros compromisos-gozne, como de la idea de que tales compromisos puedan considerarse racionalmente fundamentados. Considérese el siguiente pasaje:

---

11 Aunque, como he argumentado en otra parte, véase Pritchard (2015c), el origen de esta peculiar propuesta bien podría ser Newman (1870). Véase también Kienzler (2006).

Si un ciego me preguntara: “¿Tienes dos manos?”, no me aseguraría de ello mirándomelas detenidamente. Dado que no sé por qué debería creer a mis ojos si dudara de tal cosa. De hecho, ¿por qué no habría de poner a prueba mis *ojos* mirando si lo que veo son dos manos? ¿*Qué* es lo que ha de ser probado y *por qué medios*?! (SC, §125).<sup>12</sup>

Wittgenstein está sugiriendo que la duda acerca de lo que es máximamente cierto no puede ser racional, porque pone en cuestión todo nuestro sistema de creencias y, por lo tanto, la supuesta base racional de la duda misma. Tal duda, escribe, “parecería arrastrar todo consigo y reducirlo al caos” (SC, §613). Poner en duda una de las certezas de Moore equivaldría a dudar de todo, pero Wittgenstein lo advierte: “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza” (SC, §115). Y en otra parte, “Una duda que dudara de todo no sería una duda” (SC, §450; cf. SC, §§370; 490; 613).

Por lo tanto, para formular dudas racionales es necesario que algo se mantenga firme, y esto es la base de nuestros compromisos-gozne. Pero, lo que es crucial, Wittgenstein argumenta luego que, frente a cierta corriente anti-escéptica de corte mooreano en sentido amplio, no se sigue de ello que estos compromisos-gozne constituyan una base racional especial, sino que al igual que no pueden ser puestos en duda racionalmente, tampoco pueden pensarse coherentemente como racionalmente fundamentados. Considérese el siguiente pasaje:

Que tengo dos manos es, en circunstancias normales, algo tan seguro como cualquier cosa que pudiera aducirse como evidencia al respecto.

Esa es la razón por la que no puedo considerar el hecho de que veo dos manos como una evidencia de ello (SC, §250).

Es decir, del mismo modo en que no tiene sentido pensar en una base racional para dudar de un compromiso-gozne, tampoco lo tiene la idea de un fundamento racional para creer en uno de dichos compromisos. Por lo tanto, cabe concluir que dichos compromisos son esencialmente no-rationales.

En relación con esto, Wittgenstein también hace hincapié en el hecho de que no adquirimos nuestros compromisos-gozne a través de procesos racionales, ni responden a consideraciones racionales de la misma manera en que lo hacen las creencias normales. Ya hemos señalado este último punto al decir que nuestros

---

12 Todas las citas de *Sobre la certeza* se toman de la edición bilingüe de Josep Lluís Prades y Vicente Raga, Wittgenstein, L. (1988). *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa. (N. del T.)

compromisos-gozne simplemente no responden a consideraciones racionales del modo usual (por ejemplo, la duda racional no puede socavarlos). En efecto, nuestros compromisos-gozne no son en absoluto opcionales, y constituyen una certeza visceral, “animal” (SC, §359). Sobre el primer aspecto, Wittgenstein señala que nunca adquirimos dichos compromisos de manera explícita, sino que más bien nos los “tragamos” confundidos con otros elementos propios del proceso normal de aprendizaje. Nadie te enseña que tienes dos manos, por ejemplo, pero muchas de las cosas que se te enseñan presuponen este compromiso. En una línea similar, Wittgenstein señala que se necesita un tipo muy especial de investigación, de naturaleza específicamente filosófica, para poner de relieve nuestros compromisos-gozne. Ordinariamente, “permanecen en los márgenes del camino que recorre la investigación” (SC, §88).

Juntando todo esto, Wittgenstein argumenta que los compromisos-gozne son necesarios para que haya una evaluación racional, y por lo tanto sostiene que, como una “cuestión lógica”, toda evaluación racional es esencialmente local. Atendamos a sus famosas observaciones sobre nuestros compromisos-gozne:

[...] las *preguntas* que hacemos y nuestras *dudas*, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son —por decirlo de algún modo— los ejes sobre los que giran aquellas.

Es decir, el que *en la práctica* no se pongan en duda ciertas cosas pertenece a la lógica de nuestras investigaciones científicas.

Pero no se trata de que no *podamos* investigarlo todo y que, por lo mismo, nos debamos conformar forzosamente con la suposición. Si quiero que la puerta se abra, los goznes deben mantenerse firmes (SC, §§341-3).<sup>13</sup>

Este punto sobre lo racional que debe ser la evaluación en dicho sentido es muy importante para el anti-escepticismo de Wittgenstein, pero a menudo se pasa por alto. Wittgenstein es bastante enfático en que no se trata de una mera limitación práctica de la evaluación que tiene en mente, de tal forma que, si fuésemos más inteligentes, más imaginativos, más concienzudos, etcétera, entonces podríamos dar sentido a la idea de una evaluación racional completamente general. El hecho de que estos goznes se mantengan firmes para mí, escribe Wittgenstein (SC, §235), no

---

13 Aunque la metáfora del “gozne” es la dominante en el libro, va acompañada de otras como las siguientes: que estas proposiciones constituyen el “andamiaje” de nuestros pensamientos (SC, §211); que forman el “fundamento sólido de nuestros juegos de lenguaje” (SC, §§401-3); y también que representan la “imagen del mundo” implícita desde la que indagamos en el “trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso” (SC, §§94-5).

está “basado ni en mi estupidez ni en mi credulidad” (SC, §235). Más bien, lo que propone es que la idea misma de una evaluación racional completamente general, esto es, una que no sea relativa a los compromisos-gozne que son inmunes a dicha evaluación, sencillamente no tiene sentido.<sup>14</sup>

#### 4. Poniendo en práctica la propuesta de Wittgenstein

¿Cómo nos ayuda esto con las paradojas escépticas que encontramos anteriormente? Como he argumentado en otra parte (véase especialmente Pritchard, 2015a), la relevancia de la explicación de Wittgenstein sobre la estructura de la evaluación racional de estas paradojas está en discusión, dado que se necesita desarrollar la propuesta de maneras muy específicas para que pueda afrontar adecuadamente el problema en cuestión. Sin embargo, vamos a ignorar los aspectos más escurridizos e iremos directamente a lo que creo que es el planteamiento principal. Esto es, que la propuesta de Wittgenstein puede aplicarse directamente a la paradoja escéptica basada en la clausura en virtud del modo en que demuestra cómo las inferencias basadas en dicha clausura simplemente no son aplicables a nuestros compromisos-gozne.

En primer lugar, como se ha señalado anteriormente, la propuesta de Wittgenstein se aplica a la paradoja escéptica basada en la clausura en la medida en que rechaza la tesis de la universalidad de las razones en la que se basa esta formulación del problema. Si Wittgenstein está en lo cierto, entonces hay limitaciones, a priori (es decir, “lógicas”) y no meramente prácticas, en cuanto al grado en que uno puede evaluar racionalmente sus compromisos proposicionales. En particular, el alcance de la evaluación racional se ve limitado por el hecho de que todas las evaluaciones presuponen compromisos previos, y estos no pueden ser evaluados racionalmente. Por lo tanto, deberíamos sospechar mucho del tipo de

---

14 Este aspecto marca un importante contraste entre el anti-escepticismo de Wittgenstein y la respuesta al escepticismo superficialmente similar ofrecida por Austin (1961). Son semejantes en el sentido de que ambas enfatizan las diferencias entre la duda escéptica y la duda cotidiana. Sin embargo, como argumentaba Stroud (1984) de manera persuasiva, el proponente del escepticismo radical puede aceptar estas diferencias, pero manteniendo que la duda escéptica es una versión *purificada* de la duda cotidiana (es decir, una vez que ésta ha sido despojada de las limitaciones puramente pragmáticas, tales como la imaginación, el tiempo, la oportunidad, la ingenuidad, etcétera). Sin embargo, a diferencia de Austin, Wittgenstein bloquea incluso este movimiento al demostrar que la diferencia entre la duda escéptica y la duda cotidiana no es de grado sino más bien de tipo, y que así se pasa de un estilo de evaluación racional que es coherente a otro que es simplemente incoherente. Para un análisis más detallado de este punto, véase Pritchard (2011, §1; 2014b; 2015a, segunda parte).

inferencia de clausura en juego en esta formulación del escepticismo, cuestionando la forma en que nos lleva de tratar una proposición normal como conocimiento racionalmente fundamentado a tratar una de tipo gozne, ligada al rechazo de una hipótesis escéptica radical, como también racionalmente fundamentada.<sup>15</sup>

Pero ¿significa esto que Wittgenstein rechaza el principio de clausura? Al menos eso parece implicar su cuestionamiento de la tesis de la universalidad de las razones, ya que seguramente podemos admitir que nuestros compromisos comunes (racionalmente fundamentados) a veces conllevan compromisos-gozne. Si se acepta el principio de clausura, entonces ¿cómo rechazar la conclusión de que se puede lograr un conocimiento racionalmente fundamentado de los propios compromisos-gozne en este caso, *en contra* de lo que propone Wittgenstein? Y a la inversa, en la medida en que concedemos que es imposible tener un conocimiento racionalmente fundamentado de nuestros propios compromisos-gozne, parece que estamos obligados a admitir que existe un desafío permanente a la idea de que cualquiera de nuestras creencias normales conlleva un conocimiento racionalmente fundamentado. El problema es que hemos señalado anteriormente que el principio de clausura parecía completamente incontestable, de tal manera que negarlo sería excesivamente revisionista.<sup>16</sup>

La clave para resolver esta cuestión reside en entender que el principio de clausura sencillamente no se aplica a nuestros compromisos-gozne y, por lo tanto, que no puede utilizarse para suscitar el desafío escéptico. En particular, necesitamos establecer una distancia lógica entre la tesis de la universalidad de la evaluación racional y el principio de clausura, de manera que el rechazo de una no implique el rechazo de la otra. Demostrar que el principio de clausura no se aplica a nuestros compromisos-gozne es una forma de hacerlo.

---

15 Los proponentes de una lectura popular de SC, la que en otro lugar he denominado “interpretación no proposicional” (por ejemplo, Pritchard, 2011; 2015b), cuestionarán que el rechazo de las hipótesis escépticas radicales cuente como compromisos-gozne, ya que afirmarán que tales hipótesis no expresan una proposición en absoluto. Para una defensa influyente de tal lectura, véase Moyal-Sharrock (2004). Un debate crítico útil puede encontrarse en Coliva (2010).

16 El propio Wittgenstein reconoció este problema, por ejemplo, véase SC, §185, aunque obviamente no lo expresó en términos del principio de clausura. Para una discusión sobre este punto, véase Pritchard (2011, §1; 2012b, §2; 2015b, §2). Para una interpretación destacada de SC, que entiende que Wittgenstein en efecto rechaza la clausura, véase Wright (2004). Aunque hay que tener en cuenta que éste lo expresa en términos del rechazo de un principio ligeramente diferente al de clausura, que denomina “de transmisión”.

¿Por qué las inferencias propias del principio de clausura no podrían aplicarse a nuestros compromisos-gozne? Eso depende de lo que tomemos por tales. Los ejemplos que se ofrecen forman, a primera vista, una clase bastante heterogénea. Que el nombre de uno es tal y tal (por ejemplo, SC, §629), que nunca hemos estado en la luna (SC, §111), que tengo dos manos (SC, §1), que hablo español (por ejemplo, SC, §486), y cosas por el estilo son ejemplos de compromisos-gozne aparentemente de carácter muy diverso. Además, la propia metáfora del gozne implica una especie de opcionalidad en cuanto a nuestros compromisos, después de todo estos suelen ser bastante flexibles (por ejemplo, si se desea hacer girar una puerta en otros sentidos). Juntando ambas cosas podríamos sentirnos atraídos por una explicación de los goznes que los entendiera como compromisos opcionales, que pueden variar radicalmente de una persona a otra, de cultura en cultura, de una época histórica a otra, y así sucesivamente.

Creo que este es precisamente el tipo de imagen de nuestros compromisos-gozne al que hemos de resistirnos por encima de todo. Consideremos en primer lugar la aparente heterogeneidad de dichos compromisos. Sostengo que esta diversidad oculta un núcleo común, puesto que todos nuestros ejemplos de compromisos-gozne en efecto esconden una convicción dominante (que podemos denominar *meta-compromiso-gozne*), a saber, la de que no estamos radical y fundamentalmente equivocados en nuestras creencias. Si, por ejemplo, yerro sobre si tengo o no manos en condiciones normales, entonces claramente mis creencias están radical y fundamentalmente equivocadas. La diversidad de nuestros compromisos-gozne oculta un origen común, nuestro meta-compromiso-gozne.

Considero que esta es una descripción desmitificadora de nuestros compromisos-gozne, lo que supone claramente una ventaja de la propuesta. Además, también nos ayuda a dar cuenta de las propiedades que se atribuyen a dichos compromisos. La idea de que el meta-compromiso-gozne debe estar vigente antes de poder participar en el juego de la duda y la creencia, y por lo tanto emprender evaluaciones racionales, es obviamente muy plausible. En consecuencia, en la medida en que aceptamos que los ejemplos en los que se centra Wittgenstein (certezas al estilo de Moore a grandes rasgos) esconden en su fondo un meta-compromiso, no es de extrañar que hereden esta característica.

Además, cabe señalar que al centrarnos en el meta-compromiso queda claro en qué sentido la propuesta de Wittgenstein no sería meramente psicológica.<sup>17</sup>

---

17 Creo que éste es un punto que se pasa por alto en la lectura naturalista de SC propuesta por Strawson (1985).

Aunque sin duda es cierto que no podemos, psicológicamente hablando, adoptar una duda universal y, por lo tanto, dejar de lado dicho meta-compromiso, el punto que Wittgenstein quiere señalar, de manera más profunda, es más bien (como lo llamaría él mismo) de tipo “lógico”. Nos referimos a la tesis filosófica sobre la naturaleza misma de la evaluación racional que exploramos anteriormente, a saber, la incoherencia fundamental de una evaluación racional completamente general (es decir, una que no presuponga ya el meta-compromiso y, por lo tanto, cualesquiera otros compromisos tras éste).

Reflexionar sobre el meta-compromiso también nos permite darnos cuenta de qué aspectos de la metáfora del gozne tenía en mente Wittgenstein al emplear dicha terminología. La idea principal es claramente la de algo que ha de mantenerse firme para que se lleven a cabo evaluaciones racionales. Pero al usar esta metáfora, Wittgenstein no estaba asumiendo además la idea de la opcionalidad que a menudo se asocia con los goznes. De hecho, nuestros compromisos-gozne son obligatorios, ya que reflejan la convicción animal básica de que no estamos radical y fundamentalmente equivocados.<sup>18</sup> Creo que esto puede ayudar al defensor de una epistemología de goznes a evitar cualquier forma radical de relativismo epistémico, donde toda evaluación racional sería relativa a un conjunto altamente variable de compromisos-gozne, permitiendo así que los sujetos se ubicasen potencialmente en esferas inconmensurables de evaluación racional. No creo que esto forme parte de la propuesta de Wittgenstein, ya que una y otra vez hace hincapié en la base común de nuestros sistemas racionales. Como dice en un momento dado, para poderse justificar racionalmente uno “ha de juzgar ya de acuerdo con la humanidad” (SC, §156). Nuestro lenguaje y prácticas compartidas, así como, por supuesto,

---

18 Me parece que ciertas lecturas de SC se equivocan al tomar la metáfora del gozne demasiado literalmente precisamente en este aspecto. Williams (1991), por ejemplo, piensa claramente en nuestros compromisos-gozne (o, en sus términos, “necesidades metodológicas”) como si pudieran, al menos algunas veces, cambiarse a voluntad. Por ejemplo, sostiene que si modificamos aquello que estamos investigando pueden variar dichos compromisos. De manera similar, Wright (2004) comete el error de concebir estos compromisos como algo similar a las suposiciones que nos vemos obligados a aceptar debido a su importancia estratégica en nuestras indagaciones (porque sin ellas dicha investigación se detendría). Pero se puede aceptar que *p* aunque uno se oponga *p*, mientras que el tipo de actitud propositiva que nos interesa con respecto a los compromisos-gozne es claramente incompatible con este agnosticismo sobre *p*. He discutido ambas propuestas con mayor profundidad en Pritchard (2015a). Véase también Pritchard (2005c; 2010; 2011; 2012b; 2014a; 2015b).

nuestro meta-compromiso compartido, tienden a asegurar que se teje un hilo conductor común a través de nuestras prácticas racionales.<sup>19</sup>

Una ventaja relacionada con esta forma de pensar sobre los compromisos-gozne es que no cualquier actitud de certeza patológica contará como tal tipo de compromiso. La prueba para ello es ver si la certeza en cuestión se apoya en el meta-compromiso. Por otra parte, vale la pena señalar que esta imagen de nuestros compromisos puede explicar cómo los que asumimos específicamente (por ejemplo, el de no haber estado nunca en la luna) cambian con el tiempo, pese a que dichas variaciones no respondan directamente a consideraciones racionales. Porque igual que nuestra red de creencias cambia (en este caso, por ejemplo, a medida que los viajes espaciales se vuelven más comunes), lo que articula nuestro meta-compromiso también puede cambiar. Este proceso de cambio puede ser racional, por supuesto, pero es crucial que no implique la evaluación racional directa de un compromiso-gozne.

Por lo tanto, tenemos sobre la mesa una concepción particular de nuestros compromisos-gozne. ¿Cómo afecta esto a la cuestión que nos ocupa, que es la supuesta inaplicabilidad del principio de clausura a dichos compromisos? La respuesta reside en el hecho de que en esta concepción está claro que los compromisos-gozne no pueden ser creencias, ni mucho menos de aquellas que se adquieren a través de un proceso racional como el que se cuestiona mediante el principio de clausura. Más concretamente, nuestros compromisos-gozne no son creencias en el sentido específico en el que los epistemólogos se interesan por estas, a saber, como aquella actitud propositiva considerada como un elemento constitutivo del conocimiento (podemos llamar a esta noción, *creencia apta para el conocimiento*). Después de todo, una creencia apta para el conocimiento conlleva el creer en una proposición *por ser verdadera*, y como tal tiene ciertas conexiones conceptuales esenciales con la verdad y con las razones. En particular, aunque obviamente se puede tener una creencia irracional o infundada, no es posible, por ejemplo, reconocer que no se tiene ninguna razón para creer que p es verdadera y

---

19 Los paralelismos entre Wittgenstein, en este aspecto, y la apelación de Davidson (por ejemplo, 1983) al principio de la caridad son sorprendentes. Véase Pritchard (2013) para una exploración del anti-escepticismo de Davidson. Para una mayor discusión del tema del relativismo epistémico en el contexto de SC, véase Pritchard (2010), que es esencialmente una crítica de la epistemología de goznes de Williams (2007) en este punto. En resumen, sostengo que la explicación inferencial de tipo contextualista de Williams sobre los compromisos-gozne en términos de necesidades metodológicas lo obliga a adoptar una epistemología demasiado endeble frente a la amenaza del relativismo. Véase también la nota 18.

aun así contar  $p$  como una creencia (al menos no en el sentido de una creencia apta para el conocimiento). Una actitud proposicional hacia  $p$ , en cambio, equivaldría a algo completamente distinto, como un deseo, por ejemplo. Por lo tanto, en la medida en que nos tomamos en serio la afirmación de Wittgenstein de que nuestros compromisos-gozne no se adquieren mediante procesos racionales ni responden a consideraciones de este tipo, no resulta plausible pensar en ellos como creencias aptas para el conocimiento, y mucho menos creer que pueden ser el resultado de un proceso racional como el de una deducción válida.<sup>20</sup>

Sin embargo, en la formulación del principio de clausura resulta crucial que se adquiera una creencia (apta para el conocimiento) ligada a la proposición que deriva del proceso paradigmáticamente racional de la deducción válida. Como hemos señalado anteriormente, sólo si se entiende así la clausura se capta la idea de que las deducciones válidas que parten de un conocimiento racionalmente fundamentado (y que mantienen en todo momento el conocimiento racionalmente fundamentado del antecedente) han de conducir necesariamente a un conocimiento racionalmente fundamentado del consecuente. Pero si Wittgenstein tiene razón, entonces sencillamente no se podría adquirir una creencia (apta para el conocimiento) de un compromiso-gozne, mucho menos a través de un proceso racional, y por lo tanto el escéptico no puede emplear el principio de clausura para justificar su conclusión escéptica. La respuesta de Wittgenstein al escepticismo radical procede, pues, rechazando la tesis de la universalidad de las razones y señalando además que la justificación para rechazar esta tesis también socava la aplicación escéptica del principio de clausura. En particular, en términos de nuestra formulación de escepticismo radical basado en la clausura, es la segunda afirmación ( $S_12$ ) la que se niega. Más específicamente, se sostiene que se puede aceptar el principio de clausura y, sin embargo, negar ( $S_12$ ), basándonos en que la clausura no se aplica a nuestros compromisos-gozne, y por lo tanto que no puede emplearse para suscitar dicha reclamación.<sup>21</sup>

---

20 Para una discusión reciente y útil acerca de la noción de creencia, que delinea varias de las distintas formas en que esta noción ha sido entendida en la literatura especializada, véase Stevenson (2002).

21 Para una discusión más amplia acerca de las diferentes maneras de interpretar la propuesta de Wittgenstein en SC, y hay muchas, véase Pritchard (2005c; 2011; 2015b). Nótese, en particular, que no me he comprometido aquí con el importante trabajo de Moyal-Sharrock sobre SC (por ejemplo, 2004). En particular, ésta formula la provocativa propuesta, que cuenta con cierto apoyo textual, de que no debemos pensar en nuestros compromisos-gozne como si se tratara de actitudes propositivas en absoluto. Para un análisis más profundo de su punto de vista, véase Coliva (2010). Para algún otro tratamiento importante de SC no explorado aquí, véase McGinn (1989), Coliva (2015), y Schönbaumsfeld (2015).

## 5. Una debilidad en el anti-escepticismo de Wittgenstein

Aunque la respuesta de Wittgenstein al escepticismo radical funciona cuando se trata del que está basado en la clausura, se le resiste el escepticismo radical basado en la infradeterminación. Que el fundamento racional sea esencialmente local es totalmente compatible, después de todo, con que también sea “aislado” en el sentido anteriormente establecido, de tal manera que nunca podríamos tener un fundamento racional para nuestras creencias empíricas cotidianas que las favoreciera por encima de las alternativas escépticas. Pero con la tesis del aislamiento de las razones en juego, el escepticismo radical basado en la infradeterminación parece inevitable. En resumen, podría ser cierto que toda evaluación racional es esencialmente local y, adicionalmente, que el apoyo racional del que gozan nuestras creencias empíricas se encuentra aislado. ¿Hay algo en la explicación de Wittgenstein sobre la estructura de las razones que pudiese impedir este resultado?

Ahora bien, podríamos sentirnos tentados a responder a esto argumentando que la explicación de Wittgenstein tiene al menos una relevancia *indirecta* para el problema escéptico ligado a la infradeterminación. Pues, ¿acaso este punto de vista no rige en escenarios escépticos fuera del campo epistémico, en virtud de que sus cuestionamientos desbordan el ámbito del conocimiento? Si eso es cierto, entonces, aunque nada en la propuesta de Wittgenstein baste para demostrar que tenemos el fundamento racional necesario para nuestras creencias, sin embargo, hay suficiente para hacer que la supuesta importancia epistémica negativa de dichos escenarios escépticos sea intrínsecamente sospechosa. Dado que el escepticismo basado en la infradeterminación se mueve en estos escenarios tanto como el que se basa en la clausura, seguramente esto sería una mala noticia para ambas variantes del problema escéptico.

Pero un momento de reflexión revela que este razonamiento, aunque superficialmente atractivo, va demasiado rápido. Porque si bien es cierto que el escepticismo basado en la clausura y el basado en la infradeterminación apelan a hipótesis escépticas radicales, debemos tener en cuenta que la manera en que lo hacen es muy diferente. El argumento escéptico basado en la clausura exige que seamos capaces de tener un conocimiento racionalmente fundamentado de la refutación de las hipótesis escépticas radicales si queremos tener un conocimiento en sentido amplio, racionalmente fundamentado, de las proposiciones empíricas cotidianas. La propuesta de Wittgenstein que hemos considerado aborda esta forma

de escepticismo demostrando que nuestro conocimiento racional cotidiano es compatible con el hecho de no tener un conocimiento racionalmente fundamentado de la refutación de las hipótesis escépticas.

En contraste con esto, el argumento escéptico basado en la infradeterminación no exige que seamos capaces de tener un conocimiento racionalmente fundamentado de la refutación de las hipótesis escépticas, y por lo tanto la propuesta de Wittgenstein no gana terreno aquí. En lugar de ello, reclama que tengamos un mejor fundamento racional para nuestras creencias empíricas frente a las alternativas escépticas si queremos que las primeras equivalgan a un conocimiento racionalmente fundamentado. Como vimos anteriormente, se trata de una demanda lógicamente más débil, en el sentido de que se podrían favorecer las propias creencias empíricas cotidianas en lugar de las alternativas escépticas, aun cuando no se tenga un conocimiento racionalmente fundamentado de la refutación de dichas alternativas. Y ahí está el quid de la cuestión. La propuesta de Wittgenstein se resume en que nuestro conocimiento racional cotidiano está bien, incluso pese a nuestra incapacidad de tener un conocimiento racionalmente fundamentado de la refutación de las hipótesis escépticas radicales. Pero esto es irrelevante para el escepticismo radical basado en la infradeterminación debido a que éste *nunca exigió* que tuviéramos ese tipo de conocimiento anti-escéptico para tener un conocimiento cotidiano racionalmente fundamentado.

El tratamiento que Wittgenstein da al escepticismo radical no logra atender a la formulación de este problema basada en la infradeterminación. La preocupación de que el fundamento racional de nuestras creencias pueda ser tanto local como estar aislado es, por lo tanto, muy real. Peor aún, con la formulación basada en la infradeterminación del problema escéptico en juego, seguramente sea aún más difícil sentirse cómodo con la idea de un fundamento racional esencialmente local, al que incluso Wittgenstein tuvo que acostumbrarse (por ejemplo, SC, §166). Vale la pena recordar lo que esta idea significa en la práctica, a saber, que en esencia no conocemos los compromisos-gozne que sustentan nuestro sistema de evaluación racional y que estos carecen de apoyo racional. Wittgenstein nos ofrece una explicación convincente acerca de por qué debemos aceptar tal afirmación, a pesar de que entra en tensión con cierta imagen filosófica ampliamente difundida (tal como la captura la tesis de la universalidad de la evaluación racional). Pero cuando reconocemos el peligro que representa el escepticismo basado en la infradeterminación, esta explicación comienza a parecer mucho menos convincente. La idea de que la evaluación racional sea esencialmente local es aceptable sólo mientras podamos mantener nuestra convicción en que el apoyo racional de que

gozamos para nuestras creencias es *fiable*. Pero con el problema escéptico basado en la infradeterminación en juego, no hay ninguna garantía de que este fundamento racional local sea en absoluto genuino.

## 6. El anti-escepticismo wittgensteiniano: ¿hacia dónde vamos ahora?

Entonces, ¿en que lugar deja esto a una epistemología wittgensteiniana? Creo que, dada la observación previa de que se trata de dos argumentos distintos que se basan en dos fuentes distintas de escepticismo, la moraleja que hay que extraer no es la de que haya algo gravemente equivocado con el anti-escepticismo de Wittgenstein, sino más bien que no deberíamos esperar que una propuesta anti-escéptica nos ofrezca una solución completa al problema en cuestión. En particular, el objetivo será encontrar una manera de complementar esta propuesta con otra tesis epistemológica que pueda abordar el problema del escepticismo radical basado en la infradeterminación.

Me llevaría demasiado lejos explicar en detalle cómo creo que debe complementarse el anti-escepticismo de Wittgenstein para tratar con ambos problemas escépticos, aunque ofrezco los detalles necesarios en Pritchard (2015a). Limitaré mis comentarios a un bosquejo general de lo que tengo en mente. El primer punto para tener en cuenta es que resulta de vital importancia que cualquier suplemento a la posición de Wittgenstein no sea una mera “adición” de una propuesta anti-escéptica a otra. Más bien, lo que buscamos en una respuesta filosóficamente satisfactoria al doble problema que plantea el escepticismo radical es una respuesta dual que sea compatible, integrada y que comparta la misma orientación.

Creo que el *disyuntivismo epistémico*, el punto de vista que se enraíza en el trabajo de John McDowell (por ejemplo, 1995), está a la altura en este sentido. A grandes rasgos, lo que se propone es que, en los casos paradigmáticos de conocimiento perceptivo, el fundamento racional del que goza la creencia puede ser tanto reflexivamente accesible como fáctico. En particular, el fundamento racional reflexivamente accesible para creer que *p* puede ser que *se vea que p*, donde ver que *p* implica *p*. Así entendido, el disyuntivismo epistémico, si puede demostrar su solidez, claramente sería el antídoto contra el escepticismo radical basado en la infradeterminación, ya que cuestiona la tesis del aislamiento de las razones que impulsa esta forma de escepticismo. En concreto, con el disyuntivismo en juego se rechaza la premisa inicial del argumento escéptico basado en la infradeterminación,

ya que en las condiciones adecuadas se podría tener un fundamento racional para las propias creencias perceptivas cotidianas que de hecho las favoreciera decisivamente, ya que se trata de creencias fácticas, por encima de las alternativas escépticas radicales.

De entrada, hemos de admitir que el disyuntivismo epistémico es una posición muy controvertida. Pero, como explico en Pritchard (2012a), las principales razones por las que se considera que lo es son de hecho erróneas, de modo que ésta es una perspectiva que está a nuestra disposición si queremos hacer uso de ella.<sup>22</sup> Adicionalmente quiero sostener que esta propuesta se encuentra arraigada en la forma en que desde el sentido común entendemos nuestras prácticas epistémicas y que, por lo tanto, es una posición que sólo abandonamos bajo la presión de afirmaciones teóricas erróneas sobre su viabilidad. En pocas palabras, es central hacerse cargo de que el disyuntivismo es un punto de vista que habríamos apoyado naturalmente si no nos hubiéramos dejado engañar por un punto de vista filosófico equivocado. De ello se deriva que esta forma de responder al escepticismo radical basado en la infradeterminación es una estrategia anti-escéptica *minimizadora*, al igual que la respuesta de Wittgenstein al escepticismo radical basado en la clausura. Es decir, que se trata de una estrategia que demuestra que lo que parecía una paradoja escéptica global basada únicamente en nuestras convicciones epistémicas fundamentales no era en realidad nada de eso, sino que más bien se apoyaba en afirmaciones filosóficas polémicas que debemos rechazar. Esto es importante, ya que demuestra que el disyuntivismo epistémico y el anti-escepticismo de Wittgenstein comparten una misma orientación filosófica.<sup>23</sup>

Además, hay que señalar que, pese a la naturaleza diversa de estas propuestas, son claramente coherentes entre sí. Que la evaluación racional sea, por naturaleza, local es plenamente coherente con la posibilidad de que cierto fundamento racional sea fáctico. Y el hecho de que cierto fundamento racional sea fáctico es completamente coherente con la posibilidad de que la evaluación racional sea local por naturaleza. Estas propuestas también se apoyan mutuamente. Si aliamos el disyuntivismo epistémico al anti-escepticismo de Wittgenstein, entonces podemos explicar cómo este último aborda el problema que plantea el escepticismo radical

---

22 Véase también Neta & Pritchard (2007) y Pritchard (2008; 2015a, tercera parte).

23 Para más información sobre estrategias anti-escépticas minimizadoras, frente a otras de tipo *revisionista*, véase Pritchard (2014b; 2015a, primera parte). Para algunas discusiones importantes y relacionadas sobre cómo clasificar diferentes tipos de propuestas anti-escépticas, puede consultarse Williams (1991, cap. 1) y Cassam (2007).

basado en la infradeterminación. Y si aliamos el anti-escepticismo de Wittgenstein con el disyuntivismo epistémico, entonces cabe explicar cómo este último puede aseverar sin incurrir en una falta de modestia epistémica que podemos tener conocimiento fundamentado racionalmente (de hecho, *fácticamente*), de la refutación de las hipótesis escépticas. Después de todo, de ello se seguirá ahora que las inferencias derivadas de la clausura son simplemente inaplicables a nuestros compromisos-gozne.

Además, es más fácil aceptar la idea de Wittgenstein de que toda evaluación racional es local si existe algún apoyo racional fáctico. Y (como acabamos de señalar) es más fácil aceptar la idea de que cierto apoyo racional es fáctico si ello no implica que debemos tener un conocimiento racionalmente fundamentado de la refutación de las hipótesis escépticas radicales. Las dos propuestas son más fuertes cuando se agrupan que cuando las consideramos por separado.

Llamo a esta solución al problema del escepticismo radical una propuesta *bifocal*. El caso es que hasta ahora no hemos podido ver bien el problema, en concreto, no hemos reconocido su naturaleza doble, por lo que no hemos caído en cuenta de que requiere una solución dual. Por así decirlo, hemos estado observando el problema con un solo ojo cada vez. Pero una vez visto adecuadamente, atendiendo a ambos aspectos, podemos elaborar una solución dual integrada, satisfactoria filosóficamente, y que, por lo tanto, nos proporcione un remedio para la *angustia* epistémica (al menos la de este tipo). Eso es precisamente lo que nos ofrece mi propuesta bifocal.<sup>24</sup>

## Referencias

- Austin, J. L. (1961). Other Minds, En: J. O. Urmson & G. J. Warnock (Eds.), *Philosophical Papers* (pp. 76-116). Oxford: Clarendon Press.
- Bach, K. (1985). A Rationale for Reliabilism. *The Monist*, 68, 246-63.
- Brueckner, A. (1994). The Structure of the Skeptical Argument. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 827-35.
- Byrne, A. (2004). How Hard are the Sceptical Paradoxes? *Noûs*, 38, 299-325.
- Cassam, Q. (2007). *The Possibility of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, S. (1984). Justification and Truth. *Philosophical Studies*, 46, 279-96.

---

24 Gracias a Annalisa Coliva y Danièle Moyal-Sharrock.

- Cohen, S. (1998). Two Kinds of Sceptical Argument. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58, 1435-9.
- Coliva, A. (2010). *Moore and Wittgenstein: Scepticism, Certainty, and Common Sense*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Coliva, A. (2015). *Extended Rationality: A Hinge Epistemology*. London: Palgrave Macmillan.
- Davidson, D. (1983). A Coherence Theory of Truth and Knowledge. En D. Henrich (Ed.), *Kant oder Hegel?* (pp. 428-38). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Dretske, F. (1970). Epistemic Operators. *Journal of Philosophy*, 67, 1007-23.
- Dretske, F. (2005a). The Case Against Closure. En E. Sosa & M. Steup (Eds.), *Contemporary Debates in Epistemology* (pp. 13-26). Oxford: Blackwell.
- Dretske, F. (2005b). Reply to Hawthorne. En E. Sosa & M. Steup (Eds.), *Contemporary Debates in Epistemology* (pp. 43-6). Oxford: Blackwell.
- Engel, M. (1992). Personal and Doxastic Justification. *Philosophical Studies*, 67, 133-51.
- Hawthorne, J. (2005). The Case for Closure. En E. Sosa & M. Steup (Eds.), *Contemporary Debates in Epistemology* (pp. 26-43). Oxford: Blackwell.
- Kienzler, W. (2006). Wittgenstein and John Henry Newman On Certainty. *Grazer Philosophische Studien*, 71, 117-38.
- Lehrer, K., & Cohen, S. (1983). Justification, Truth, and Coherence. *Synthese*, 55, 191-207.
- Littlejohn, C. (2009). The New Evil Demon Problem. En B. Dowden & J. Fieser (Eds.), *Internet Encyclopaedia of Philosophy*. Disponible en: [www.iep.utm.edu/evil-new/](http://www.iep.utm.edu/evil-new/).
- Littlejohn, C. (2012). *Justification and the Truth-Connection*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDowell, J. (1995). Knowledge and the Internal. *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 877-93.
- McGinn, M. (1989). *Sense and Certainty: A Dissolution of Scepticism*. Blackwell: Oxford.
- Moyal-Sharrock, D. (2004). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave Macmillan.
- Newman, J. H. (1979 [1870]). *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Neta, R., & Pritchard, D. H. (2007). McDowell and the New Evil Genius. *Philosophy and Phenomenological Research*, 74, 381-96.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, D. H. (2002). Recent Work on Radical Skepticism. *American Philosophical Quarterly*, 39, 215-57.
- Pritchard, D. H. (2005a). *Epistemic Luck*. Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, D. H. (2005b). The Structure of Sceptical Arguments. *Philosophical Quarterly*, 55, 37-52.
- Pritchard, D. H. (2005c). Wittgenstein's On Certainty and Contemporary Anti-Scepticism. En D. Moyal-Sharrock & W. H. Brenner (Eds.), *Investigating On Certainty: Essays on Wittgenstein's Last Work* (pp. 189-224). London: Palgrave Macmillan.

- Pritchard, D. H. (2008). McDowellian Neo-Mooreanism. En A. Haddock & F. Macpherson (Eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (pp. 283-310). Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, D. H. (2010). Epistemic Relativism, Epistemic Incommensurability and Wittgensteinian Epistemology. En S. Hales (Ed.), *Blackwell Companion to Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Pritchard, D. H. (2011). Wittgenstein on Scepticism. En O. Kuusela & M. McGinn (Eds.), *Oxford Handbook on Wittgenstein* (pp. 521-47). Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, D. H. (2012a). *Epistemological Disjunctivism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, D. H. (2012b). Wittgenstein and the Groundlessness of Our Believing. *Synthese*, 189, 255-72.
- Pritchard, D. H. (2013). Davidson on Radical Skepticism. En E. LePore & K. Ludwig (eds.), *Blackwell Companion to Donald Davidson*. Oxford: Blackwell.
- Pritchard, D. H. (2014a). Entitlement and the Groundlessness of Our Believing. En D. Dodd & E. Zardini (Eds.), *Contemporary Perspectives on Scepticism and Perceptual Justification*, ch. 10. Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, D. H. (2014b). Sceptical Intuitions. En D. Rowbottom & T. Booth (Eds.), *Intuitions* (pp. 213-31). Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, D. H. (2015a). *Epistemic Angst: Radical Scepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton: Princeton University Press.
- Pritchard, D. H. (2015b). Wittgenstein on Hinges and Radical Scepticism in On Certainty. En H.-J. Glock & J. Hyman (Eds.), *Blackwell Companion to Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
- Pritchard, D. H. (2015c). Wittgenstein on Faith and Reason: The Influence of Newman. En M. Szatkowski (Ed.), *God, Truth and Other Enigmas*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schönbaumsfeld, G. (2015). *The Illusion of Doubt*. Manuscrito no publicado.
- Stevenson, L. (2002). Six Levels of Mentality. *Philosophical Explorations*, 5, 105-24.
- Strawson, P. F. (1985). *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press.
- Stroud, B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press.
- Vogel, J. (1990). Cartesian Skepticism and Inference to the Best Explanation. *Journal of Philosophy*, 87, 658-66.
- Vogel, J. (2004). Skeptical Arguments. *Philosophical Issues*, 14, 426-455.
- Williams, M. (1991). *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1988). *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa.
- Vogel, J. (2007). Why (Wittgensteinian) Contextualism is not Relativism. *Episteme*, 4, 93-114.
- Wright, C. J. G. (2004). Warrant for Nothing (and Foundations for Free)? *Proceedings of the Aristotelian Society* (supp. vol.), 78, 167-212.
- Yalçın, Ü. (1992). Sceptical Arguments from Underdetermination. *Philosophical Studies*, 68, 1-34.

**Hirsch, E. (2018). *Radical Skepticism and the Shadow of Doubt: A Philosophical Dialogue*.  
London, England: Bloomsbury**

**Jens Gärtner Gutiérrez**  
Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia  
E-mail: jens.gartner@udea.edu.co

Doi: [10.17533/10.17533/udea.ef.n60a13](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a13)

Un libro refrescante y profundo. El contenido de *Radical Skepticism and the Shadow of Doubt* no es nuevo: originalmente titulado *Epistemology noir*, fue, desde diciembre del 2014 hasta su republicación en diciembre del 2017, un texto de público acceso en la página personal del autor (<https://sites.google.com/a/brandeis.edu/eli-hirsch/>).

¿Hay razón para dudar de si tenemos contacto con la realidad externa? Si tuviéramos razones para dudar, ¿dudaríamos? ¿O es imposible tener semejantes dudas? Éstas son algunas de las preguntas que Eli Hirsch nos plantea y aborda junto a nosotros y tres pintorescos personajes en su libro. Y lo hace en tantos niveles que tendrá que emerger (pues se reduplican en cada acto) una última duda: aun si descubriésemos que para los protagonistas es lícito dudar del Yo, de la realidad externa y de la filosofía como el oficio de la duda

por excelencia, ¿es lícito para nosotros (y para Hirsch) dudar?

Lo primero sobre lo que hay que poner atención es también lo primero que Hirsch señala de su libro: éste habita un límite. En palabras del autor:

Obviamente tiene mucha más filosofía que una típica obra de teatro, pero también tiene mucha más acción no filosófica que un diálogo corriente. Lo que espero —añade Hirsch— es que los diferentes aspectos de este libro [...] encajen para ofrecer una perspectiva novedosa de cómo hablamos sobre el escepticismo (Hirsch, 2018, p. ix; las traducciones son del autor de esta reseña).

Es importante llamar la atención sobre esta yuxtaposición de dos registros, no sólo porque, como lo hace ver Hirsch, ofrezca una nueva perspectiva, sino porque dice algo de un punto de partida del autor, a saber, que, aunque se puedan conjugar y confundir, hay de hecho una

separación entre filosofía y literatura. Posición complicada si consideramos, haciendo eco tanto del Círculo de Viena como de los laberintos borgianos<sup>1</sup>, que “[la] filosofía es un género literario” (Gómez Dávila, 2005, p. 252).

La obra se divide en tres actos: “La ansiedad de Vatol<sup>2</sup>”, “Vatol y nosotros” y “La imposibilidad de la duda”. A lo largo de éstos, Lev, Yitzhak y Daniel, tres profesores de filosofía entrados en años, discuten en el baño de una Yeshiva<sup>3</sup> acerca de ciertos temas fundamentales para arrojar luces sobre el escepticismo radical: la duda, la creencia y la ansiedad epistémica, entre otros.

Lo más inmediatamente notable del libro es que, en lo que a su forma concierne, es una obra de teatro en toda

ley. Así, a pesar de que su autor y su contenido se asemejan a los que comúnmente encontramos en la tradición filosófica anglosajona del último siglo (por regla general llamada “filosofía analítica”), *Radical Skepticism and the Shadow of Doubt* queda inscrito en el género didáctico, acervo de la literatura (aunque los presupuestos de Hirsch sugieran que desea evitarlo). Es llamativo que nos veamos inclinados a considerar como innovadora la forma de este libro, pues tratar teatralmente un tema filosófico es una práctica cuando menos tan antigua como los diálogos platónicos. Y, sin embargo, no resulta anticuado ni por sus tres viejos, ni por sus discusiones exegéticas, ni por su formato bimilenario. Ya nos lo decía ese otro escéptico, tan radical a su manera, Nicolás Gómez Dávila: “La literatura es toda contemporánea para el lector que sabe leer” (Gómez Dávila, 2005, p. 52).

Pero no sólo la forma resulta *innovadora*, sino también las maneras novedosas en que los tres protagonistas abordan los temas. Muy consecuentemente con su condición de filósofos estudiosos del Talmud, Lev, Yitzhak y Daniel no discuten sobre el dogmatismo epistemológico o la duda cartesiana con la parquedad y distancia de una enciclopedia, sino que han vivido y viven estos temas, se ven afectados emocionalmente por los alcances de su cavilación conjunta, evitan y buscan hablar de aquello que les resulta de una u otra manera

- 
- 1 Son conocidas las críticas de Rudolf Carnap, quien insistía, a veces con más, a veces con menos tosquedad, que el contenido de la metafísica “no es teórico” y que más bien sirve “para la expresión de una actitud emotiva frente a la vida” (1965, p. 85). Jorge Luis Borges repetía, no sin cierta ironía, que la metafísica era “una rama de la literatura fantástica” (1989, p. 436).
  - 2 El nombre de Vatol, protagonista de un experimento mental planteado por Lev (uno de los protagonistas del libro), es un juego de palabras que refiere al famoso experimento del cerebro en la cubeta (*brain in a vat* en inglés).
  - 3 Institución generalmente dirigida a judíos varones que funciona como un centro de estudios talmúdicos. La imagería judaica es utilizada permanentemente para contrastar, matizar y problematizar tópicos del canon filosófico occidental.

significativo. La duda no les importa tanto como su sombra, la ansiedad, pues “¿qué te pone ansioso si no la duda?” (Hirsch, 2018, p. 9).

Por ejemplo: en lugar de plantear la posibilidad de dudar de la existencia del mundo para buscar un Yo (à la *cartésienne*), Lev les cuenta a sus amigos de aquella vez en que le manifestó a su psiquiatra el pánico ocasionado por dudar constantemente de la existencia del mundo (Hirsch, 2018, p. 10). “Ah”, responde Daniel, en lugar de poner el chascarrillo como epígrafe en su propio tratado. “¿Era judío?”, pregunta Yitzhak, en vez de escribir una objeción para poner como epílogo en la segunda publicación de la anécdota de Lev.

Y no es una cuestión decorativa o un intento de hacer más “entretenido” un libro que de estar escrito de otra manera resultaría quizás impenetrable. Las emociones, los chistes, los caprichos y vacíos de los personajes *dicen* de hecho algo sobre los temas; y los personajes son conscientes de esto al punto de hacerlo un tema de reflexión. Daniel incluso se muestra reticente a ser un personaje tan unamunesco<sup>4</sup>. Lev quizás hace el apunte más agudo respecto a

la forma de este libro cuando, al hacer sus compañeros explícita referencia a *Esperando a Godot*, la obra inmortal de Beckett, dice decididamente: “Hay más verdad epistemológica en esa obra que en cien trabajos típicos de filosofía analítica” (Hirsch, 2018, p. 51).

Célebremente, Pascal escribió (2012, § 513) que burlarse de la filosofía era en verdad filosofar. Yitzhak pregunta perspicazmente: “¿Está la verdad dentro de la comedia o la comedia está dentro de la verdad?” (Hirsch, 2018, p. 63). Y, en verdad, Hirsch consigue que su obra evidencie que no hay manera más seria de tomarse la filosofía que no tomándosela demasiado en serio.

Así es como en *Radical Skepticism and the Shadow of Doubt* hacemos un recorrido poco tradicional por la tradición filosófica. Predeciblemente, como con Platón (y con cualquier libro de filosofía que merezca la pena), quien tome este libro buscando recoger respuestas saldrá decepcionado, pero quien lo lea con la intención de cosechar preguntas verá pronto sus frutos. Pues, como diría otra vez Gómez Dávila: “Según el lector, y el libro, se trata de lectura o de aventura” (Gómez Dávila, 2005, p. 104).

Para cerrar una reseña necesariamente demasiado corta, como Hirsch, como Beckett: “No podemos seguir. Debemos seguir” (Hirsch, 2018, p. 51).

4 Como se sabe, en la novela del filósofo y literato español Miguel de Unamuno, *Niebla*, el protagonista, Augusto Pérez, se hace consciente de su condición y, subsecuentemente, enfrenta el problema existencial de ser un personaje de novela.

## Referencias

- Borges, J. L. (1989). *Obras Completas. Volumen I*. Barcelona: Emecé.
- Carnap, R. (1965). *Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica
- Gómez Dávila, N. (2005). *Escolios a un texto implícito. Tomo I*. Bogotá, Colombia: Villegas Editores.
- Hirsch, E. (2018). *Radical Skepticism and the Shadow of Doubt: A Philosophical Dialogue*. London: Bloomsbury.
- Pascal, B. (2012). *Obras*. Madrid: Gredos.
- Unamuno, M. de. (2014). *Niebla*. Ciudad de México: Porrúa.

**Pritchard, D. (2016). *Epistemic Angst. Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.**

Vicente Raga Rosaleny  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Ciencias Humanas  
Universidad Nacional de Colombia  
Bogotá, Colombia  
E-mail: vraga@unal.edu.co

Doi: [10.17533/10.17533/udea.ef.n60a14](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a14)

El libro *Epistemic Angst* (2016a) de Duncan Pritchard pretende, de acuerdo con una lectura predominante del pensamiento de Wittgenstein, curarnos de la angustia epistémica que producen las variedades más relevantes del escepticismo contemporáneo (Pritchard, 2016a). El libro tiene un interés innegable tanto para los que cultivan dicho campo de investigación como para los estudiosos del pensamiento tardío de Wittgenstein o para los que se sientan atraídos por una de las variantes más significativas de la teoría del conocimiento y la percepción actuales, el disyuntivismo epistémico, auspiciada de manera destacada por John McDowell (1995, por ejemplo). Adicionalmente, y de manera central, el volumen que reseñamos supone un gran aporte al vigente, y muy activo en los últimos tiempos, campo de la conocida como “epistemología de goznes”, que desarrolla los supuestos epistémicos tan sólo esbozados en *Sobre la certeza*,

obra póstuma compuesta a partir de los últimos cuadernos del ya mencionado Ludwig Wittgenstein.<sup>1</sup> Finalmente, el libro tiene un gran atractivo por el modo en que dialoga críticamente con otros proponentes de dicha epistemología, así como con los defensores de respuestas alternativas al reto escéptico, bien sean internistas o externistas.<sup>2</sup>

Una de las características más originales del libro del profesor Pritchard, evidenciada ya desde los primeros compases del texto, es su concepción de los retos escépticos contemporáneos bajo la forma de paradojas. De acuerdo con el

- 1 Sobre epistemología de goznes puede consultarse Wright (2004), así como Strawson (2003), Williams (1991) y más recientemente el volumen colectivo de Coliva & Moyal-Sharrock (2016). La obra de Wittgenstein (1988) se cita por la versión española de Prades & Raga.
- 2 Un buen resumen de éste lo encontramos en el propio Pritchard (2016b). Alston (1986) ofrece un adecuado panorama de las distintas posiciones internistas y externistas.

autor, de hecho, las formulaciones más poderosas de los problemas escépticos parten de asunciones comunes, que todos pueden aceptar, pero desembocan en conclusiones inaceptables, como que no conocemos el mundo externo, abierto a los sentidos, y que los objetos de nuestras proposiciones comunes, constitutivas del conocimiento empírico ordinario, se encuentran bajo la sombra de una sospecha imposible de eliminar (p. 11).

Junto con esto, otra de las tesis fuertemente innovadoras del texto reseñado es su distinción entre dos variedades del escepticismo, formuladas de acuerdo con dos paradojas distintas y dependientes de principios diversos, que no deberían confundirse porque son lógicamente distintas. Más aún, una de las ideas principales del libro es que ambas paradojas escépticas encuentran respuesta en las propuestas epistémicas contemporáneas, pero las soluciones adecuadas no sirven indistintamente para una y otra paradoja, sino que responden a ellas de manera diferenciada. Aunque, y ésta es la conclusión central del autor, eso no significa que no puedan complementarse y reforzarse mutuamente para aquietar la angustia que provocan los retos escépticos (p. 173).

Concretamente, la paradoja escéptica con la que inicia el volumen se basa en el principio de clausura, también denominado de transmisión del conocimiento (Nozick, 1981). De

acuerdo con este principio, si conozco una proposición P, y ésta implica mediante un proceso de inferencia válido la proposición Q, entonces también conozco Q (p. 13). Éste es un principio lógico muy relevante, dado que permite una ampliación fiable del conocimiento, el problema es que además de las proposiciones empíricas cotidianas parece que podemos incluir otras más polémicas, como aquellas que van ligadas a famosas hipótesis escépticas, por ejemplo, la de que podríamos ser un cerebro en una cubeta, conectado a un computador que generase estímulos sensoriales semejantes a los que actualmente tenemos, aunque careciésemos de cuerpo y no hubiese un entorno real que los suscitase (Putnam, 1990). En ese sentido, no podríamos decir que sabemos que no somos cerebros en una cubeta, pero entonces, por el principio de clausura, tampoco podríamos aseverar que, por ejemplo, tenemos manos.<sup>3</sup>

Pritchard entiende de manera un tanto especial, y cuestionable, el principio de clausura, dado que en su caso habla de conocimiento racionalmente fundamentado (p. 23), cosa que sin duda excluiría gran parte de nuestro saber ordinario, para el que carecemos de ese estricto fundamento (cuyos requisitos tampoco se esclarecen con detalle en

3 Hacemos alusión aquí a las bien conocidas proposiciones formuladas por Moore como ejemplo de certeza inasequible a la duda escéptica, como “Sé que tengo dos manos” (Moore, 1962).

el texto). Sea como fuere, tal caracterización no es casual, después de todo, de acuerdo con el autor, dicho argumento escéptico expone las consecuencias de una tesis más general, la de la aparente universalidad de la evaluación racional (p. 55). Esto es, el hecho de que, gracias al difícilmente cuestionable principio de clausura, podamos avanzar en nuestras evaluaciones, ampliando nuestro conocimiento racionalmente fundamentado, sin límite teórico alguno (aunque existan, claro está, limitaciones prácticas). En suma, dicha tesis podría conducirnos del ámbito ordinario al de los compromisos explícitamente anti-escépticos más generales, como el de la existencia del mundo externo, pero eso es precisamente lo que cuestionan los argumentos escépticos, valiéndose del mismo principio de clausura.

Por otro lado, en cuanto a la otra gran paradoja escéptica expuesta por Pritchard en el segundo capítulo de su libro, cabe indicar que se basa en el principio de infradeterminación (que no es sino una reformulación del clásico problema de la *aparalaxia*, planteado a los dogmáticos por parte de la Academia escéptica helenística, aunque eso se le escapa a Pritchard).<sup>4</sup> De acuerdo con éste, aunque creamos conocer una proposición empírica ordinaria, como la

de que tenemos dos manos, carecemos de un fundamento racional para preferir esta proposición a una que enuncie una alternativa escéptica (como la ya mencionada del cerebro en una cubeta), con lo que no podríamos aseverar que conocemos de manera racionalmente fundamentada que tenemos dos manos (p. 32).

Nuevamente, según Pritchard, en este caso el problema escéptico se desarrolla a partir de una tesis más general, la del aislamiento de las razones (p. 55). De acuerdo con ésta, el fundamento de nuestras razones no es demasiado sólido y, por lo tanto, frente a la peligrosa ilimitación de la evaluación racional, lo que se destaca aquí son las limitaciones de los apoyos racionales a nuestro alcance. Sin embargo, pese a las aparentes semejanzas entre ambas paradojas, siguiendo al autor, a la primera cabe responder mediante el recurso a lo que hoy en día se conoce como “epistemología de goznes”, basada en algunas de las estrategias anti-escépticas que Wittgenstein habría desplegado en *Sobre la certeza*, mientras que la segunda no puede resolverse del mismo modo, esto es, apelando al último Wittgenstein (p. 114).

La clave para entender esta diferencia reside en la interpretación de las ideas del último Wittgenstein que Pritchard despliega en el núcleo de su libro. Y es que, frente a la tesis

4 Véase Cicero (2006, 2.40-2.42 y 2.83) para una formulación esquemática del argumento central de los académicos contra los estoicos.

de la universalidad de la evaluación racional, que permite el desarrollo escéptico del principio de clausura, Wittgenstein habría propuesto que dicha evaluación es necesariamente local, siendo las tesis anti-escépticas ejemplos de proposiciones, o compromisos, que no constituyen creencias y que evaden cualquier tipo de evaluación racional, porque son el marco en el que dichas evaluaciones se realizan (por ejemplo, Wittgenstein, 1988, §115 o §125, entre muchos otros). Las inferencias válidas se limitarían así a ampliar nuestro conocimiento de proposiciones ordinarias, pero no admitirían las hipótesis escépticas. Sin embargo, siguiendo a Pritchard, las evaluaciones pueden ser locales en esencia y aun así caer bajo las redes de la infradeterminación, no siendo capaces de proporcionar un fundamento racional para preferir la proposición ordinaria a la hipótesis escéptica alternativa.

No obstante, pese a la detallada argumentación que adelanta el autor, está lejos de ser claro por qué las propuestas de la “epistemología de goznes” no bastarían para dar una respuesta, al menos en principio, al reto de la paradoja de la infradeterminación. Después de todo, si bien es cierto que en *Sobre la certeza* carecemos de elementos para distinguir entre una creencia fruto de la interacción usual

con el entorno, con un contenido proposicional empírico ordinario, y la creencia propia de un escenario escéptico como el anteriormente mencionado, sin embargo, dichas creencias, y el conocimiento resultante, se asientan sobre compromisos-gozne supuestamente inalcanzables para las hipótesis del escepticismo radical (Wittgenstein, 1988, §250). En ese sentido, resulta posible favorecer la creencia ordinaria frente a la alternativa escéptica, dadas las garantías que nos ofrece la certeza animal, incuestionable, de los compromisos-gozne en los que se asienta la primera (Wittgenstein, 1988, §359).

Con esta crítica de fondo podemos encarrilar los últimos capítulos del libro de Pritchard, dedicados a la exposición de su solución al problema de la paradoja de la infradeterminación. Como ya indicamos, el autor se inclina por la propuesta de McDowell, según la cual el disyuntivismo epistémico nos permite afirmar que en los casos paradigmáticos gozamos de un conocimiento (p. 124) a la vez fáctico y reflexivo (después de todo la propuesta general de Pritchard es de corte internista, por ser ésta, según el autor, la interpretación más cercana a nuestras prácticas e intuiciones epistémicas cotidianas [pp. 16-17]). En ese sentido, hipótesis escépticas como la de la intuición del nuevo genio maligno

(p. 59), con dos agentes epistémicos, uno en condiciones normales y otro en una situación indistinguible de la primera, pero preso de un escenario escéptico, recibirían una respuesta tajante de parte del disyuntivismo. Frente a la interpretación tradicional de dicha situación hipotética, la propuesta disyuntivista pondría las creencias del agente en condiciones normales por delante de las del agente engañado por el nuevo genio maligno.

Sea como fuere, tales apreciaciones revisten un carácter problemático. En primer lugar, porque un desarrollo alternativo de la epistemología de goznes quizá proporcionase una solución a la paradoja de la infradeterminación, en el sentido apuntado previamente en nuestra reseña. Y, en segundo lugar, porque el propio Pritchard, como ya apuntamos, se sitúa dentro de lo que denomina estrategias minimizadoras a la hora de resolver los problemas escépticos. Así, de acuerdo con dicha orientación, y en contraste con lo que llama estrategias revisionistas, se entiende que las paradojas escépticas surgen de una mala concepción filosófica, y pueden resolverse apelando a nuestras intuiciones y prácticas ordinarias (de ahí la toma de partido por una solución dual de tipo internista y el rechazo de las influyentes propuestas externistas de solución a los retos escépticos). Pero dista de ser evidente que la propuesta

de McDowell sea menos teórica que la intuición del nuevo genio maligno a la que responde (pp. 135, 142). En realidad, podría decirse que la postura ordinaria favorece intuiciones como ésta, que generan problemas escépticos de difícil solución, y que quizá el abuso de teoría estaría del lado del disyuntivismo epistémico (Lehrer & Cohen [1983] y Cohen [1984]).

Para concluir, cabe decir que, pese a que *Epistemic Angst* es un libro muy valioso, no es claro que responda a todo tipo de angustia epistémica. De hecho, las formulaciones clásicas del trilema de Agripa, o aquellas que han de ver con el desacuerdo irresoluble (Sextus Empiricus, 1996), difícilmente encontrarán respuesta en una obra que se centra especialmente en el moderno problema de la existencia del mundo externo (y que olvida, o deja de lado, el carácter terapéutico del propio escepticismo antiguo, que se proponía como solución a la angustia que produce, epistémica y moralmente, el dogmatismo en sus diversas variantes).

Finalmente, ni la supuesta solución de Wittgenstein es seguro que lo sea, dado que resulta posible racionalizar nuestros compromiso-gozne (de hecho, lo hacemos todo el tiempo, y el propio Wittgenstein lo admite), con lo que cualquiera de las proposiciones que constituyen el

trasfondo de nuestra certeza animal puede ser cuestionada y convertida en susceptible tanto de conocimiento, como de duda (Wittgenstein, 1988, §96). Ni tampoco es claro que la respuesta del disyuntivismo epistémico termine siendo satisfactoria, como se pretende en libro de Pritchard, puesto que un escepticismo radicalmente formulado bien podría cuestionar el supuesto carácter fáctico y reflexivamente accesible de nuestras proposiciones empíricas ordinarias.

## Referencias

- Alston, W. P. (1986). Internalism and Externalism in Epistemology. *Philosophical Topics*, 14, 68-110.
- Cicero. (2006). *On Academic Scepticism* (C. Brittain, Trad.). Indianapolis & Cambridge: Hackett.
- Cohen, S. (1984). Justification and Truth, *Philosophical Studies*, 46, 279-96.
- Coliva, A. & Moyal-Sharrock, D. (2016) (Eds.). *Hinge Epistemology*. Leiden: Brill.
- Lehrer, K. & Cohen, S. (1983). Justification, Truth, and Coherence. *Synthese*, 55, 191-207.
- McDowell, J. (1995). Knowledge and the Internal. *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 877-93.
- Moore, G. E. (1962). Proof of an External World. En G. E. Moore. *Philosophical Papers* (pp. 126-48). New York: Collier Books.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, D. (2016a). *Epistemic Angst. Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Pritchard, D. (2016b). The Sources of Scepticism. *International Journal for the Study of Skepticism*, 6, 203-27.
- Putnam, H. (1990). *Razón, verdad e historia* (J. M. E. Cloquell, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Sextus Empiricus (1996). *The Sceptic Way* (B. Mates, Trad.). New York & Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, P. F. (2003). *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades* (S. Badiola, Trad.). Madrid: A. Machado Libros.
- Williams, M. (1991). *Unnatural Doubts*. London: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1988). *Sobre la certeza*. (J. L. Prades & V. Raga, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Wright, C. (2004). Warrant for nothing (and foundations for free)? *The Supplementary Volume of the Aristotelian Society*, 78, 167-212.

## COLABORADORES

**Tristán Fita.** Licenciado (2012) y profesor (2009) en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, con una tesina de licenciatura basada en el estudio del escepticismo de Sexto Empírico. Especialista en ciencias de la cultura por la Fondazione Collegio San Carlo di Modena (2013). Becario Conicet de posgrado (2013-2018). Doctorando por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, con una tesis doctoral pronta a ser entregada que versa sobre el estudio del perfil del ideal escéptico descrito en las obras de Sexto Empírico. Docente de Filosofía I, II y III y de Historia de la Cultura I y II del Colegio preuniversitario Nacional de Monserrat, dependiente de la Universidad Nacional de Córdoba. Docente en Filosofía en distintos institutos terciarios de la ciudad de Córdoba, pertenecientes a la Dirección General de Educación Superior de la provincia homónima.

E-mail: *tristanfita@gmail.com*

**María Fernanda Toribio Gutiérrez.** Licenciada y maestra en Filosofía por la Universidad Veracruzana (UV). Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de los Andes, la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá) y en la Universitat de Barcelona. Actualmente colabora con los trabajos del Cuerpo Académico “Fenomenología”, del Instituto de Filosofía de la UV, donde se desempeña también como asistente de investigación.

E-mail: *fernandadedalus@gmail.com*

**Alfonso Correa Motta.** Doctor en filosofía de la Universidad Paris X-Nanterre. Profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Director de “Peiras: Grupo de estudios en filosofía antigua y medieval” (UNAL/Uniandes). Investiga y enseña filosofía antigua, en particular escepticismo, metafísica y ética.

E-mail: *acorreamo@unal.edu.co*

**Ignacio Ávila Cañamares.** Profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. PhD in Philosophy de la University of Warwick (Reino Unido), pregrado y maestría en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Forma parte del grupo de investigación *Relativismo y racionalidad*. Sus principales áreas de investigación son filosofía analítica, filosofía de la percepción, filosofía del lenguaje, y epistemología moderna y contemporánea. Ha publicado diversos ensayos en varias revistas nacionales e internacionales.

E-mail: [iavilac@unal.edu.co](mailto:iavilac@unal.edu.co)

**Sergio Montecinos Fabio.** Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Actualmente realiza una estancia de investigación posdoctoral en el Hegel-Archiv de la Ruhr-Universität Bochum financiada por CONICYT, Chile. Ha realizado, además, estancias de investigación en Jena y Berlín. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: “Religión y Filosofía en los fragmentos hegelianos de Frankfurt: Sobre la Religión” en la revista *Pensamiento* (Madrid, España) y “Fin subjetivo y razón instrumental en la Ciencia de la Lógica de Hegel” en revista *Alpha* (Osorno, Chile; a publicarse en el segundo semestre de 2019).

E-mail: [sergio\\_montecinos@hotmail.com](mailto:sergio_montecinos@hotmail.com)

**Guadalupe Reinoso.** Licenciada (2007) y Doctora (2013) en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Profesora a cargo de la cátedra Metafísica II y del ingreso a las carreras de licenciatura y profesorado en filosofía de la UNC. Tiene bajo su dirección el proyecto de investigación titulado: “Pirronismo y neo-pirronismo: el influjo de escepticismo antiguo en la filosofía contemporánea”, financiado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNC. Ha traducidos los textos más importantes sobre Neopirronismo de Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva de inminente aparición. Forma parte del comité Editorial de la Revista *Skepsis*. Sus áreas de interés e investigación son: escepticismo, Sexto Empírico, Wittgenstein, filosofía contemporánea, filosofía del lenguaje.

E-mail: [guadareino@gmail.com](mailto:guadareino@gmail.com)

**Modesto Manuel Gómez Alonso.** Profesor encargado de Cátedra en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca. Actualmente es investigador visitante en el EIDYN Research Centre de la Universidad de Edimburgo. Sus áreas de investigación incluyen la epistemología de virtudes, el perspectivismo de virtudes de Ernest Sosa, la metafísica de disposiciones y el escepticismo radical tanto en sus variantes cartesianas como kantianas. Es miembro del grupo de investigación “Puntos de vista, disposiciones y tiempo. Perspectivas en un mundo de disposiciones.”

E-mail: *mgomezal@upsa.es*

**David Pérez Chico.** En la actualidad es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza (España). Es doctor en filosofía por la Universidad de La Laguna (España) y licenciado en filosofía por la misma universidad. Con anterioridad se graduó en computer science por la Western Michigan University (EE. UU.). Colabora en dos proyectos de investigación subvencionados por el gobierno español: (1) Comprensión intercultural, pertenencia y valor: aproximaciones wittgensteinianas y (2) Perspectivas personales. Conceptos y aplicaciones. Ha realizado estancias de investigación en las Universidades de Berkeley, Brown (en dos ocasiones) y Rutgers. Dirige la colección de traducciones al castellano de los libros de Ernest Sosa. Sus publicaciones se centran en la obra de Wittgenstein y en la de Stanley Cavell, la filosofía del lenguaje ordinario, filosofía de la mente y filosofía y cine.

E-mail: *davidpch@unizar.es*

**Vicente Sanfélix Vidarte.** Catedrático en la Universidad de Valencia (España). Durante su larga carrera académica ha sido invitado por diversas Universidades americanas y europeas. Editor de sendas ediciones bilingües de la *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume y de los *Cuadernos de notas 1914-1916* de Wittgenstein. Sus intereses filosóficos se centran en la teoría del conocimiento, la antropología filosófica y la filosofía moderna y contemporánea.

E-mail: *vicente.sanfelix@uv.es*

**Manuel Bermúdez Vázquez.** Licenciado en humanidades por la Universidad de Córdoba (2000). Doctor en filosofía por la misma Universidad (2005) con premio extraordinario. Fue profesor del Instituto de Castilla y León (2006-2008). Desde 2008 es profesor de la Universidad de Córdoba. Fue becario Erasmus Mundus entre 1998 y 1999. Ha sido profesor invitador por la Universidad de Milán en 2003 y por la Universidad de Massachusetts en 2004. Ha publicado los siguientes libros: *La recuperación del escepticismo en el Renacimiento como propedéutica de la filosofía de Francisco Sánchez* (2006). *Michel de Montaigne: la culminación del escepticismo en el Renacimiento* (2007). *George Santayana, un español en el mundo* (2013).

E-mail: [l62bevam@uco.es](mailto:l62bevam@uco.es)

**Alfredo Abad.** Profesor titular de la Escuela de Filosofía en la Universidad Tecnológica de Pereira. Doctor en filosofía por Universidad de Antioquia, magister en literatura y licenciado en filosofía por Universidad Tecnológica de Pereira. Director del grupo de investigación Filosofía y escepticismo. Ha publicado los libros *Filosofía y literatura, Encrucijadas actuales* (2007), *Pensar lo implícito en torno a Gómez Dávila* (2008), *Cioran en perspectivas* en coautoría con Liliana Herrera (2010) y *Entre Fragmentos. Interpretaciones gomezdavilianas* (Comp.) (2017).

E-mail: [alfredoabad@utp.edu.co](mailto:alfredoabad@utp.edu.co)

**Duncan Pritchard.** Profesor distinguido de filosofía en la Universidad de California, Irvine, y profesor de filosofía y director del Eidyn Research Center en la Universidad de Edimburgo. Trabaja principalmente epistemología y ha publicado los siguientes libros sobre este tema: *Epistemic Luck* (2005), *The nature and value of knowledge* (2010, en co-autoría), *Epistemological Disjunctivism* (2012) y *Epistemic Angst* (2015).

E-mail: [dhpritch@uci.edu](mailto:dhpritch@uci.edu), [duncan.pritchard@ed.ac.uk](mailto:duncan.pritchard@ed.ac.uk)

**Vicente Raga Rosaleny.** Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia (2010). Posdoctorado del Ministerio de Educación español realizado en Rutgers. The State University of New Jersey (2012) bajo la dirección de Ernest Sosa. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional desde 2019 y anteriormente profesor en las Universidades

de Antioquia y de Cartagena en Colombia. Perteneciente al Grupo de Investigación Conocimiento, Filosofía, Ciencia, Historia y Sociedad. Ha publicado una treintena de artículos, varios capítulos de libro, coeditado dos libros, traducido cuatro volúmenes y publicado dos libros: *Escepticismo y modernidad. Una relectura del pensar escéptico en Michel de Montaigne* (2016), en la Editorial de la Universidad de Antioquia y *Problemas de la teoría del conocimiento. Una introducción a la epistemología contemporánea* (2017), manual publicado por la misma editorial universitaria.

E-mail: [vraga@unal.edu.co](mailto:vraga@unal.edu.co)

**Jens Gärtner Gutiérrez.** Estudiante de pregrado del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Joven investigador del proyecto *Descartes en cuerpo y alma: una relectura de la antropología cartesiana*, dirigido por el profesor Vicente Raga-Rosaleny en el grupo de investigación “Conocimiento, Filosofía, Ciencia, Historia y Sociedad”.

E-mail: [jens.gartner@udea.edu.co](mailto:jens.gartner@udea.edu.co)

# NOTA A LOS COLABORADORES

La revista *Estudios de Filosofía* publica preferentemente contribuciones que provengan de investigaciones en los diferentes campos de la filosofía, así como artículos que aporten a la discusión, el esclarecimiento, la actualización o la interpretación de problemas filosóficos. Se aceptan contribuciones en español e inglés. Es de suma importancia que los artículos enviados cumplan los siguientes requisitos:

## 1. Entrega

Para realizar envíos de contribuciones a *Estudios de Filosofía* es necesario que los autores estén registrados en el sitio web de la revista (OJS) en el siguiente link: [https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/user/register](https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/user/register). Si ya está registrado como autor, acceda como tal al sitio y proceda al envío, que se hace a través de cinco pasos. Cerciórese de cumplir con la guía de preparación de manuscritos como se indica más abajo. Así mismo, lea el aviso sobre la “Cesión de Derechos”. En caso de tener dificultades con la plataforma, también puede realizar sus envíos a través de un correo electrónico dirigido al editor de la revista. A continuación se ofrecen las instrucciones según el manual de publicación de la Asociación Psicológica Americana (sexta edición).

## *Preparación*

Todos los manuscritos serán sometidos a doble arbitraje anónimo antes de su posible publicación. Por ello, rogamos a los autores eliminar del cuerpo del texto su nombre, afiliación institucional y cualquier referencia que pueda ayudar a identificarlo.

Puede darse el caso de que al autor se le pida revisar su artículo antes de ser publicado. Además, el derecho de rechazar la publicación de los artículos es reservado al editor. *Estudios de Filosofía* recibe trabajos principalmente en español e inglés. Eventualmente también se reciben trabajos en otros idiomas; en estos casos, el Editor en conjunto con el Director y el Comité Editorial evalúan su pertinencia para la revista. Para información sobre los tipos y extensión de los artículos que la revista publica consulte la “Tipología de los artículos” en la página web de la revista. Todos los manuscritos deben presentarse en MS Word 2003-2010 o en formato RTF. Sugerimos usar el siguiente instructivo como de guía para la preparación de su envío.

## *Estructura*

Proceda según la siguiente estructura para presentar su envío.

Título

Autor(es), afiliaciones, correo electrónico deben ser eliminados del cuerpo del texto, y sólo se deben incluirse en el sistema de envíos (OJS) de la revista. Estos se incluirán en el cuerpo del texto cuando este sea aceptado.

Resumen: Haga una sinopsis de su artículo, en inglés y español, entre 130 y 150 palabras en un solo párrafo donde señale los objetivos y propósitos, así como las conclusiones. El resumen no debe contener ninguna abreviatura indefinida ni referencias no especificadas.

Palabras clave: Una lista de 5 a 7 descriptores, los cuales son usados con fines de indexación.

Texto principal del artículo.

Los agradecimientos se deben incluir solamente una vez el texto haya sido aceptado, no antes. Deben ir en el primer pie de página, luego de la información relacionada a la proveniencia investigativa del texto.

Referencias: Consulte la sección 3 “Formato para las referencias bibliográficas” o “Estilo de citación” en la página web de la revista.

Biografía académica del o los autores entre 80 y 120 palabras. Debe incluirse en el sistema de envíos (OJS) de la revista.

### ***Diseño del manuscrito***

El archivo enviado debe estar en .docx que es el formato preferido para el envío en línea inicial. De no ser así, puede usar el formato RTF.

Página: Tamaño carta, todas las páginas numeradas consecutivamente.

Fuente: Tamaño 11 o 12 puntos, Times New Roman

Espaciado: 1,5.

Márgenes: 3 cms. arriba, abajo, derecha e izquierda.

## **2. Datos imprescindibles que deben incluirse en el sistema de envíos (OJS) de la revista**

- Si el artículo enviado hace parte de una investigación formalizada institucionalmente, indique el título del proyecto, el código institucional (si tiene) y la entidad o entidades que lo financian en el campo “Organismos” del sistema OJS.
- El artículo debe ir precedido por un resumen de máximo 150 palabras en el que se describan el contenido y la tesis central del artículo, además de 5 a 7 palabras clave para identificar los temas sobre los que versa. Escrito en Times New Roman 12, a doble espacio y grabado en formato .docx o rtf.

- Al final del artículo debe ir la lista de referencias.
- En sistema de envíos OJS, todas las colaboraciones deben aportar una breve biografía intelectual del autor, que no exceda 150 palabras, en la que aparezcan los siguientes datos: nombre y apellidos del autor, filiación institucional completa (universidad, dependencia, grupo de investigación); estudios realizados (títulos obtenidos, institución); libros y artículos publicados recientemente; áreas de especialización; e-mail y dirección postal.

### 3. Formatos para las referencias bibliográficas

La revista se rige únicamente por el modelo de citación APA (es decir, año-paréntesis). En el cuerpo del artículo se hace la referencia entre paréntesis indicando el apellido del autor, el año de publicación de la obra y el número de página, p. ej. (Nietzsche, 1973, p. 20).

Cuando se citan obras de un mismo autor publicadas el mismo año, la diferencia se indica mediante una letra minúscula adjunta al dato de año, p. ej. (Gutiérrez, 1999a). Cuando sea necesario repetir referencias a una misma obra, se usan de nuevo los paréntesis para repetir los datos de autor, año o página, según sea necesario.

El formato de referencias bibliográficas, que debe incluirse al final del artículo, se rige por el siguiente orden, puntuación y resalte tipográfico:

- **Libros**

Nietzsche, F. (1973). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.

- **Artículos de revistas**

García, C. (1985). El problema de la virtud en Platón. *Pensamiento Filosófico*, 12(4), 45-60.

- **Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:**

Gutiérrez, A. (1999). La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant. En: M. Arboleda (Ed.), *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea* (pp. 325-350). Madrid: Tecnos.

- **Recursos electrónicos:**

Pritzker, T. J. An early fragment from central Nepal [sitio en internet]. *Ingress Communications*, disponible en: <http://www.ingress.com/~astanart/pritzker.html>. Acceso el 31 de julio de 1995.

#### **4. Recepción, evaluación y aceptación de contribuciones**

- La evaluación de los artículos es anónima. El comité editorial de la revista selecciona a los jurados de un amplio grupo de prestigiosos filósofos colombianos y extranjeros que cubre todas las áreas de la filosofía.
- La revista informará a su debido tiempo los resultados de las evaluaciones de los artículos.
- Con autorización del autor, la revista realizará cambios editoriales cuando sean necesarios.
- El autor recibirá tres ejemplares de cortesía del número de la Revista en la que aparezca su contribución.

Las colaboraciones deben ser enviadas a *Estudios de Filosofía* en el siguiente link:

[https://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/about/submissions#onlineSubmissions](https://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/about/submissions#onlineSubmissions)

Revista Estudios de Filosofía  
Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Calle 67 No 53-108. Bloque 12, oficina 434  
Apartado 1226  
Medellín-Colombia  
E-mail: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co)

# Estudios de Filosofía

## Código de ética de publicación

### 1. Introducción: Temática y alcance de *Estudios de Filosofía*

*Estudios de Filosofía* es la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es una publicación impresa y electrónica internacional de acceso abierto regida por el sistema de doble arbitraje anónimo. Circula semestralmente de manera ordinaria, sin perjuicio de que, a juicio del Comité editorial, se realicen publicaciones extraordinarias. Desde su fundación en 1990, *Estudios de Filosofía* se ha concebido como medio especializado para el fomento y la difusión de trabajos de investigación en todos los campos de la filosofía, tanto de investigadores colombianos como de miembros de la comunidad filosófica internacional. La institucionalidad de *Estudios de Filosofía* garantiza su orientación hacia el desarrollo de las investigaciones filosóficas en el país y el fortalecimiento de una cultura de comunicación, bajo el principio del respeto a la libertad de expresión e investigación. Se trata de una publicación dirigida a un público de especialistas en filosofía, pero también a todas aquellas personas interesadas en el debate intelectual contemporáneo.

El propósito de publicar este Código de ética de publicación es señalar las expectativas de *Estudios de Filosofía* y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia con respecto a la ética de publicación, teniendo como referente la temática, enfoque y alcance de la revista. Este código presenta los estándares éticos básicos para autores y evaluadores, así como también señala esquemáticamente las funciones y responsabilidades del editor.

### 2. Estructura editorial

*Estudios de Filosofía* está coordinada sólo por un director, quien a su vez coordina al editor (general o invitado), al asistente de dirección y al asistente editorial, al diagramador y al equipo editorial. El director es nombrado por el director del Instituto de Filosofía. El director es el principal responsable de la revista y todo lo que esta implica. El editor determina la temática cada número y evalúa la adecuación temática y la calidad de cada artículo que llega a la revista antes de enviarlo a evaluar. El/la asistente y el comité editorial se encargan de apoyar al editor con la revisión del material potencialmente publicable, así como de la asesoría en el nombramiento de los revisores externos. El diagramador es el responsable del diseño y formato de la revista, y el editor es el encargado de la versión final de cada número publicado de *Estudios de Filosofía*. Todos los cargos antes mencionados son ocupados bajo el principio de la libre voluntad de cada uno de los miembros.

### **3. Obligaciones y responsabilidades generales del director**

El director es responsable de:

- 3.1. Trabajar por satisfacer las necesidades de los lectores y autores.
- 3.2. Tratar de mejorar constantemente la revista.
- 3.3. Tener procesos para asegurar la calidad del material publicado.
- 3.4. Defender de la libertad de expresión.
- 3.5. El mantenimiento de la integridad del expediente académico.
- 3.6. Oponerse a las necesidades empresariales que comprometan los estándares intelectuales y éticos de la revista.
- 3.7. Estar siempre dispuesto a publicar correcciones, aclaraciones, retractaciones y disculpas, cuando sea necesario.

### **4. Relaciones con los lectores**

A los lectores se les

- 4.1. Informará acerca de las fuentes de financiamiento las investigaciones y si los financiadores tenían algún papel en la investigación y su publicación y, en caso afirmativo, cuál fue.
- 4.2. Garantizará que todos los informes publicados y revisiones de la investigación hayan sido revisados por evaluadores calificados.
- 4.3. Asegurará que las secciones no arbitradas de la revista están claramente identificadas.
- 4.4. Informará las medidas adoptadas para garantizar que manuscritos de los miembros de la revista o consejo editorial reciban una evaluación objetiva e imparcial.

### **5. Relaciones con los autores**

- 5.1. Las decisiones del editor de aceptar o rechazar un artículo para su publicación se basarán en la importancia del manuscrito, su originalidad y claridad, así como la validez del estudio y su relevancia para la revista.
- 5.2. El editor no revocará las decisiones del editor anterior de aceptar manuscritos para su publicación, salvo que se les identifique serios problemas.

- 5.3. *Estudios de Filosofía* hace una detallada descripción de los procesos de revisión por pares, y el editor justificará cualquier desviación importante de los procesos descritos.
- 5.4. *Estudios de Filosofía* tiene un mecanismo para que los autores apelen las decisiones editoriales, a través de la comunicación con el Comité editorial.
- 5.5. *Estudios de Filosofía* ha publicado una guía para los autores en la que se señala qué espera de sus manuscritos. Esta guía regularmente se actualiza y señala un vínculo para acceder a esta sección.

## **6. Compromisos del editor**

El editor de *Estudios de Filosofía* se compromete a:

- 6.1. Orientar a los evaluadores en el proceso de evaluación, incluso en la necesidad de manejar el material evaluado con confidencialidad. Esta guía se actualizará periódicamente y se enlazará con este código.
- 6.2. Exigir a los evaluadores que declaren los posibles conflictos de intereses antes de aceptar evaluar un manuscrito.
- 6.3. Contar con sistemas adecuados para asegurar que las identidades de los evaluadores estén protegidos.
- 6.4. Impulsar a que los revisores que comenten asuntos éticos y de la investigación, así como la posible mala conducta de publicación planteada en los manuscritos.
- 6.5. Estimular a los revisores para que comenten la originalidad de los manuscritos y a que estén atentos a si la publicación es redundante o constituye plagio.
- 6.6. Enviar, en su totalidad, los comentarios de los evaluadores a los autores, salvo que contengan términos injuriosos o difamatorios.
- 6.7. Reconocer la contribución de los evaluadores a la revista.
- 6.8. Monitorear el desempeño de los evaluadores y tomar medidas para garantizar que sean de alto nivel.
- 6.9. Desarrollar y mantener una base de datos de evaluadores idóneos y actualizarla con base en el desempeño del evaluador.
- 6.10. Dejar de contactar a los evaluadores que de manera recurrente hacen evaluaciones deficientes, descorteses o de baja calidad.

- 6.11. Utilizar una amplia gama de fuentes (no sólo los contactos personales) para identificar posibles nuevos evaluadores (por ejemplo, bases de datos bibliográficas).

### **7. Relaciones del editor con el Comité editorial**

El editor de *Estudios de Filosofía* proporciona a los nuevos miembros del Comité editorial las directrices sobre todo lo que se espera de ellos y mantiene actualizados sobre las nuevas políticas y desarrollos a los miembros existentes. Además de esto el editor:

- 7.1. Tiene políticas establecidas para el manejo de los manuscritos de los miembros del Comité editorial para asegurarles una revisión imparcial.
- 7.2. Identifica miembros para comité editorial, debidamente cualificados, que puedan contribuir activamente al desarrollo y buena gestión de la revista.
- 7.3. Examina regularmente la composición del comité editorial.
- 7.4. Ofrece una orientación clara a los miembros del comité editorial acerca de sus funciones y deberes previstos, que incluyen: (1) actuar como embajadores de la revista, (2) apoyar y promover la revista, (3) buscar los mejores autores y trabajos, y fomentar activamente el envío de manuscritos, (4) revisar los envíos a la revista, (5) aceptar ser comisionados para escribir editoriales, críticas y comentarios sobre artículos en su área de especialización, (6) asistir y contribuir a las reuniones del comité editorial.
- 7.5. Consulta periódicamente a los miembros del comité editorial para conocer sus opiniones sobre la marcha de la revista, informarles cualquier cambio en sus políticas, e identificar los retos del futuro.

### **8. Procesos editoriales y de evaluación por pares**

El editor de *Estudios de Filosofía* vela por:

- 8.1. Esforzarse por garantizar que la revisión por pares en la revista es justa, imparcial y oportuna.
- 8.2. Tener sistemas para asegurar que el material remitido para su publicación es confidencial durante el proceso de evaluación.
- 8.3. Toma todas las medidas razonables para asegurar la calidad del material publicado, reconociendo que las revistas y secciones dentro de las revistas tienen objetivos y normas diferentes.

## **9. Manejo de casos en que posiblemente se incurra mala conducta**

- 9.1. El editor de *Estudios de Filosofía* tiene el deber de actuar cuando haya sospecha de mala conducta o cuando esta sea alegada. Esta obligación se extiende a los artículos publicados y no publicados.
- 9.2. El editor no rechazará simplemente los documentos que plantean dudas sobre posible mala conducta, está éticamente obligado a investigarlos.
- 9.3. El editor sigue los diagramas de flujo que el COPE sugiere para estos casos.
- 9.4. El editor solicitará primero una respuesta de quienes se sospeche que incurren en mala conducta. Si no queda satisfecho con la respuesta, debe pedir a los empleadores respectivos, a la institución, o alguna instancia apropiada, como de la organización nacional de investigación integridad, que se adelante la respectiva investigación.
- 9.5. El editor deberá hacer todos los esfuerzos razonables para asegurar que la debida investigación de supuesta mala conducta se lleva a cabo. Si esto no ocurre, deberá hacer todos los esfuerzos razonables para persistir en la obtención de una solución al problema. En *Estudios de Filosofía* somos conscientes de que esto es un deber dispendioso, pero importante.

## **10. Fomento del debate académico**

- 10.1. El editor promueve y está dispuesto a considerar para su publicación las críticas académicas a los trabajos publicados en esta revista.
- 10.2. Los autores de los trabajos criticados tienen la oportunidad de responder.
- 10.3. El editor está abierto a la investigación que cuestiona el trabajo anterior publicado en la revista.

## **11. Conflictos de intereses**

- 11.1. El editor tiene formas para la gestionar sus propios conflictos de intereses, así como los de autores, revisores y miembros del consejo editorial.
- 11.2. *Estudios de Filosofía* tiene un proceso específico para el manejo de los manuscritos de los editores, profesores del Instituto de Filosofía o miembros del consejo del comité académico para asegurar una revisión imparcial.

Este código se realizó usando como base las guías que ofrece el Committee of Publication Ethics (COPE).

Última actualización: 8 de junio de 2019.

# REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

## SUSCRIPCIÓN

Nombre: .....

C.C. o NIT: .....

Dirección de recepción: .....

Teléfono: ..... Ciudad:.....

Suscripción del (los) número(s) ..... Fecha: .....

Email: .....

Firma: .....

### Forma de suscripción:

Cheque Giro N.º ..... Banco:..... Ciudad: .....

Giro Postal o Bancario N.º Efectivo: .....

Valor de la suscripción anual —2 números— / Colombia \$27.000 / Exterior US\$25

### NOTA

- Las suscripciones con cheques de plazas distintas a la de la consignación deben adicionar \$1000 para la transferencia bancaria.
- **Consignaciones Nacionales:** Todo pago se hace a nombre de la Universidad de Antioquia, **Revista Estudios de Filosofía**, y puede hacerse en la cuenta de ahorros Bancolombia 1053-72295-22 en **todas** las oficinas del País; y enviar el comprobante de consignación a la dirección indicada.
- **Consignaciones Internacionales:** Acérquese al banco de su confianza y realice una **transferencia bancaria internacional**. Debe incluir el valor de la revista, el flete y los costos de trámite de moneda extranjera. Los datos necesarios para la transferencia son:

CITIBANK NEW YORK

Dirección Banco Internacional: 111 Wall Street New York, N. Y. 10103- USA

Cuenta en el Citibank N. Y.: 3006658

ABA: 021000089

Swift: CITIUS 33

Banco Pagador BANCOLOMBIA COLOMBIA

Cuenta corriente No. 180010779 Universidad de Antioquia

Dirección Banco Local: Cra.50 No. 50-14 Medellín-Colombia

SWIFT: COLOCOBM

CHIPS UID: CHOO5211

Beneficiario final: Universidad de Antioquia NIT: 890.980.040

Luego envíe el documento original de la transferencia a la dirección abajo especificada, con todos sus datos para el despacho de la revista (*Nombre, cédula, dirección, teléfono, ciudad, material adquirido*).

### Correspondencia y suscripciones:

**Universidad de Antioquia**

**Instituto de Filosofía**

Bloque 12, oficina 434

Recepción de correspondencia: calle 70 No. 52 - 21

Apartado 1226 - teléfono 57 (4) 219 56 80 - fax 57 (4) 219 56 81

E-mail: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co); [estudiosdefilosofiaudea@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofiaudea@gmail.com)

Medellín – Colombia

