

INTRODUCCIÓN

ESTE libro versa sobre un tópico recurrente en la larga historia de la filosofía: el escepticismo. Pero nos apresuramos a señalar que el escepticismo no es un tema filosófico de relevancia simplemente histórica, cuyo interés radicaría en desvelar las hebras que han tramado el discurso filosófico, tal como nos ha sido legado y hoy lo conocemos. En efecto, se ha señalado con frecuencia que, cuando menos en esa parte de la filosofía que ha dado en llamarse Epistemología o Teoría del Conocimiento, el escepticismo efectivo, o su mera posibilidad, ha sido —y es— estímulo y acicate de la reflexión renovada. En este sentido, es comúnmente reconocida la importancia que tuvo, en la configuración de la ciencia y la filosofía modernas, el redescubrimiento del antiguo escepticismo griego a través de la obra de Sexto Empírico. Como Richard H. Popkin ha puesto de manifiesto *, el surgimiento en Francia del *nouveau pyrrhonisme*, en la primera mitad del siglo XVII, es una clave fundamental para comprender la significación general del proyecto cartesiano de levantar el edificio del conocimiento sobre bases sólidas e inexpugnables a cualquier duda escéptica.

La estrategia cartesiana no fue, sin embargo, la única que se propuso para hacer frente al escepticismo universal propugnado por los nuevos pirrónicos. En su artículo «Pascal, entre Descartes y el pirronismo» Julián Marrades pretende mostrar que Pascal adoptó un escepticismo de fundamentación en oposición al racionalismo cartesiano, sin aceptar por ello la tesis pirrónica de la imposibilidad del conocimiento. Por el contrario, planteó una crítica del pirronismo que, al tiempo que denunciaba la inoperancia de la duda metódica cartesiana, reconocía la incapacidad de aquél para minar la confianza en nuestras facultades cognitivas, pues tal confianza no tiene a su parecer un fundamento racional, sino natural. Bajo esta perspectiva, se puede decir que Pascal abre, en la segunda mitad del siglo XVII, una vía naturalista al problema de la fundamentación del conocimiento que tendrá continuidad en otros enfoques posteriores.

Sin embargo, el influjo del pirronismo, directamente reconocible en la formulación moderna del viejo escepticismo, no se redujo al ámbito de la filosofía, y muy probablemente ni siquiera tuvo en él su primera manifestación. A este respecto resulta

* Cf. Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, especialmente caps. V y IX.

revelador el artículo «Profecía y escepticismo en los siglos XVI y XVII», donde Popkin demuestra —rectificando, hasta cierto punto, sus tesis más conocidas— que la recuperación del escepticismo antiguo en la Europa renacentista se produjo antes de la edición latina de los escritos de Sexto Empírico, publicada en 1562. Popkin pone ahora de manifiesto que en la Florencia de finales del siglo XV —y posteriormente en Francia e Inglaterra, a lo largo del XVI y comienzos del XVII— los antiguos argumentos de los escépticos griegos fueron ampliamente utilizados para criticar toda filosofía, en cuanto pagana, y justificar, como único conocimiento cierto, el “conocimiento” profético revelado. Este episodio escéptico abre una tradición mística que, aunque de menor influencia que la anterior, ha discurrido paralelamente a esta última.

Hume, uno de los pocos filósofos que se ha atribuido sin demasiadas reservas el título de escéptico, se inscribe, en cambio, en aquella tradición naturalista inaugurada por Pascal, a la que antes hemos aludido. En su artículo «Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva» Vicente Sanfélix ha tratado de precisar la naturaleza del escepticismo del filósofo escocés, mostrando que, más allá de suponer la aceptación o el rechazo de determinadas tesis filosóficas, el escepticismo adquiere en Hume una significación más fundamental, como modo de entender la actividad filosófica e incluso la misma condición humana. En este sentido, el escepticismo humeano aparece como una actitud reflexiva capaz de ofrecer una terapia adecuada a los delirios metafísicos, la cual, sin embargo, no posee en sí misma un valor incondicionado, sino que sólo alcanza la plena serenidad cuando convierte la pasión individual en que se origina en una pasión social y política: contribuir a erradicar de la humanidad la intolerancia y el fanatismo. Por otra parte, es sabido que la tarea de examinar la capacidad y los límites de la razón, que Kant emprende en su primera *Crítica*, se realiza en discusión con un concepto de escepticismo que, a los ojos de Kant, representa ejemplarmente Hume en la tradición moderna. Con todo, no es esta la única perspectiva desde la que cabe contemplar el tema del escepticismo en la *Crítica de la Razón Pura*. En su artículo «El escepticismo de la razón filosófica y la paz perpetua en filosofía», Mercedes Torreveiano argumenta que en esa discusión con el escepticismo humeano, el cual aporta una respuesta negativa al problema de la fundamentación, Kant postula una “disciplina de la razón” que puede concebirse como una forma de escepticismo metódico orientado a impedir cualquier pretensión de resolver dogmáticamente la polémica entre hipótesis alternativas en el uso puro de la razón, así como a preservar a la inevitable dialéctica de la razón de cualquier interpretación fáctica de la naturaleza de sus límites.

Ahora bien, desde otra perspectiva se ha defendido que, dado que el conocimiento es un hecho y su progreso algo indiscutible, la epistemología, más que dedicarse a dar la batalla a los diferentes retos escépticos tratando de demostrar la posibilidad del conocimiento y su justificación, debe dedicarse meramente a explicar o analizar la estructura y mecanismos del mismo. Esta posición, sustentada por W. O. Quine, es la que Valeriano Inanzo reconstruye en su artículo «Realismo Contumaz». Recorriendo la obra del filósofo americano, se defiende aquí la interna coherencia del punto de vista de la epistemología naturalizada inaugurada por Quine, señalando su fundamental inversión respecto a la perspectiva cartesiana en cualquiera de sus modalidades. La duda escéptica es lógicamente posible sólo en el marco del conocimiento efectivo, y los objetos físicos, no por ser ficciones útiles son prescindibles, a estas alturas de la evolución de la especie, como artificios necesarios para simplificar y hacer manejable

la experiencia sensorial. Quizá la perspectiva quineana deje insatisfechas sensibilidades filosóficas más proclives al racionalismo que a su confeso empirismo sin dogmas: en cuanto todo se resuelve en un dar cuenta de las causas de nuestro conocimiento científico y en una optimista confianza en el mismo, al tomarlo como *factum* incuestionable, muchos habrá que demanden una justificación racional de la existencia de ese mundo de objetos que decimos conocer y que en Quine queda a veces relegado al mismo *status* que los dioses homéricos.

Y esa es la cuestión. Que Quine vence un tipo de escepticismo adoptando otro diferente: el de fundamentación. Lo cual muestra una vez más que nuestro asunto, visto no sólo históricamente, sino también desde un punto de vista sistemático, presenta una pluralidad de aspectos o, si se prefiere, de sentidos diferentes del término "escepticismo" en la polémica filosófica, inclusive en un mismo autor. Buena muestra de ello la tenemos en Nietzsche, que hace en sus escritos un uso polisémico del término. En su artículo «Nietzsche y el escepticismo» aborda Joan B. Llinars el problema hermenéutico que plantea ese uso plural e incluso antitético de "escepticismo" en los textos nietzscheanos, centrando su análisis en una sección de *Más allá del bien y del mal*, donde Nietzsche opone al escepticismo abstencionista y estéril del cientifismo vigente en su época, otra especie de escepticismo, pesimista y creativo, que él considera condición necesaria de la tarea emancipadora que debe llevar a cabo el filósofo del futuro. La contrapuesta valoración de ambas especies de escepticismo, fundada en la voluntad de poder, pone de relieve dos formas irreconciliables de vivir y practicar la filosofía, una activa y otra reactiva, respectivamente asociadas a un escepticismo superador de convicciones dogmáticas y a un escepticismo enemigo de la vida, del crecimiento y del riesgo.

Pero más allá de las peculiaridades estilísticas de un autor, tal diversidad de usos se debe a que 'escepticismo' es un término relativo. Se es escéptico respecto de un conjunto de creencias que sostienen quienes son considerados dogmáticos por el escéptico. Ahora bien, como esas creencias pueden variar en el tiempo y en el espacio, puede ocurrir que lo que es tenido por escepticismo hoy, no lo sea mañana, o que lo que hoy no se considera tal, lo fuera ayer. En principio, el escéptico no tiene por qué negar absolutamente la validez de un conjunto de proposiciones. Pues, para una comunidad establecida, alguien será considerado escéptico si dispensa a un conjunto de creencias un grado de asentimiento menor que el que esa comunidad le presta. A su vez, el escéptico se autocomprenderá frente a los otros en función de qué grado de dogmatismo les atribuya. Claro ejemplo de ello lo tenemos en «El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón», donde Tomás Calvo analiza los procedimientos interpretativos puestos en práctica por los escépticos en su comprensión de la filosofía anterior a Pirrón. En especial, se examina la lectura que Sexto Empírico hizo de Jenófanes, Parménides, Demócrito y Protágoras, para concluir que el escepticismo de Pirrón de Elis era la culminación de una línea de pensamiento que se remontaba a los eléatas.

Habida cuenta del carácter relativo del escepticismo, éste puede afectar, bien al conocimiento, bien a la fundamentación global del mismo. Y en ambos casos puede ser local o universal, en función de cuán amplio sea su alcance respecto a los diferentes tipos de proposiciones que los no escépticos aceptan. En lo tocante al escepticismo de fundamentación o justificación, ya hemos aludido a los casos de Pascal y Hume, y,

desde otro punto de vista, al de Quine. En escepticismo de fundamentación racional también concluye «Miradas fulgurantes y traductores caritativos», de Nicolás Sánchez Durá, cuando defiende un modelo de comprensión de la diferencia cultural que evite tanto el etnocentrismo, que acaba por obviar la diferencia a base de asimilarla, como el relativismo extremo, que afirma la diferencia pero concluye en un escepticismo de la comprensión al declarar ésta imposible. Como paradigma más influyente de la óptica etnocéntrica se discute críticamente el modelo de la traducción tal y como se configura a partir, tanto de ciertas elaboraciones de la antropología social y cultural, como del experimento mental del traductor radical de estirpe quineana. Frente a ese modelo de la comprensión se reivindica, como aplicable en este ámbito, el análisis wittgensteiniano de la percepción de aspectos, y se defiende la posibilidad de la comprensión aun cuando la traducción no sea posible para ciertas regiones del lenguaje del otro; comprensión basada, no en la suposición de un núcleo invariante de racionalidad universal deducida a partir de las asunciones necesarias de toda traducción posible, sino en ciertas conductas intencionales no parasitarias del lenguaje.

En este ámbito de problemas se inscribe también el artículo de Josep Corbí «Insuficiencia del escepticismo: una reivindicación de la actitud ilustrada». Es su objetivo defender la razón, como guía de nuestra vida, de lo que el autor considera como tres de los retos escépticos más importantes planteados en nuestro siglo al ideal ilustrado: el psicoanálisis de Freud, el neopositivismo lógico y el análisis wittgensteiniano de la conducta sometida a reglas. Pero sólo puede defenderse una *actitud* ilustrada que concibe un sujeto agente capaz de tomar conciencia progresiva de la estructura de prejuicios que vertebra nuestra visión del mundo, si se depura la *decisión* ilustrada del intelectualismo que omite el ámbito de los afectos; si frente al concepto de ciencia unificada y al principio verificacionista del significado se restablece la respetabilidad científica de las nociones de agente y de estado mental a través del funcionalismo y la ciencia cognitiva; y si se defiende que la teoría del conocimiento y de la interpretación que se sigue del Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* no concluye en el relativismo.

En el terreno del escepticismo de alcance universal respecto al conocimiento se inscriben «Externalismo, escepticismo y el principio iterativo del conocimiento» y «Conocimiento y contexto». En el primero de ellos, Tobias Grimaltos defiende que la justificación externa de nuestras creencias defendida por la óptica externalista —aquella que afirma que nuestras creencias están justificadas si se cumplen ciertos requisitos objetivos de los cuales el sujeto cognitivo no tiene por qué ser consciente— no puede hacer frente a las objeciones escépticas que niegan la posibilidad del conocimiento. Frente al externalismo se defiende, pues, que lo que debe oponerse al escepticismo radical es que para conocer efectivamente hay que saber que se sabe —o saber que lo que se cree es verdadero—, pues saber que algo es verdad no es equivalente al mero saber, como se ha mantenido usualmente en la epistemología contemporánea. En cambio, Christopher Hookway defiende en su artículo la necesidad de distinguir entre el concepto de conocimiento que se usa en nuestras afirmaciones y atribuciones comunes de conocimiento para realizar evaluaciones *internas* de afirmaciones *locales* de conocimiento, y el concepto del mismo que los filósofos utilizan cuando, con el fin de eludir las objeciones escépticas, hacen valoraciones *globales* acerca de si —más allá de todo contexto— nuestras creencias están garantizadas epistémicamente. El pro-

blema reside en que cuando se formula ese tipo de pregunta externa y global, la epistemología se ha encontrado con dificultad para contestarla al no poder recurrir a creencias cuya fiabilidad epistémica sólo puede establecerse una vez contestada aquella pregunta. Precisamente la tesis de Hookway es que el reto escéptico queda soslayado cuando se demuestra que las únicas preguntas pertinentes, en lo que hace al conocimiento, son locales y dependientes de contextos determinados.

Por otra parte, varios artículos se centran en tópicos referidos al escepticismo acerca del conocimiento de alcance local. Carlos Moya, en «Escepticismo y contenido mental», opone al escepticismo clásico sobre el mundo externo una concepción externalista del contenido mental. El escepticismo respecto al mundo externo descansa en la posibilidad de una independencia epistemológica general entre los contenidos mentales del sujeto y su entorno objetivo. Al cuestionar esta independencia, el externalismo tiene por sí mismo, *prima facie*, consecuencias antiescéticas. El artículo defiende, pues, la viabilidad del externalismo frente a las objeciones usualmente planteadas contra él y, a diferencia de los argumentos antiescéticos de carácter trascendental, acaba subrayando —más modestamente— la pobreza explicativa del internalismo ante ciertos rasgos de la mente humana, en especial el pensamiento demostrativo sobre objetos particulares.

En «La naturalización de la epistemología y el escepticismo del sujeto» Josep L. Prades destaca la conexión existente entre ciertas formas tradicionales de escepticismo —que incluyen el escepticismo sobre las otras mentes y el escepticismo sobre el mundo externo— y algunos problemas subyacentes a los programas de naturalización de la epistemología actualmente vigentes. Prades argumenta, por un lado, que dichas formas de escepticismo se autorrefutan, porque involucran una concepción no referencial de la experiencia que no puede incorporar requisitos que él considera consustanciales a la idea de sujeto; y, por otro, que, en la medida en que los programas naturalizadores en epistemología perciben correctamente esa inadecuada concepción de la experiencia, sólo logran escapar a las formas tradicionales de escepticismo si adoptan una modalidad peculiar de escepticismo sobre el sujeto que resulta no menos problemático. En contrapartida, Prades propone una teoría relacional de la experiencia que, partiendo de una concepción del sujeto como agente, permita reconciliar dos intuiciones que suelen considerarse incompatibles, a saber: la de que el conocimiento de mis propios estados mentales se asienta sobre bases distintas a las de mi conocimiento de las mentes ajenas, y la de que yo soy uno más entre otros muchos sujetos que pueblan el mundo.

Otro de los tópicos tradicionales de la teoría del conocimiento sobre el que, al menos desde Hume, ha recaído de manera recurrente la duda escéptica, es el llamado 'problema de la inducción'. Antoni Defez, en su artículo «¿Cómo es que Edipo no sospechó que Yocasta era su madre?», considera diversas estrategias planteadas en nuestro siglo en relación con la justificación de la inducción. Frente a ciertos enfoques pragmatistas (Ayer, Reichenbach, Salmon), que declaran ficticio ese problema por carecer de solución lógica y proponen aceptar los procedimientos inductivos sobre la única base de su utilidad, Defez presenta el planteamiento lingüístico surgido a partir del segundo Wittgenstein (Strawson, Black, etc.) como una alternativa que, en lugar de declararlo insoluble, ha analizado las confusiones conceptuales en que se basa el problema de la inducción, tratando de erradicar el supuesto erróneo de que la

inducción está necesitada de una justificación. De vez trata de mostrar que, lejos de hallarse abocado al escepticismo respecto a la inducción, el enfoque lingüístico permite dismantelar, como carentes de sentido, tanto la pretensión de justificar la inducción como el escepticismo acerca de tal justificación.

La perspectiva desde la cual contempla Enrique Ocaña el problema del escepticismo en Nietzsche afecta a una forma local de escepticismo que se refiere al viejo concepto cristiano de alma, contra el que atenta la teoría cartesiana del conocimiento. Su artículo «Escepticismo e identidad personal» trata de mostrar las insuficiencias que presentaba a los ojos de Nietzsche esa crítica, y de justificar la exigencia de llevar a cabo una inversión del cartesianismo como condición necesaria de la superación del platonismo. Inversión que no consiste en radicalizar la duda hiperbólica en el ámbito epistemológico en que Descartes la había aplicado, sino en llevarla al terreno axiológico donde hunden sus raíces el ansia de certeza y la voluntad de verdad. Es desde esa perspectiva axiológica desde donde Nietzsche define su propio escepticismo respecto al sujeto cartesiano, privándolo de sus presuntos privilegios epistémicos y ónticos, al propio tiempo que reivindica una noción de alma vinculada a una interpretación orgánica y plural de la subjetividad que permite repensar la identidad personal como resultado de un proceso de construcción social.

Y es que el escepticismo respecto al sujeto ha tomado también en nuestro tiempo, más allá de sus tematizaciones epistemológicas, la forma de una conciencia de la crisis del modelo tradicional —heroico— de la individualidad en el plano moral, social y político. Dicha crisis encuentra una expresión paradigmática en el triunfo del modo de pensar estadístico y en la irrupción de lo que ha dado en llamarse ‘el hombre medio’, que tienden a hacer casi intercambiables a los individuos y las ideas, volviéndolos indiferentes respecto al resultado global de la historia humana. Un testigo penetrante de nuestra época, Robert Musil, ha llamado la atención sobre el peligro que acecha a ese *hombre sin atributos*, cuando el curso de los acontecimientos se hurta a todo determinismo y parece depender de un azar puro, de reproducir el modelo heroico de la historia en la invocación totalitaria de un jefe providencial como única solución posible de los problemas del hombre contemporáneo. Jacques Bouveresse aborda en su artículo «Fe y saber» un aspecto del pensamiento de Musil, referido a la mistificación que nuestra época lleva a cabo entre lo que finge creer en materia religiosa y lo que realmente cree, y presenta el escepticismo respecto a todas las consoladoras certidumbres que la religión propone para apaciguar las necesidades del alma, como una obligación que se impone hoy a todo hombre que haya elegido el camino de la verdad, que no es otro que el camino de la desilusión. Lejos de suponer una renuncia definitiva a creer, ese escepticismo religioso es visto por Bouveresse como un paso necesario en una dirección que conduzca a la humanidad hacia una forma nueva de creer que ya no constituya una especie de contracción del saber, sino una exigencia y desarrollo del saber mismo. Esa nueva forma de creer, que Musil preconiza para un futuro probable, exige liberar a la creencia de toda rivalización con el saber y vaciarla de todo contenido determinado, y se expresa en el respeto por lo que no se sabe, o no se sabe aún, y en la voluntad de tratarlo con seriedad y tomándose el tiempo necesario para ello. Lo cual supone, por otra parte, la recuperación del dominio del hombre sobre el acontecer histórico, pero ya no desde el modelo heroico, sino desde el modelo experimental y tentativo que corresponde precisamente al hombre sin atributos.

El libro se cierra con la colaboración «Otra manera de ver —lo que se da a ver», de Manuel F. Vázquez, que puede calificarse de metaescéptica *, entendiendo por tal aquella óptica filosófica que postula la inviabilidad de la propia empresa epistemológica. Pues, para este punto de vista, una teoría del conocimiento no puede emprenderse —y, por tanto, ser coronada con éxito— a menos que se den por supuestas asunciones injustificables. Según Vázquez, el escepticismo, como interrupción del camino que es el método y negativa a proseguir el trayecto así trazado, apunta a la diferencia originaria entre el decir y lo dicho, entre la visión y lo visto; diferencia siempre irrebasable y no recolectable en la simplicidad de un presente.

JULIÁN MARRADES MILLET

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ

* Según la terminología de S. Pappas, "Some Forms of Epistemological Scepticism", en S. Pappas & H. Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, Cornell Univ. Press, Ithaca and London, 1978, 309-316.

MIRAR CON CUIDADO

FILOSOFÍA Y ESCEPTICISMO

Editores

JULIÁN MARRADES MILLET

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ



DEPARTAMENTO DE METAFÍSICA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO
DE LA UNIVERSIDAD DE VALENCIA

Introducción	v
AVATARES DEL ESCEPTICISMO	
El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón <i>Tomás Calvo Martínez</i>	3
Profecía y escepticismo en los siglos XVI y XVII <i>Richard H. Popkin</i>	21
Pascal, entre Descartes y el pirronismo <i>Julián Marrades Millet</i>	35
Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva. El escepticismo humeano y la condición humana <i>Vicente Sanfélix Vidarte</i>	55
El escepticismo de la razón filosófica y la paz perpetua en filosofía <i>Mercedes Torrevejano Parra</i>	71
Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción <i>Joan B. Llinares</i>	87
Escepticismo e identidad personal. Nietzsche y Descartes <i>Enrique Ocaña</i>	107
Quine: Realismo contumaz <i>Valeriano Inranzo García</i>	123
TÓPICOS DEL ESCEPTICISMO	
Conocimiento y contexto <i>Christopher Hookway</i>	145
Externalismo, escepticismo y el principio iterativo de conocimiento <i>Tobías Grimaltos</i>	161
Escepticismo y contenido mental <i>Carlos Moya</i>	179

La naturalización de la epistemología y el escepticismo sobre el sujeto <i>Josep L. Prades</i>	203
¿Cómo es que Edipo no sospechó que Yocasta era su madre?: Reflexiones en torno al escepticismo sobre la inducción <i>Antoni Defez i Martín</i>	221
Insuficiencia del escepticismo: Una reivindicación de la actitud ilustrada <i>Josep E. Corbí</i>	237
Miradas fulgurantes y traductores caritativos <i>Nicolás Sánchez Durá</i>	259
Fe y saber <i>Jacques Bouveresse</i>	279
Otra manera de ver – lo que se da a ver <i>Manuel E. Vázquez</i>	287
Colaboradores	315

La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada

Editores: JULIÁN MARRADES MILLET
NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ

Diseño gráfico: Pre-Textos (Servicios de Gestión Editorial)

1.ª edición: abril de 1994

© Tomás Calvo Martínez, Richard H. Popkin, Julián Marrades Millet, Vicente Sanfélix Vidarte, Mercedes Torrevejano Parra, Joan B. Llinares, Enrique Ocaña, Valeriano Iranzo García, Christopher Hookway, Tobies Grimaltos, Carlos Moya, Josep L. Prades, Antoni Defez i Martín, Josep E. Corbí, Nicolás Sánchez Durá, Jacques Bouveresse y Manuel E. Vázquez

© De las traducciones: Gloria Lloréns, M.ª José Nicolau, Tobies Grimaltos, Carlos Moya, Julián Marrades

© De la presente edición:

PRE-TEXTOS (SERVICIOS DE GESTIÓN EDITORIAL)
C./ Luis Santángel, 10
46005 Valencia

PRINTED IN SPAIN
IMPRESO EN ESPAÑA

I.S.B.N. 84-8191-009-0
DEPÓSITO LEGAL: V. 1259 - 1994

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - LA OLIVERETA, 28 - 46018 VALENCIA - 1994