

INFORME FINAL
CONVOCATORIA INTERNA PARA PROYECTOS DE CREACIÓN ARTÍSTICA Y
HUMANÍSTICA CI 4244
EL PROBLEMA DEL YO Y DEL MUNDO EN LA FILOSOFÍA MODERNA

Mauricio Zuluaga

Santiago de Cali
Universidad del Valle
Vicerrectoría de Investigaciones
Abril de 2012

TABLA DE CONTENIDO

I. DATOS BÁSICOS	4
II. RESUMEN	5
INFORME	8
III. CUADROS DE RESULTADOS.....	21
IV. EQUIPOS.....	26
V. IMPACTOS	28
VI. ANEXOS.....	30
ANEXO I.....	31
ANEXO II.....	32
ARTÍCULO	32
ANEXO III	33
PONENCIA	33
ANEXO IV.....	47
DOCUMENTO ESCRITO	47
ANEXO V	63
PONENCIA	63
ANEXO VI.....	78
PONENCIA	78
ANEXO VII	96
PONENCIA	96
ANEXO VIII.....	110
PONENCIA	110
ANEXO IX.....	128
ARTÍCULO	128

ANEXO IX..... 141
ARTÍCULO 141

I. DATOS BÁSICOS

1. Identificación del proyecto:

1.1. Código del proyecto: CI 4244
1.2. Nombre del proyecto: El problema del yo y del mundo en la filosofía moderna
1.3. Nombre del investigador principal: Mauricio Zuluaga
1.4. Fecha de presentación del informe: 16-04-2012
Fecha de inicio: 10-01-2009
Fecha de terminación: 10-01-2010

II. RESUMEN

El objetivo general del proyecto consistió en un examen de algunos de los elementos conceptuales más importantes de la modernidad (siglos XVII-XVIII). Conceptos como el de “yo” y el de “mundo” constituyen algunos de los ejes centrales de las reflexiones en la filosofía moderna. El concepto de “yo” emerge al descubrirse o inventarse –depende desde qué posición se analice la emergencia del yo en la modernidad- la esfera subjetiva de representación mental. Este descubrimiento se logró en virtud de la crítica epistemológica moderna. El redescubrimiento del escepticismo antiguo generó una crisis en el mundo moderno, que había tenido dos antecedentes inmediatos. En primer lugar, los descubrimientos científicos en filosofía natural -física, astronomía y química; en segundo lugar, la pérdida de confianza en la autoridad eclesiástica que se apoyaba en la tradición, principalmente, Aristóteles y que se manifestó por medio de la reforma protestante y la contrarreforma católica. Esto generó una suerte de nuevo comienzo en la modernidad, que partió de la desconfianza gradual en relación con lo que se conocía por medio de los sentidos. Una vez planteada esta duda, se dio una división entre lo interno y lo externo, el yo y el mundo. Al mundo solo lo conocemos de forma indirecta por medio de las representaciones (ideas). La esfera subjetiva se garantiza ahora como inmediata al sujeto (acceso privilegiado) y como incorregible. La relación del yo con el mundo parte del conocimiento del mundo interior. Se vislumbra así la emergencia de una esfera subjetiva cuyo significado determina el nacimiento del sujeto moderno.

En el proyecto de investigación “El problema del yo y del mundo en la filosofía moderna” se hizo un análisis crítico y reflexivo del debate en torno a la emergencia del sujeto y del mundo en la modernidad. El análisis se desarrolló desde los planos epistemológico y ético. Se analizaron fuentes primarias y secundarias y se realizó una amplia base de datos acerca del problema.

En el proyecto participaron profesores de la Universidad del Valle, estudiantes de pregrado y maestría del Departamento de Filosofía y estudiantes del doctorado en humanidades de la Facultad de Humanidades. Asimismo contamos con la presencia, durante el desarrollo del proyecto, de profesores invitados nacionales y extranjeros que participaron tanto en el Simposio Perspectivas de la Modernidad, que se realizó en la Universidad del Valle en octubre de 2008, como en el III Congreso de la Sociedad Colombiana de Filosofía, que se realizó en la Universidad del Valle en octubre de 2010.

Se publicó el libro *Perspectivas de la Modernidad Siglos XVI, XVII y XVIII*, en calidad de editor con el profesor Jean-Paul Margot. Se publicó un (1) artículo en este libro. Se participó en

tres (3) eventos internacionales con ponencias. Dos de ellas fueron reelaboradas y hechas artículos. Una de ellas se presentó para su evaluación a la Revista Praxis. La otra se presentó para el libro *Dudas Filosóficas: Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*, editado por Jorge Ornelas y Amando Cintora, de la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Se participó con en el III Congreso de la Sociedad Colombiana de Filosofía bajo dos modalidades distintas. Se coordinó y organizó el Simposio *Meditaciones Metafísicas: Meditación Primera*, en donde además se presentó una (1) ponencia. Se participó con una (1) ponencia en la sesión temática la *Formación del Sujeto Moderno* coordinada por el profesor F. Gagin. Del simposio y de la sesión temática que se organizaron se están culminando los procesos de edición de dos (2) libros en calidad de editor y participante.

Abstract

The overall objective of the project involved a review of some of the most important conceptual elements of modernity (XVII-XVIII centuries). Concepts such as “I” and “world” are some of the central axes of reflection in modern philosophy. The concept of “self” emerges when it was discovered or invented, depending from which position analyze the emergence of modernity in the subjective sphere of mental representation. This discovery was achieved under the modern epistemological critique. The rediscovery of ancient skepticism created a crisis in the modern world, which had two immediate antecedents. First, scientific discoveries in natural philosophy, physics, astronomy and chemistry, secondly, loss of confidence in the ecclesiastical authority was based on tradition, chiefly Aristotle, and which manifested itself through the Protestant Reformation and the Catholic Counter-Reformation. This created a sort of new beginning in modernity, which began with the gradual distrust regarding what was known through the senses. Once posed this question, there was a division between inner and outer, self and world. The world we know only indirectly by means of representations (ideas). The subjective sphere ensures immediate now as the subject (privileged access) and as incorrigible. The relationship of self to the world of the knowledge of the inner world. Looms and the emergence of a subjective sphere whose meaning determines the birth of the modern subject.

In the research project “The problem of self and world in modern philosophy” became a critical and reflective debate on the emergence of the subject and the world in modernity. The analysis was developed from the epistemological and ethical levels. We analyzed primary and secondary sources and conducted a comprehensive database about the problem.

The project involved teachers from the Universidad del Valle, undergraduate and graduate students of the Department of Philosophy and PhD students in the humanities in the Faculty of

Humanities. We also have the presence, during the development of the project, national and international guest lecturers who participated in both the Perspectives of Modernity Symposium, held at the Universidad del Valle in October 2008, as in the III Congress of the Society Colombian Philosophy, held at the Universidad del Valle in October 2010.

Published the book *Perspectivas de la Modernidad Siglos XVI, XVII y XVIII*, as editor with Professor Jean-Paul Margot. Published one (1) essay in this book. Participated in three (3) international events with presentations. Two of them were reworked and made essays. One of them was submitted for review to the journal Praxis. The other book was presented to the book *Dudas Filosóficas: Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*, edited by Jorge Ornelas and Amado Cintora, Metropolitan Autonomous University of Mexico. He participated in the III Congress of the Colombian Society of Philosophy in two different modes. Coordinated and organized the *Metaphysical Meditations Symposium: First Meditation*, where I also presented one (1) paper. I participated with one (1) presentation at the thematic session *Modern Subject Formation* coordinated by Professor F. Gagin. The symposium and thematic session is being organized processes culminating edition of two (2) books as an editor and participant.

INFORME

El proyecto de investigación “El problema del yo y el mundo en la filosofía moderna” fue un proyecto de investigación presentado por la línea de investigación Daimôn del Grupo de Investigación Praxis del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. En la línea de investigación Daimôn se busca el diálogo entre las distintas tradiciones y las distintas épocas de la filosofía. Algunos de los más importantes conceptos y problemas de los que la comunidad académica se ocupa en la actualidad, hunden sus raíces en la tradición moderna. Conceptos como los de sujeto, mundo mecánico, individuo, persona, autoconciencia y estado –por sólo nombrar algunos- están presentes en las reflexiones filosóficas de los siglos XVII y XVIII. La investigación filosófica parte de un análisis conceptual y este análisis requiere una aproximación al uso y significado que ciertos conceptos tuvieron en un momento dado.

La propuesta de la línea de investigación Daimôn, en la que se enmarcó el proyecto de investigación “El problema del yo y el mundo en la filosofía moderna”, es la de crear un espacio de investigación académica en la que estudiantes de pregrado y maestría en filosofía, estudiantes del doctorado, profesores de la Universidad del Valle y profesores invitados de universidades nacionales e internacionales, desarrollen sus reflexiones filosóficas alrededor de problemas comunes. El diálogo es esencial a la actividad filosófica y con él se ponen a prueba argumentos, se confrontan tesis y se examinan presupuestos.

El proyecto de investigación “El problema del yo y el mundo en la filosofía moderna” logró realizar un proceso de reconstrucción histórica y filosófica de la Teoría del Yo y del Mundo en manos de los filósofos modernos (René Descartes, John Locke y David Hume), y mostró algunos aspectos de su influjo en la filosofía contemporánea. Sin embargo, un proyecto como este es amplísimo, por lo tanto, se decidió, desde el inicio, concentrarse en algunos de los aspectos más relevantes de esta reconstrucción. En específico se analizaron los aspectos epistemológicos que son fundamentales para la emergencia de los conceptos de “yo” y “mundo”.

La modernidad filosófica se puede caracterizar como fundamentando una pregunta epistémica como condición previa de cualquier pregunta ontológica y ética. Así, el desarrollo acerca del origen y el límite del conocimiento humano fue considerado como el punto de partida de cualquier intento filosófico por comprender qué es el yo y qué el mundo. Estos análisis comenzaban en los filósofos modernos con un examen del escepticismo antiguo y moderno. Dada la prioridad de la pregunta epistémica sobre la pregunta ontológica, era fundamental desarrollar

una comprensión de ella, antes de abordar algunas preguntas acerca de la naturaleza del yo o del mundo en la modernidad.

Este análisis mostró como el uso que los filósofos modernos hicieron de los argumentos escépticos contenían ya una ontología previa, que evidenciaba un cambio de paradigma dramático entre la filosofía medieval y la filosofía moderna. En virtud de este nuevo paradigma conceptos como el de “yo” y “mundo” adquirieron un nuevo sentido. Sin embargo, este nuevo sentido variaría dependiendo del tipo de pregunta que se haga. Así, en Hume, por ejemplo, hay una fuerte crítica al concepto de “yo” cartesiano y lockeano. Pero cuando Hume se ocupa de problemas morales, éticos y políticos emerge nuevamente el yo, que antes había criticado. Algo análogo sucede con el concepto de mundo. Tener presente el origen conceptual de ciertos problemas ayuda a encontrar respuestas claras en la actualidad. Muchos de los debates contemporáneos, sobre todo después de la supuesta pérdida del sujeto moderno, se enfrentan con el problema de cómo definir lo que yo soy y lo que los otros son.

En la tradición moderna se suele ver una pugna entre un sujeto psicológico, un sujeto lógico, un sujeto moral, un sujeto discursivo y un sujeto trascendental. Estos *tipos* de sujeto están presentes en las obras más destacadas de la modernidad. Luego de que Descartes ha señalado la implicación que va del pensar al existir, entreviendo el nacimiento de un sujeto lógico, culmina señalando que él es una cosa que piensa, volviendo el sujeto moderno a su estatus psicológico. De igual manera la emergencia de un mundo extraño, mecánico y susceptible de ser conocido por un entendimiento tiene su origen en la modernidad. Los desarrollos tecnológicos y científicos del siglo XX solo pueden ser cabalmente comprendidos y aprehendidos a partir de la emergencia de un mundo matemático. No se puede ser sujeto moderno sin que se presenten, por lo menos dos elementos: el otro y el mundo. Desde la perspectiva moderna mundo es aquello que puede llegar a ser conocido. Es decir, la filosofía moderna supedita el carácter ontológico al carácter epistémico. Sin embargo, sólo tiene sentido hablar de conocimiento en la medida en que haya alguien que conozca, por tanto toda teoría del conocimiento presupone un sujeto, un yo.

El Yo es quizás uno de los problemas más ricos y complejos de la historia de la filosofía. Con la crisis nominalista y el derrumbamiento del universo medieval, desaparece la seguridad que el hombre tenía. Para la filosofía antigua y medieval el hombre se conocía a sí mismo al remitirse al orden objetivo (*cosmos*), que era incuestionado. La pérdida de la seguridad medieval que se originó tanto por el avance científico como por las crisis religiosas de los siglos XVI y XVII condujo a preguntarse por el lugar del hombre en el mundo y por la idea misma de mundo. El mundo se antoja ahora para los modernos como algo completamente distinto y ajeno al hombre.

Se ha producido un desplazamiento desde la confianza en un universo ordenado hasta la pérdida de esta confianza. En esto consiste el cambio paradigmático que se da en la modernidad.

En la modernidad filosófica se suele considerar como punto de arranque en la emergencia del sujeto moderno el razonamiento del *cogito* cartesiano de la Segunda Meditación. Descartes impone el ideal racionalista de evidencia. Este ideal es asumido luego del ejercicio sistemático de duda de la primera meditación. Descartes ve la necesidad de que el sujeto tenga certeza. Pero la certeza no viene ya dada de antemano y establece que solo es cierto aquello de lo que no se pueda dudar. Con esto Descartes inaugura la esfera de la subjetividad. Ciertamente será ahora solo el *cogito* y los estados de conciencia. El mundo deja de ser inmediatamente inteligible para un pensamiento ordenado. El ideal de evidencia que se impone en la cultura moderna, se impone para un sujeto cuya *ratio* y *evidencia* - *certeza* nacen del pensamiento de la separación de la realidad interior y la realidad exterior. El hombre moderno reconstruye la unidad del mundo a partir de su esfera interior. El hombre moderno no parte del mundo sino de sus estados mentales. Dada esta esfera subjetiva el hombre pasa a ser quien define el criterio de verdad. En cierto sentido, la verdad se subjetiviza. Ahora, el problema radica en corroborar si lo que es subjetivamente cierto también es objetivamente verdadero. En la filosofía moderna, podemos encontrar varias perspectivas sobre este problema que tuvieron gran influjo en la filosofía contemporánea y las teorías psicológicas de la personalidad.

Para René Descartes la teoría del yo es la base de su sistema filosófico. Cuando Descartes se halla inmerso en su segundo día de meditación se plantea una de las preguntas más transcendentales de la filosofía con amplias implicaciones para la historia del pensamiento humano: “¿Qué es lo que antes yo creía ser? Un hombre, sin duda. Pero ¿qué es un hombre?” (A&T., IX, 20). Descartes se plantea la pregunta por el hombre a partir de un problema de conocimiento. Cuando examina sus creencias para encontrar alguna cierta, se percata de que hay algo de lo cual no puede dudar: que el propio sujeto piensa. Pero si el sujeto piensa es porque *existe*. De esta manera, llega a la siguiente conclusión: “Tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu” (A&T., IX, 19).

Descartes, después de llegar a la conclusión “*yo soy, yo existo*”, se pregunta ¿qué es el yo? La respuesta a esta pregunta deberá pasar por el severo examen de la duda. En la *Primera Meditación*, Descartes nos ha mostrado que podemos dudar de la existencia del cuerpo y de sus atributos. Pasa a examinar entonces los atributos del alma, para encontrar aquel que le es esencial y encuentra que entre todos los atributos del alma, tan sólo el pensamiento le pertenece. Yo

puedo imaginar que no tengo un cuerpo, pero hay algo que no puedo separar de mí, esto es, el pensamiento: “No soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa” (A&T., IX, 21).

Si observamos con atención el anterior pasaje, podemos advertir que se ha pasado de una verdad cierta e indudable, la existencia del pensamiento como actividad, a algo que no se sabe de dónde se ha extraído: *la cosa que piensa*. La introducción del concepto “cosa” (*res*) pone de manifiesto la presencia de un prejuicio substancialista en la filosofía cartesiana. Este prejuicio da por supuesto que no puede haber una actividad o una cualidad sin que haya un ente sustancial que la sostenga. En el *Discurso del método*, el prejuicio substancialista es más evidente; cuando Descartes afirma que es una sustancia pensante dice: “Conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia toda o naturaleza era únicamente pensar, y que para ser no necesita lugar alguno, ni depende de ninguna cosa material” (A&T., VI, 33).

Según Descartes, soy una cosa que piensa. Pero ¿qué es una cosa que piensa? Descartes responde: “Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente” (A&T., IX, 22). La palabra “pensamiento” no tiene en Descartes el sentido restringido que tienen en la actualidad, como actividad exclusiva del entendimiento o la razón, sino que su amplitud es tan grande que comprende la vida emocional, sensorial y volitiva. El pensamiento o el *cogito* es toda actividad de conciencia: entender, querer, imaginar, sentir, afirmar, negar, etc.

La formulación del *cogito* en las *Meditaciones metafísicas* pone de manifiesto que Descartes alcanza primero la certeza de su pensamiento y se pregunta luego por la naturaleza de ese yo que existe. El punto de partida de la reflexión cartesiana es la experiencia ontológica del yo como algo existente. Descartes señala que, entre todos los atributos del alma, tan sólo el pensamiento le pertenece y no puede ser separado del yo. De esta manera, la afirmación del pensamiento es posterior a la del yo y le es subordinada o, dicho de otra manera, tengo la seguridad de que pienso porque el pensamiento no puede estar separado de un yo cuya existencia ha sido afirmada con anterioridad.

Para Descartes, la proposición “yo soy, yo existo” es necesariamente verdadera cuantas veces la concibo en mi espíritu. Descartes considera que nada hay en esta proposición que nos asegure que se trata de una verdad, si no fuera porque veo claramente que para pensar es necesario primero existir. La concepción de la verdad (*ego sum*) es inseparable de una determinada interpretación de lo existente (*ego existo*). Cuando a través de la duda metódica, Descartes llega a

la certeza de su pensamiento, tiene como punto de partida una experiencia del yo como algo existente. En otras palabras, desde una perspectiva metafísica el pensamiento es un atributo esencial que no puede estar separado de una sustancia (el yo) cuya existencia ha sido previamente afirmada. Desde una perspectiva lógica, la palabra “atributo” es algo que se afirma o no de un sujeto. Aunque algunas veces podemos considerar que el atributo es el predicado de una oración, esto no es del todo acertado. Cuando se usa, como aquí, en un sentido metafísico se debe entender como un carácter o cualidad de una sustancia. Desde la perspectiva cartesiana el atributo es inseparable de la esencia de su sujeto, y se opone a los modos de la sustancia. El modo sólo tiene un carácter accidental y constituye las diversas formas en que los atributos se dan. Esto lo muestra Descartes claramente en *Los Principios de la filosofía*:

Cuando hablo de forma o modo no entiendo otra cosa que lo que denomino en otros lugares *atributo* o *cualidad*. Pero cuando considero que la sustancia es afectada o diversificada por ellos, entonces uso de modo particular el término *modo* o *forma*; pero cuando en razón de esta disposición o cambio, la sustancia puede denominarse tal, entonces llamo *cualidades a las diversas formas que hacen que ella sea nombrada sustancia*. Finalmente, cuando pienso más generalmente que estos *modos* o *cualidades* son en la sustancia, sin considerarlos de otro modo que como dependientes de la sustancia, los denomino atributos (A&T., IX, 230 – 231).

En las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes considera que el yo es una sustancia cuyo atributo esencial es el pensamiento. El yo es una sustancia pensante, es alma. El alma es una sustancia espiritual totalmente distinta del cuerpo. El cuerpo es tan sólo extensión, es decir, una sustancia cuyas propiedades son la longitud, la amplitud y la profundidad. En cambio, el alma es incorpórea, simple, espiritual y, por no ser corruptible, es inmortal. El proyecto cartesiano, su ejercicio metódico de duda conducen al yo. El yo es lo primero que es conocido con claridad y distinción y será el fundamento de todo otro conocimiento posible. Sólo se podrá hablar de un mundo desde la perspectiva de un sujeto.

El punto de arranque de la filosofía cartesiana es continuado por Locke, aunque él cuestiona ya algunos de los elementos señalados por Descartes. El punto de su crítica es la dificultad que encuentra en la noción de identidad personal que en Descartes se da en virtud del carácter de sustancia del cogito. Para Locke la identidad del “yo” descansa en la memoria. Para su crítica a Descartes Locke hace uso de argumentos tomados de su posición empírica. El empirismo es, en pocas palabras, la postura filosófica que sostiene que el conocimiento y las ideas provienen de la experiencia, ya sea porque nace de ella o porque se justifica a partir de la misma. Si esto es así, la idea de sustancia carece de los referentes empíricos necesarios y debe ser descalificada. Locke se planteó, en cambio, la pregunta de si las personas son sólo seres humanos, es decir, seres biológicos. Aquí cabe entender el concepto de “ser humano” de forma distinta a la usual. Para Locke, un ser humano es, sin más, un cuerpo animal en funcionamiento. Esta definición biológica de Locke difiere de lo que usualmente entendemos por persona. Con el concepto de persona nos

referimos, de una u otra manera, a un algo consciente, temporalmente continuo de lo que podríamos denominar uno mismo. Por persona y por yo solemos identificar algo que debe poseer un sentido de sí mismo, que contenga la memoria de lo vivido y experimentado en el pasado. Dicho de forma rápida, la identidad de la persona o del yo es formalmente identidad de conciencia. Esta identidad debe ser explicada y comprendida recurriendo a la memoria, que es una de las funciones de la conciencia y comprende el pasado, el presente y el futuro.

Desde esta perspectiva, para Locke somos personas sólo si, por ejemplo, podemos recordar parte de lo que hicimos, pensamos o sentimos ayer, y si somos también capaces de proyectarnos hacia el futuro para entender las consecuencias o hechos derivados de nuestros actos venideros. Pero aunque podamos emplear la memoria para captar parte de lo vivido en el pasado, resulta muy difícil, sino imposible, tener conciencia de lo acontecido hace años o décadas. En este caso, Locke afirma que nuestro ser pasado *no ha existido*. Mejor dicho, lo que existió en el pasado no fue nuestro ser como persona, sino el ser como simple ser humano, al no tener la necesaria identidad de conciencia futura. Para Locke, por lo menos teóricamente, una misma persona puede haber habitado en cuerpos distintos, o incluso diferentes partes de un mismo cuerpo, a lo largo del tiempo. Con ayuda de experimentos mentales en los que recurre a la posibilidad de que dos personas habiten el mismo cuerpo, o que una misma persona habite dos cuerpos distintos, Locke intenta aclarar lo que debe ser entendido por identidad personal. El problema de si la identidad corporal constituye o no una condición necesaria de lo que usualmente denominamos identidad lo pone de manifiesto Williams cuando señala:

Some have held, further, that bodily identity is not a condition of personal identity. This however is ambiguous and yields either a weak or a strong thesis, depending on one's view of the necessity and sufficiency of the others conditions. The weaker thesis asserts merely at least one case can be consistently constructed in which bodily identity fails, but in which the other conditions will be sufficient for an assertion of personal identity; even though there may be some other imaginable case in which, some other condition failing, bodily identity is a necessary condition of personal identity. The stronger thesis asserts that there is not conceivable situation in which bodily identity would be necessary, some other conditions being always both necessary and sufficient. I take it that Locke's theory is an example of this latter type (Williams, 1993, p. 1).

La originalidad de las concepciones lockeanas en este tema y su énfasis en separar claramente ser humano y persona se deben a que él, como empirista, quería llegar a un supuesto de orden moral. Cuando juzgamos actos pasados y condenados a las personas en el presente, si el sujeto no es consciente de su acción pasada, si no recuerda o no es capaz de extraer de su memoria tal acto pretérito, ¿no estaríamos en realidad castigando, hoy, a una persona que no es la de entonces? Dado que las condenas y castigos suelen incumbir sobretudo al cuerpo biológico, al ser humano, porque identificamos a este con la persona, a juicio de Locke el ser humano que recibe dicha condena o castigo no tiene por qué, necesariamente, ser la persona que debería recibirlo.

David Hume niega, en el *Tratado de la Naturaleza Humana*, la existencia del yo. Según Hume no tenemos una percepción constante de sí mismos como entidades, sino como “un conjunto o haz de diferentes percepciones”. Para comprender lo anterior es importante señalar que Hume comienza su investigación considerando que todas nuestras percepciones se originan de la experiencia sensible. Las percepciones pueden ser impresiones o ideas. La diferencia entre ambas radica en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden en nuestra mente: “A las percepciones que entran con mayor fuerza y vivacidad las podemos denominar impresiones; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos [...]” (*Tratado*, S-B, 1). Ahora bien, todas nuestras percepciones (tanto nuestras impresiones como nuestras ideas) pueden ser simples o complejas: las percepciones simples son aquellas que no admiten distinción o separación. Por el contrario, las percepciones complejas sí admiten distinción y separación.

Hume señala que la primera circunstancia que salta a la vista es que “todas nuestras ideas e impresiones son semejantes entre sí” (*Tratado*, S-B, 2). Pero él advierte que muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron impresiones que les correspondieran o dicho de otro modo, muchas de nuestras impresiones complejas no están copiadas exactamente por ideas. Así, por ejemplo, yo puedo tener una impresión compleja de París porque estuve allí, conocí sus calles, sus centros turísticos etc. Pero ¿podría afirmar que puedo formarme de esta ciudad una idea tal que representara perfectamente todas sus calles y edificios, en sus proporciones justas y reales? Como podemos ver, la idea que podemos tener de París no es una copia de la impresión compleja que de ella tenemos.

Hume pasa a considerar la semejanza entre las impresiones simples y sus ideas respectivas. Hume advierte que las ideas e impresiones simples se asemejan entre sí. Por ejemplo, la idea que tenemos del color rojo es semejante a la impresión que tenemos de este color cuando incide en nuestros ojos. A partir de lo anterior, Hume llega a la formulación del Principio de Copia que consiste en lo siguiente:

Principio de copia: Todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente (*Tratado*, S-B, 4).

Ahora bien, si toda idea se deriva de una impresión, ¿cuál es la impresión que origina la idea de yo? Para responder esta pregunta es necesario traer a colación ciertos elementos de la filosofía humeana. Uno de esos elementos es el Principio Atomista del significado que consiste en lo siguiente: “Todas nuestras percepciones son realmente diferentes, separables y distinguibles entre sí y también de cualquier otra cosa que podamos imaginar” (*Tratado*, S-B 233). De esta manera,

podemos afirmar que nuestras percepciones son distintas unas de otras, ya que se interrumpen cada vez que volvemos a percibir. Es así como todas nuestras ideas se derivan de percepciones inconstantes y variables. Pero cuando suponemos la idea de yo pensamos que esta se deriva de una impresión invariable y permanente en el tiempo, más no tenemos una impresión constante e invariable de esta idea por la razones antes mencionadas. Por tanto, la idea de yo es una idea espuria porque no tenemos una impresión precedente de esta idea.

Sin embargo, en la vida cotidiana creemos que nuestro “yo” tiene una cierta existencia continua, porque creemos que somos los mismos a pesar de los grandes cambios que sufrimos en el tiempo. Por ejemplo, cuando observamos una fotografía de nosotros de hace diez años, reconocemos que la persona de la fotografía somos nosotros mismos, aunque ya no seamos los mismos, porque muchas de nuestras características han cambiando. Al respecto, Hume se pregunta ¿cuáles son las causas que nos inducen a creer en la existencia continua del yo? Tanto los sentidos como la razón dan cuenta de las percepciones, percepciones que se caracterizan por ser discontinuas y cambiantes. Por esta razón, ni los sentidos ni la razón causan la creencia de la idea de existencia continua.

No obstante, creemos que las cosas guardan cierta coherencia, constancia y permanencia en el tiempo. Esta creencia es posible por nuestra capacidad de imaginar. La imaginación hace de las percepciones discontinuas, algo constante e ininterrumpido, al trastocar el orden de las ideas guardadas en la memoria. Recordemos, en palabras de Hume, la función de la *Memoria* y la *Imaginación*:

Es evidente que la memoria preserva la forma original en que se presentaron sus objetos [...] La función primordial de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y posición. En resumen, éste principio viene apoyado por tal cantidad de fenómenos vulgares y corrientes que podemos ahorrarnos la molestia de insistir más sobre esto. La misma evidencia nos acompaña en nuestro segundo principio: *la libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas*. Las fábulas que encontramos en poemas y narraciones prueban esto de una forma indiscutible (*Tratado*, S-B, 9-11).

Cuando observamos un libro todas la percepciones que tenemos de él son interrumpidas por nuestros parpadeos, pero dichas percepciones al parecer semejantes hacen que nuestra imaginación establezca una especie de constancia y coherencia entre ellas. Ahora bien, así como afirmamos que existen objetos y que esos objetos tienen una existencia continua, afirmamos también la existencia continua del yo. Por tanto, sí la imaginación nos hace pensar en la permanencia y continuidad de nuestras percepciones en el tiempo, también nos hace pensar en la idea de la existencia continua del yo.

Hume no niega la existencia de un yo que percibe y da cuenta de sus percepciones, sino que niega la idea de un “yo” como algo permanente y sustancial. Recordemos que en la historia de la filosofía, los metafísicos han definido el “yo” como alma o como espíritu, o bien, como sustancia o como conciencia. En la antigüedad, la sentencia del oráculo de Delfos “Conócete a ti mismo” orientó la filosofía socrática. Esta filosofía predicaba que la verdad estaba en el alma de cada ser humano, y que este debía ocupar su vida en encontrarla. En la Modernidad, Descartes definió el yo como una sustancia pensante y Locke como conciencia. Hume critica estas acepciones hechas por los filósofos metafísicos que le precedieron. Para él, no hay ninguna percepción que respalde las ideas de alma, espíritu, sustancia o conciencia. El yo es simple y llanamente quién percibe y da cuenta de sus percepciones.

Para Hume, cuando sometemos a análisis nuestro “yo” damos cuenta de nuestras experiencias y nuestras percepciones, por lo que somos las percepciones y las experiencias que hemos tenido. Quién dice yo, dice un haz o colección de percepciones que se suceden unas a otras. No existe nada por fuera de las percepciones que nuestro yo sea capaz de dar cuenta: “En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción” (*Tratado*, S-B, 252).

Como podemos ver, Hume hace uso del método experimental heredado de la física newtoniana para referirse a la ciencia humana. Los principios que constituyen su método experimental son el Principio de Copia y el Principio Atomista, principios que atraviesan toda su filosofía. El primero señala que existe una gran semejanza entre las impresiones simples y las ideas simples que les corresponden. Mientras que el segundo afirma que nuestras percepciones son distintas y distinguibles entre sí. Si toda idea es copia de una impresión, ¿Cuál es la impresión que origina la idea de yo? Como vimos anteriormente, la idea de yo es una idea espuria porque no tenemos una impresión de la cual se derive esta idea. Hume llega a la conclusión de que el “yo” es un haz o colección de percepciones que se suceden unas a otras.

Este análisis de Hume nos conduce a una especie de melancolía y delirio filosófico, pero el llamado de nuestra naturaleza misma a vivir cada momento, nos hace olvidar los resultados de este exhaustivo análisis por un instante y nos invita a disfrutar cada momento que tenemos de esparcimiento:

El examen intenso de estas contradicciones e imperfecciones múltiples de la razón humana me ha excitado, y ha calentado mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra. ¿Dónde estoy, o qué soy? ¿A qué

causas debo mi existencia y a qué condición retornaré? ¿Qué favores buscaré, y a qué furores debo temer? ¿Qué seres me rodean; sobre cuál tengo influencia o cuál sobre mí? Todas estas preguntas me confunden, y comienzo a verme en la condición más deplorable que imaginarse pueda, privado absolutamente del uso de mis miembros y facultades [...]. Pero por fortuna sucede que, aunque la razón sea incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma se basta para este propósito, y me cura de esa melancolía y de este delirio filosófico, bien relajando mi concentración mental o bien por medio de alguna distracción: una impresión vivaz de mis sentidos, por ejemplo, que me hace olvidar todas estas quimeras. Yo como, juego una partida de chaquete, charlo y soy feliz con mis amigos: y cuando retorno a estas especulaciones después de tres o cuatro horas de esparcimiento, me parecen tan frías, forzadas y ridículas que no me siento con ganas de profundizar más en ellas (*Tratado*, S-B, 268-269).

Como se puede apreciar hay un interesante debate en torno al concepto de yo y de mundo en la filosofía moderna, debate del cual he intentado dar cuenta de forma sintética. El punto de arranque del proyecto de investigación “El problema del yo y del mundo en la filosofía moderna” fue justamente este debate y el objetivo era entonces dar claridad sobre algunos de los elementos que hicieron parte en él. El primer paso para lograr este propósito global fue el de desarrollar actividades académicas y de investigación tendientes a lograr el intercambio con algunos miembros de la comunidad académica nacional e internacional que se ocupa de estos problemas. El marco en el que se instauró este proyecto de investigación constituye entonces la fase inicial de un proyecto mucho más amplio, cuyo resultados a largo plazo aun no pueden ser determinados.

Es importante reconocer que uno de los medios para dar continuidad a la labor de investigación en la Universidad del Valle es presentar resultados que tengan un gran impacto en la sociedad. En el campo filosófico, los resultados de nuestras investigaciones forman parte de un debate académico constante. Es un trabajo constituido por la lectura crítica, estudio y análisis de textos filosóficos, resultados que se ofrecen por medio de publicaciones, charlas y conferencias. El trabajo filosófico se manifiesta en las publicaciones que la línea de investigación del Grupo Praxis del Departamento de Filosofía brinda a la comunidad académica nacional e internacional.

En el desarrollo del proyecto se realizaron las siguientes actividades:

(i) En primer lugar se emprendió el evento *Simposio Perspectivas de la Modernidad*, que se organizó el 14, 15, 16 y 17 de Octubre de 2008 en la Universidad del Valle. Este evento se realizó con antelación a la presentación del proyecto de investigación “El problema del yo y el mundo en la filosofía moderna” a la Vicerrectoría de Investigaciones y fue un importante insumo para el desarrollo y presentación del proyecto de investigación. El *Simposio Perspectivas de la Modernidad* contó con la participación de diez y ocho (18) profesores, con la intención de consolidar una red de grupos de investigaciones dedicados a la discusión e investigación de la modernidad filosófica, el grupo ha ido consolidándose y, en la actualidad, son varios los eventos y las publicaciones que se han realizado con los profesores que estuvieron entonces. En un primer

momento se pensó en la publicación de las memorias de este evento y se pensó que ellas constituirían el primer producto de la investigación. Sin embargo, se optó por la realización de un libro, de cuya edición estuve a cargo con el profesor Jean- Paul Margot. Las ponencias fueron reelaborados por los participantes del Simposio y se lograron compilar diez y siete (17) artículos que constituyen el libro *Perspectivas de la Modernidad Siglos XVI, XVII y XVIII*, que se publicó finalmente en septiembre de 2011 con recursos del proyecto de investigación “El problema del yo y el mundo en la filosofía moderna” y con el apoyo de la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, en la Colección Artes y Humanidades del programa editorial de la Universidad del Valle. En el simposio se participó con la ponencia “El escepticismo moderno”, la ponencia fue reelaborada y presentada como artículo en el libro *Perspectivas de la Modernidad Siglos XVI, XVII y XVIII*.

(ii) Se participó como ponente en el Coloquio de Homenaje a la Dra. Laura Benítez, que se realizó del 7 al 11 de septiembre de 2009, en la Universidad Autónoma de Aguascalientes. México. Allí se presentó la ponencia “El principio de cierre lógico del conocimiento y el escepticismo”. Esta ponencia fue reelaborada y se sometió a evaluación por la Revista Praxis.

(iii) Se preparó la ponencia “Argumentos Escépticos” que fue aceptada por el Consejo Directivo de la Asociación Filosófica de México, para participar en el XV Congreso Internacional de Filosofía en el Simposio: Filosofía Moderna Ontología y Epistemología. Lamentablemente no fue posible asistir al congreso, aunque la ponencia ya se encontraba redactada.

(iv) En el III Congreso Colombia de Filosofía que organizó la Universidad del Valle, la Sociedad Colombiana de Filosofía y el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, se participó de dos maneras. Se coordinó y organizó el Simposio *Meditaciones Metafísicas: Meditación Primera*, en donde además se presentó la ponencia “El Genio Maligno v/s el Dios Engañador”. Se participó con la ponencia “El yo en Descartes” en la sesión temática la *Formación del Sujeto Moderno* coordinada por el profesor F. Gagin. Del simposio y de la sesión temática que se organizaron se están culminando los procesos de edición de dos (2) libros en calidad de editor y participante.

(v) Se participó como ponente en el XV Congreso Nacional de Filosofía AFRA, que se realizó del 5 al 10 de noviembre de 2010 en la Universidad de Buenos Aires. Allí se presentó la ponencia “Certeza y Verdad: Criterios Teóricos de la Modernidad”.

(vi) Se participó como ponente en las V Jornadas de Filosofía Moderna convocado por la Revista Methodus, la Sociedad Chilena de Filosofía y la Universidad Diego Portales, que se realizó en Santiago de Chile en la Universidad Diego Portales los días 25, 25 y 26 de mayo de 2022. Allí se presentó la ponencia “Dos argumentos escépticos”.

(vii) La ponencia presentada en las V Jornadas de Filosofía Moderna fue reelaborada y presentada como artículo para el libro *Dudas Filosóficas: Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*, editado por Jorge Ornelas y Amando Cintora, de la Universidad Autónoma Metropolitana de México. El artículo tiene por título “Escepticismo Pirrónico-Escepticismo Cartesiano”.

(viii) Las actividades tendientes a la consolidación de un grupo de profesores interesados en los desarrollos e interpretaciones de la filosofía moderna ha seguido consolidándose. Como resultado de los eventos programados por el Departamento de Filosofía este año se organizará el *Primer encuentro de estudios cartesianos en lengua española* que se realizará en la Universidad del Valle del 28 al 31 de mayo. Este evento es el resultado de varios años de trabajo de la línea de investigación *Daimôn* del grupo de Investigación *Praxis* de la Universidad del Valle. Desde hace más de diez años se ha venido construyendo una red de académicos, que se dedican a los estudios cartesianos y a la filosofía moderna. Esta vez el evento contará con la presencia de tres profesores franceses, Denis Kambouchner (Paris 1, Francia), Pierre Guenancia (Universidad de Dijon, Francia) y la profesora Kim Sang Ong-Van-Cung (Universidad de Bordeaux, Francia) invitados por la Embajada de Francia. Participarán también las Profesores Laura Benítez (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México), Alejandra Vásquez, Zuraya Monroy-Nasr y Verónica Díaz de León (Universidad Nacional Autónoma de México, México), y los profesores, Pablo E. Pavesi (Universidad de Buenos Aires y Universidad Torcuato di Tella, Argentina), Mauricio Otaiza (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile), Jorge Aurelio Díaz (Universidad Nacional de Colombia), Gonzalo Serrano (Universidad Nacional de Colombia), Rubiel Ramírez (Universidad del Quindío), Omar Díaz (Universidad del Valle), Jean-Paul Margot (Universidad del Valle) y Maurico Zuluaga (Universidad del Valle). Varios de los ponentes del *Primer encuentro de estudios cartesianos en lengua española* ya estuvieron en la Universidad del Valle. Algunos de ellos estuvieron durante el segundo semestre académico del 2008, año en el que se realizó, en la Universidad del Valle, el primer Simposio de Filosofía Moderna “Perspectivas de la Modernidad” y otros durante el III Congreso Colombiano de Filosofía que se realizó en el año de 2010. El objetivo entonces era el de ir constituyendo un grupo interuniversitario cuyo interés en los desarrollos de la filosofía moderna permitiera un diálogo continuo y fructífero. Fruto de estos encuentros fue un creciente interés en ir consolidando un grupo de profesores de universidades

nacionales y extranjeras que se vincularan por medio de proyectos académicos a los desarrollos de la filosofía moderna. Este objetivo se ha venido cumpliendo gracias a la participación de muchos de los invitados al *Primer encuentro de estudios cartesianos en lengua española* en múltiples congresos, seminarios y simposios en Colombia, México, Chile, Argentina durante los últimos años. Surge así la idea de organizar un evento en el que se dé cuenta del estado de los estudios de Descartes en español, con la posibilidad de crear un centro de estudios en pensamiento moderno y cartesiano adscrito a la Universidad del Valle y que cuente con la participación de la Universidad de París I, UNAM, UBA, Universidad Católica de Valparaíso y Universidad Nacional de Colombia. La consolidación de esta red, informal por ahora, de investigadores es fundamental para los desarrollos académicos del Grupo de Investigación Praxis y del Departamento de Filosofía así como para el cabal desarrollo académico de los programas de posgrado a nivel de maestría y doctorado, adscritos al Departamento. La red de investigadores que se ha ido tejiendo permite contar ahora con un grupo de académicos del más alto nivel, condiciones fundamentales para los estudios de posgrado en la Universidad del Valle. Se da así inicio a algunas de las actividades de preparación para la consolidación de un Doctorado en Filosofía en la universidad del Valle.

(ix) El proyecto de investigación permitió además que la estudiante de maestría Yuliana Lean pudieran contar con un espacio académico fructífero para el cabal desarrollo de sus trabajos de grado. La estudiantes ya se ha sustentado su trabajo de grado. Además de ello, el proyecto permitió realizar diversas actividades académicas en los cursos y seminarios que habitualmente se ofrecen en el Departamento de Filosofía. También contribuyó para el desarrollo de algunas tesis de pregrado.

III. CUADROS DE RESULTADOS

Tipo de producto:	Libro en calidad de editor con el profesor Jean-Paul Margot
Nombre General:	<i>Perspectivas de la Modernidad Siglos XVI, XVII y XVIII.</i>
Nombre Particular:	<i>Perspectivas de la Modernidad Siglos XVI, XVII y XVIII.</i> ISBN 978-958-670-912-5
Ciudad y fechas:	Santiago de Cali, septiembre de 2011
Participantes:	Madanes, L., Rodríguez A., Arnould, J.C., Lema-Hincapié, A., Letocha, D., Benítez, L., Hurtado, M., Zuluaga, M., Margot, J-P., Díaz J.A., Hoyos L.E., Baumann, P., González, C., Nogueira, M., Carrillo, L., Ochoa, H. y Serrano, G.
Sitio de información.:	Es un libro editado por el programa editorial de la Universidad del Valle. Biblioteca Central, bibliotecas nacionales y extranjeras. Está disponible para su compra.
Formas organizativas:	Los profesores que participaron en el libro son de las siguientes universidades: Universidad de la Plata-Centro de Investigaciones Filosóficas, Argentina; Universidad de Rouen, Francia; Smarthmore College, USA.; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México; Universidad de Antioquia, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Colombia; Universidad Católica de Valparaíso, Chile, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil; Universidad de los Andes, Colombia; Universidad de Colorado-Denver, USA.; Universidad de Ottawa, Canadá; Universidad del Valle, Colombia.

Tipo de producto:	Artículo- Capítulo de libro
Nombre General:	<i>Perspectivas de la Modernidad Siglos XVI, XVII y XVIII.</i> ISBN 978-958-670-912-5
Nombre Particular:	“El escepticismo moderno”, pp. 149-162.
Ciudad y fechas:	Santiago de Cali, septiembre de 2011
Participantes:	Madanes, L., Rodríguez A., Arnould, J.C., Lema-Hincapié, A., Letocha, D., Benítez, L., Hurtado, M., Zuluaga, M., Margot, J-P., Díaz J.A., Hoyos L.E., Baumann, P., González, C., Nogueira, M., Carrillo, L., Ochoa, H. y Serrano, G.

Sitio de información.:	Es un libro editado por el programa editorial de la Universidad del Valle. Biblioteca Central, bibliotecas nacionales y extranjeras. Está disponible para su compra.
Formas organizativas:	Los profesores que participaron en el libro son de las siguientes universidades: Universidad de la Plata-Centro de Investigaciones Filosóficas, Argentina; Universidad de Rouen, Francia; Smarthmore College, USA.; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México; Universidad de Antioquia, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Colombia; Universidad Católica de Valparaíso, Chile, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil; Universidad de los Andes, Colombia; Universidad de Colorado-Denver, USA.; Universidad de Ottawa, Canadá; Universidad del Valle, Colombia.

Tipo de producto:	Ponencia.
Nombre General:	Coloquio de Homenaje a la Dra. Laura Benítez.
Nombre Particular:	“El principio de cierre lógico del conocimiento y el escepticismo”.
Ciudad y fechas:	Universidad Autónoma de Aguascalientes México, 7 al 11 de septiembre de 2009.
Participantes:	Coloquio. Participantes de diversas nacionalidades.
Sitio de información.:	Memorias.
Formas organizativas:	Los profesores que participaron son de diversas universidades mexicanas y Latinoamérica.

Tipo de producto:	Documento escrito
Nombre General:	No ha sido presentado
Nombre Particular:	“Argumentos Escépticos”
Ciudad y fechas:	No ha sido presentado

Participantes:	
Sitio de información.:	
Formas organizativas:	

Tipo de producto:	Ponencia.
Nombre General:	III Congreso Colombiano de Filosofía
Nombre Particular:	“El Genio Maligno v/s el Dios Engañador”
Ciudad y fechas:	Cali, 19, 20, 21 y 22 de octubre 2010
Participantes:	Congreso internacional de filosofía en el que participaron profesores de universidades nacionales y extranjeras
Sitio de información.:	Libro que aun no ha sido publicado
Formas organizativas:	

Tipo de producto:	Ponencia.
Nombre General:	III Congreso Colombiano de Filosofía
Nombre Particular:	“El yo en Descartes”
Ciudad y fechas:	Cali, 19, 20, 21 y 22 de octubre 2010
Participantes:	Congreso internacional de filosofía en el que participaron profesores de universidades nacionales y extranjeras
Sitio de información.:	Libro que aun no ha sido publicado

Formas organizativas:	
-----------------------	--

Tipo de producto:	Ponencia.
Nombre General:	XV Congreso Nacional de Filosofía Asociación Filosófica de la Republica Argentina AFRA
Nombre Particular:	“Certeza y Verdad: Criterios Teóricos de la Modernidad “
Ciudad y fechas:	Buenos Aires, Argentina 5 al 10 de noviembre de 2010 en la Universidad de Buenos Aires
Participantes:	Congreso internacional de filosofía en el que participaron profesores de universidades nacionales y extranjeras
Sitio de información.:	Memorias que aun no han sido publicadas.
Formas organizativas:	

Tipo de producto:	Ponencia.
Nombre General:	V Jornadas de Filosofía Moderna
Nombre Particular:	“Dos Argumentos escépticos”
Ciudad y fechas:	Santiago de Chile, Chile. Universidad Diego Portales los días 25, 25 y 26 de mayo de 2012.
Participantes:	Congreso internacional de filosofía en el que participaron profesores de universidades nacionales y extranjeras
Sitio de información.:	No ha sido presentado
Formas organizativas:	

Tipo de producto:	Artículo
Nombre General:	Revista <i>Praxis Filosófica</i>
Nombre Particular:	“El principio de cierre lógico del conocimiento y el escepticismo”. Artículo reelaborado a partir de la ponencia homónima que se dictó en el Coloquio de Homenaje a la Dra. Laura Benítez, que se desarrolló en la Universidad Autónoma de Aguascalientes México, 7 al 11 de septiembre de 2009.
Ciudad y fechas:	Cali, 28 de febrero 2012, artículo sometido a evaluación por el comité editorial de la Revista Praxis filosófica
Participantes:	Mauricio Zuluaga
Sitio de información.:	Revista Praxis
Formas organizativas:	

Tipo de producto:	Artículo
Nombre General:	<i>Dudas Filosóficas: Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo</i> , editado por Jorge Ornelas y Amando Cintora, de la Universidad Autónoma Metropolitana de México.
Nombre Particular:	“Escepticismo pirrónico-escepticismo cartesiano” Artículo reelaborado a partir de la ponencia “Dos Argumentos escépticos” que se dictó en las V Jornadas de Filosofía Moderna Santiago de Chile, Chile. Universidad Diego Portales los días 25, 25 y 26 de mayo de 2012.
Ciudad y fechas:	México, 10 de abril de 2012
Participantes:	Mauricio Zuluaga
Sitio de información.:	Universidad Autónoma Metropolitana de México.
Formas organizativas:	

IV. EQUIPOS

Equipo:	Computador portátil HP
Número de Inventario:	XXXXXXX
Responsable	Mauricio Zuluaga
Ubicación:	Edificio 386 Oficina 3008.
Usos:	Desde noviembre de 2010 el equipo sufrió un daño eléctrico. Desde entonces se ha solicitado a diferentes instancias de la universidad su reparación o sustitución sin que hasta ahora se haya dado algún resultado concreto. El equipo sufrió una descarga eléctrica. Se solicitó a la OITEL, a la Compañía de Seguros y al proveedor alguna solución: NUNCA FUE POSIBLE ENCONTRAR ALGUNA ALTERNATIVA. Parte en la demora por entregar este informe obedece a este inconveniente. Los archivos que se encontraban en el equipo fueron dañados. Sé que era mi responsabilidad tener archivos de respaldo, por ello esto no disculpa mi tardanza.

Equipo:	Televisor
Número de Inventario:	XXXXXXX
Responsable	Mauricio Zuluaga
Ubicación:	Edificio 386 Oficina 3008.
Usos:	El equipo apoya la docencia, la investigación y la extensión de profesores y alumnos del departamento de filosofía y del grupo de investigación PRAXIS

Equipo:	Disco Externo
Número de Inventario:	4792400
Responsable	Mauricio Zuluaga
Ubicación:	Edificio 386 Oficina 3008.
Usos:	En el equipo se ha ido recopilando una biblioteca digital que, al momento, tiene más de 24.8 GB. de información con 21.670 archivos, que contiene diversos libros y artículos. Esta suerte de “biblioteca digital” está disponible en el Centro de Documentación del Departamento de Filosofía para consulta de investigación de estudiantes de pregrado y

	posgrado del Departamento de Filosofía
--	--

Equipo:	Video Bean
Número de Inventario:	48388900
Responsable	Mauricio Zuluaga
Ubicación:	Edificio 386 Oficina 3008.
Usos:	El equipo apoya la docencia y la extensión de profesores y alumnos del departamento de filosofía y del grupo de investigación PRAXIS

Equipo:	Impresora
Número de Inventario:	XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
Responsable	Mauricio Zuluaga
Ubicación:	Edificio 386 Oficina 3008.
Usos:	El equipo apoya la docencia y la extensión de profesores y alumnos del departamento de filosofía y del grupo de investigación PRAXIS

V. IMPACTOS

El proyecto de investigación “el problema del yo y del mundo en la filosofía moderna” permitió consolidar un grupo de profesores, estudiantes de pregrado y posgrado interesados en los desarrollos e interpretaciones de la filosofía moderna. Se desarrollaron también actividades de extensión y de docencia que fueron de significativa importancia para el Departamento de Filosofía de la Universidad del valle y para la comunidad académica nacional e internacional. Algunos de los estudiantes de pregrado entraron en contacto con investigadores foráneos, lo que permitió que ellos se nutrieran de nuevas perspectivas en el trabajo académico. Lamentablemente estas actividades no pueden ser cuantificadas con precisión y aunque fueron y son importantes para el Departamento y el grupo de investigación Praxis es imposible determinar en qué medida lo son.

Como investigador principal tuve la oportunidad de presentar cinco ponencias, tres artículos y un libro, con los cuales pude dar a conocer mis investigaciones alrededor del problema del yo y del mundo en la modernidad.

Uno de los resultados ya visibles de este proyecto, cuyo inicio fue el *Simposio Perspectivas de la Modernidad*, es el evento *Primer encuentro de estudios cartesianos en lengua española* programado que se realizará en la Universidad del Valle del 28 al 31 de mayo.

Este evento es el resultado de varios años de trabajo. Desde hace más de diez años se ha venido construyendo una red de académicos, que se dedican a los estudios cartesianos y a la filosofía moderna. Varios de los ponentes del *Primer encuentro de estudios cartesianos en lengua española* ya estuvieron en la Universidad del Valle. Algunos de ellos estuvieron durante el segundo semestre académico del 2008, año en el que se realizó, en la Universidad del Valle, el primer Simposio de Filosofía Moderna “Perspectivas de la Modernidad” y otros durante el III Congreso Colombiano de Filosofía que se realizó en el año de 2010.

El objetivo entonces era el de ir constituyendo un grupo interuniversitario cuyo interés en los desarrollos de la filosofía moderna permitiera un diálogo continuo y fructífero. Fruto de estos encuentros fue un creciente interés en ir consolidando un grupo de profesores de universidades nacionales y extranjeras que se vincularan por medio de proyectos académicos a los desarrollos de la filosofía moderna.

Este objetivo se ha venido cumpliendo gracias a la participación de muchos de los invitados al *Primer encuentro de estudios cartesianos en lengua española* en múltiples congresos, seminarios y simposios en Colombia, México, Chile, Argentina durante los últimos años. Surge así la idea de organizar un evento en el que se dé cuenta del estado de los estudios de Descartes en español, con la posibilidad de crear un centro de estudios en pensamiento moderno y cartesiano adscrito a la Universidad del Valle y que cuente con la participación de la Universidad de París I, UNAM, UBA, Universidad Católica de Valparaíso y Universidad Nacional de Colombia. La

consolidación de esta red, informal por ahora, de investigadores es fundamental para los desarrollos académicos del Grupo de Investigación Praxis y del Departamento de Filosofía así como para el cabal desarrollo académico de los programas de posgrado a nivel de maestría y doctorado, adscritos al Departamento. La red de investigadores que se ha ido tejiendo permite contar ahora con un grupo de académicos del más alto nivel, condiciones fundamentales para los estudios de posgrado en la Universidad del Valle. Se da así inicio a algunas de las actividades de preparación para la consolidación de un Doctorado en Filosofía en la Universidad del Valle.

VI. ANEXOS

ANEXO I

(Ver la versión entregada en físico)

Portada libro

*PERSPECTIVAS DE LA MODERNIDAD, SIGLOS
XVI, XVII Y XVIII*

Información Bibliográfica

Índice

ANEXO II

(Ver la versión entregada en físico)

ARTÍCULO

“EL ESCEPTICISMO MODERNO”

ANEXO III

PONENCIA

“El principio de cierre lógico del conocimiento y el escepticismo”

Certificado

(Para el certificado, ver la versión entregada en físico)

El principio de cierre lógico del conocimiento y el escepticismo¹

Mauricio Zuluaga
Universidad del Valle
mzuluagac@yahoo.de

Resumen

El escepticismo en su versión moderna aparece, bajo su forma más conocida, en la Primera Meditación cartesiana. El redescubrimiento del escepticismo antiguo y, en específico, el empleo de los cinco tropos de Agripa pone de presente un nuevo problema para cualquier teoría del conocimiento: el problema de cómo justificar una creencia empírica. En esta ponencia mostraré por qué creo que la mejor forma de interpretar los argumentos escépticos cartesianos es la de considerarlos como un examen de la condición de justificación. Para ello, distinguiré entre escenarios escépticos y argumentos escépticos y señalaré por qué el argumento escéptico cartesiano se apoya en el principio de cierre lógico bajo implicación conocida. Finalmente, analizaré algunas reacciones frente a este principio

Gran parte del interés por desarrollar una teoría del conocimiento en la modernidad nace del redescubrimiento del escepticismo pirrónico. Según Popkin “la primera referencia hasta hoy conocida de que alguien leyera a Sexto Empírico aparece en una carta, descubierta por Schmitt, del humanista Francesco Filelfo a su amigo Giovanni Aurispa, en 1441” (Popkin, 1983, p. 47). La primera publicación de la obra de Sexto Empírico, en el mundo moderno, es de 1562. Hasta entonces la importancia del escepticismo griego en la filosofía estaba casi que de forma exclusiva concentrada en el escepticismo de la Segunda Academia. Esta influencia se había mantenido gracias a las críticas de Cicerón y San Agustín al probabilismo de Carnéades y Arcesilao.

El redescubrimiento del escepticismo pirrónico desató lo que se ha dado en llamar una *crisis pirrónica* en la modernidad. La importancia del escepticismo pirrónico, en comparación con el académico, radica en que, según el escéptico pirrónico, no existe posibilidad alguna para justificar un juicio empírico. Si no hay posibilidad de justificar un juicio empírico no se puede

¹ La presente ponencia se desarrolló como producto parcial de la investigación “El problema del yo y del mundo en la filosofía moderna”, proyecto avalado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle. C.I. 4244.

afirmar ni negar que se conoce algo. El redescubrimiento del escepticismo pirrónico condujo a una reformulación del criterio de verdad. Ni la autoridad de Aristóteles ni la de la Iglesia servían para dirimir la equipolencia de opiniones.

Una de las formulaciones modernas del escepticismo –y, sin duda, la más conocida– aparece en la Primera Meditación cartesiana. El redescubrimiento del pirronismo y el empleo de los cinco tropos de Agripa ponen de presente el problema de cómo justificar una creencia empírica. En esta ponencia mostraré cómo el argumento escéptico cartesiano se apoya en el principio de cierre lógico bajo implicación conocida y analizaré algunas reacciones frente a este principio. Como veremos, la argumentación escéptica cartesiana lejos de carecer de interés, constituye uno de los principales problemas de la teoría del conocimiento contemporánea.

Los argumentos escépticos cartesianos de la Primera Meditación como el del sueño o el del genio maligno están constituidos por dos elementos: un escenario escéptico y un argumento. Los escenarios escépticos son la puesta en escena de ciertas situaciones en donde una pretendida afirmación de conocimiento no puede hacerse. Estos escenarios pueden entenderse como contraposibilidades lógicas o epistémicas (Cfr., Brueckner, 1994; 2000). Una contraposibilidad lógica es el diseño de un escenario epistémico en el que es imposible que un sujeto pueda saber algo, porque el estado de cosas que se cree conocer no está dado. Una contraposibilidad epistémica presenta un escenario en el que, aunque la situación que se pretende conocer se da, el sujeto no puede llegar a conocerla porque no está justificado. La contraposibilidad lógica implica la epistémica, pero no a la inversa. Dentro del escepticismo cartesiano el argumento del dios engañador representa una contraposibilidad lógica, el del sueño una epistémica. Sin embargo, para los efectos de la argumentación escéptica es suficiente con una contraposibilidad epistémica.

Los intentos por mostrar que un escenario escéptico es incoherente son vanos. Los escenarios pueden variar y satisfacer las condiciones que los señalan como incoherentes. Si calificamos de incoherente el argumento del sueño, por ejemplo, ya que requiere la distinción vigilia-sueño, el escenario puede ser cambiado, de manera tal que no hayamos estado siempre soñando, sino que en un momento determinado hayamos empezado a soñar². Podrían también diseñarse escenarios

² DeRose, por ejemplo, señala: “To solidify his externalist claim that the BIVs he was imagining were not capable of thinking about trees, hands, vats, etc., Putnam imagined a very special scenario in which the BIVs have always been BIVs. In fact, he went further and supposed that all sentient beings had always been BIVs, the universe, by accident, just happening “to consist of automatic machinery tending a vat full of brains.” But what of other scenarios? What if I am a brain who has only very recently been envatted, after many years of normal embodiment and causal contact with real trees, hands, vats, etc.? Then, it seems, and it seems consistent with externalism, that I do mean tree by “tree”, vat by “vat”, and so on, and so I *am* falsely thinking, “I am not a BIV”. In short, the response by semantic externalism seems to be effective only against a quite limited number of skeptical hypotheses, while, in order to pack much antiskeptical power, it must work against them all. (Perhaps it’s precisely this problem that made Putnam himself hesitant in using his argument for antiskeptical purpose.)” (DeRose, 1999, p. 9).

como el de *La Vida es Sueño* de Calderón en el que Segismundo no puede distinguir entre estar en el palacio y estar en la torre, aunque él sabe qué significa estar en uno o en otro espacio.³

Los escenarios escépticos permiten exponer un argumento que es típico del escepticismo cartesiano. Aunque hay un sinnúmero de reconstrucciones de los argumentos escépticos presentados por Descartes en la Primera Meditación, creo que todas estas reconstrucciones pueden reducirse a un mismo argumento, que denominaré argumento estándar del escepticismo cartesiano y que puede ser presentado de la siguiente forma:

(i) Cuando S sabe que p , entonces S sabe que $\neg q$, (Premisa)

(ii) S no sabe que $\neg q$, (Premisa)

(iii) entonces S no sabe que p . Via Modus Tollens de (i)-(ii).

En esta reconstrucción S representa a un sujeto epistémico, p a una proposición empírica y q a una proposición que se refiere a un escenario escéptico.⁴

Aplicado al argumento del sueño que presenta, como ya dijimos, una contraposibilidad epistémica, este argumento puede instanciarse como sigue:

(i) Si Ud. sabe que está sentado frente al fuego, entonces Ud. sabe que no está soñando que

³ Un análisis muy interesante de la presencia del problema escéptico en la obra de Calderón se puede encontrar en Molines; él nos dice: “König Basilius, einen tüchtigen Astrologen, hat die Sterneutung davon überzeugt, dass sein neugeborener Sohn Sigismund viel Unheil im Königreich stiften würde, sollte er jemals an die Macht kommen. Deshalb wird Sigismund von Geburt an gefesselt an schweren Ketten in einem abgelegenen, einsamen Turm gehalten. Calderón legt nahe, dass der Turm so versteckt in einer kaum erreichbaren Bergschlucht liegt, dass nur Eingeweihte den Weg vom Schloß (oder sonst woher) zum Turm finden können. Der Turm hat eine kleine Luke; von dort aus kann Sigismund den Himmel, die Vögel und etliches andere beobachten. Ansonsten hat er nur einen Vermittler mit der Außenwelt: des Königs treuen Kanzler Clotald. Dieser kümmert sich nicht nur um Sigismunds Ernährung und Gesundheit, sondern bringt ihm auch die Sprache bei —unter anderem die Verwendung des Wortes ‚Traum‘ im üblichen Sinne. Als Sigismund schon erwachsen ist, entschließt sich König Basilius eines Tages, seinen Sohn auf die Probe zu stellen. Für einen Tag soll er im Schloß als Fürst leben. Wenn die Sterne recht hatten und er sich übel benimmt, soll er in den Kerker zurückgebracht werden und glauben, alles sei nur ein Traum gewesen. Der unvermeidliche Schlaftrunk stellt den nötigen technischen Apparat dar, um den Trick auszuführen. In tiefem Schlaf wird Sigismund zuerst vom Turm ins Schloß transportiert, wo er von Prunk und Dienern umgeben aufwacht, sich natürlich ganz verwundert zeigt, den ganzen Tag im Schloß verbringt und, wie erwartet, viel Schlimmes anrichtet, um daraufhin, wieder bei tiefem Schlaf, im Turm eingeschlossen zu werden. Als er aufwacht, kommt er zu einem radikaleren Schluß als dem, den sein Vater vorgesehen hatte: Nicht nur die Erlebnisse im Schloß, sondern auch sein gegenwärtiger Zustand und überhaupt alles, was sich erleben läßt, ist für ihn nun unreal.” (Moulines, 1996, p. 155-6).

⁴ Un argumento análogo lo encontramos en DeRose (Cfr., DeRose, 1995, p. 1), Greco (Cfr., Greco, 2000, p. 18), Schiffer (Cfr., Schiffer, 1996, p. 317) y Klein (Cfr., Klein, 1995, p. 213).

está sentado frente al fuego.

(ii) Pero Ud. no sabe que no está soñando que está sentado frente al fuego.

(iii) Entonces, Ud. no sabe que está sentado frente al fuego.

Este argumento tiene las siguientes ventajas: (a) la mayoría de las reconstrucciones de los escenarios escépticos propuestos por el escepticismo cartesiano se pueden reducir a este argumento. (b) El argumento es lógicamente válido. Se trata de un *Modus Tollens* que se apoya en la plausibilidad de sus premisas (Cfr. Klein, 1995, p. 214). Las premisas (i) y (ii) de este argumento descansan en dos principios epistémicos básicos. El principio de cierre lógico del concepto saber y el principio de indeterminación:

- **Principio de cierre lógico (PCL):** cuando S sabe que p y p implica q , entonces S sabe que q .
- **Principio de indeterminación (PI):** cuando p y q son contraposibilidades lógicas o epistémicas, no se está justificado para creer que p , si la evidencia que se tiene permitir concluir tanto p como q .⁵

La conclusión de un argumento escéptico parece, a primera vista, inaceptable. Esto ha conducido a que los argumentos escépticos sean usualmente calificados de paradójicos (Cfr. Schiffer, 1996, p. 317). Los argumentos escépticos suelen ser argumentos lógicamente válidos que, a partir de premisas aparentemente bien fundamentadas, llegan a conclusiones absolutamente inaceptables. Creemos que sabemos mucho acerca del mundo circundante gracias a lo que los sentidos nos informan, así que cualquier argumento que señale que no estamos justificados para afirmar que sabemos algo acerca del mundo que nos rodea, debe estar equivocado.

Debido a que la conclusión del argumento escéptico es inaceptable, el escéptico debe apoyar la plausibilidad de su argumento en la plausibilidad de las premisas que usa. Así las premisas debe, en

⁵ Algunos autores consideran que cada uno de estos principios permitirían desarrollar un argumento escéptico independiente (Cfr., Brueckner, 1994; Cohen, 1998)

algún sentido, ser intuitivas. Deben ser obtenidas a partir principios epistémicos que no estén cuestionados. Si un argumento escéptico dependiera de principios epistémicos que nada tienen que ver con nuestro uso del concepto saber, podríamos fácilmente declarar su conclusión como absurda. Sin embargo, normalmente los argumentos escépticos se apoyan en principios epistémicos que estamos dispuestos a aceptar, pero conducen a conclusiones preocupantes. Por esto, el escepticismo es un problema (Cfr., Williams, 2001, p. 169 y Vogel, 1986, p. 26).

El escenario escéptico del sueño escepticismo cartesiano señala que no puedo saber que estoy sentado frente al fuego, dado que es posible que, así esté sentado frente al fuego, me encuentre solamente soñando. Para este argumento parece ser esencial el principio de cierre lógico. En efecto, si sé que estoy sentado frente al fuego, y dado que el hecho de que yo sé que estoy sentado frente al fuego excluye el que yo esté soñando, entonces al saber que estoy sentado frente al fuego, también sabré que no estoy soñando. Pero, como lo señala el escéptico dado que no puedo saber que no estoy soñando, entonces no sé si estoy sentado frente al fuego.

Es obvio que la primera premisa del argumento depende del principio de cierre lógico. Si sé que estoy sentado frente al fuego, debería saber también que no estoy soñando. Dado que no sé lo segundo, tampoco sé lo primero.⁶ En lo que sigue me ocuparé de este principio y asumiré, lo

⁶ Tanto Dretskes como Nozick consideran que el principio de cierre lógico es fundamental para el escéptico: "I think many philosophers would disagree with this contention. The conviction is that the epistemic worth of a proposition is hereditary under entailment, that whatever the epistemic worth of P, at least the same value must be accorded the know consequences of P. This conviction finds expression in a variety of ways. Epistemic logic: S knows that P, and knows that P entails Q, then S knows that Q. Probability theory: if A is probable, and B is a logical consequence of A, then B is probable (relative to the same evidence, of course). Confirmation theory: if evidence e tends to confirm hypothesis h, then e indirectly confirms all the logical consequences of h. But perhaps the best evidence in favor of supposing that most philosophers have take the epistemic operators to be fully penetrating is the way they have argued and the obvious assumptions that structure their arguments. Anyone who has argued in the following way seems to me be assuming the thesis of penetrability (as I call it): if you do not whether Q is true or not, and P cannot be true unless Q is true or not. A slightly more elaborate form of the same argument goes like this: if S does not know whether or not Q is true, then for all he knows it might be false. If Q is false, however, then P must also be false. Hence, for all S knows, P may be false. Therefore, S does not know that P is true. This pattern of argument is sprinkled throughout the epistemological literature. Almost all skeptical objections trade on it. S claims that this is a tomato. A necessary consequence of its being a tomato, is that it is not a clever imitation that only look and feels (and, if you will, tastes) like a tomato. But S does not know that it is not a clever imitation that only looks and feels (and tastes) like a tomato. (I assume here that no one is prepared to argue that anything that looks, feels and tastes like a tomato to S must be a tomato.) Therefore, S does not know that this is a tomato". (Dretske, 1970, p. 34).

"The skeptic assumes that if S knows that p and he knows that 'p entails q' then he also knows that q. In the terminology of the logicians, the skeptic assumes that knowledge is closed under known logical implication; that the operation of moving from something known to something else known to be entailed by it does not take us outside of the (closed) area of knowledge. He intends, of course, to work things backwards, arguing that since the person does

que no está libre de controversia, que el escéptico cartesiano está en lo cierto al afirmar que bajo ninguna circunstancia puedo saber que no estoy soñando, es decir supondré que la segunda premisa de la argumentación escéptica es verdadera.

La primera premisa del argumento escéptico es una ejemplificación del principio de cierre lógico⁷ que dice: Cuando *S* sabe, que *p*, y *p* implica *q*, entonces *S* sabe que *q*:

$$(PCL) \quad KSp \wedge (p \rightarrow q) \rightarrow KSq$$

Pero formulado de esta forma, este principio es simplemente falso. Es relativamente simple encontrar contraejemplos para este principio. Como lo hemos presentado, el principio exige que, al saber algo, se sepan también *todas* las implicaciones lógicas que se siguen de lo que uno sabe. Esto es simplemente absurdo. Ningún sujeto epistémico podría afirmar que conoce todo lo que se sigue de lo que él sabe. Uno puede, por ejemplo, deducir una verdad necesaria de cualquier juicio, pero nadie podría decir que sabe todas las verdades necesarias porque conoce una; así estén implicadas en lo que uno sabe (Cfr. Stroud, 1984, p. 28 y Klein, 1995, p. 215).

Supongamos que Tobías conoce un teorema matemático. Sin embargo, él desconoce una de sus consecuencias lógicas. Supongamos que Tobías desconoce esta consecuencia, porque no sabe que esta consecuencia se sigue del teorema que él sí conoce. Aquí tenemos un caso en el que el principio de cierre lógico no es válido. Tobías sabe que *p* y *p* implica *q*, sin embargo Tobías no sabe que *q*. Podemos reformular este principio y restringirlo para aquellos casos en los que el sujeto epistémico sabe que la implicación se da. Así podemos decir: Cuando *S* sabe, que *p*, y sabe que *p* implica *q*, entonces *S* sabe que *q*

$$(PCL') \quad KSp \wedge KS(p \rightarrow q) \rightarrow KSq$$

Esta reformulación del principio no deja espacio para contraejemplos como los que acabamos de ver. Hemos restringido las implicaciones de lo que *S* conoce. Esta reformulación del principio se conoce como el principio de cierre lógico bajo implicación conocida.⁸

Aún con esta versión restringida hay algunos problemas. Supongamos que Tobías conoce un teorema matemático y conoce que este teorema tiene una implicación. Tobías sabe que *p* y,

not know that *q*, assuming (at least for the purposes of argument) that he does know that *p* entails *q*, it follows that he does not know that *p*. For if he did know that *p*, he would also know that *q*, which he doesn't.

The details of different skeptical arguments vary in their structure, but each one will assume some variant of the principle that knowledge is closed under know logical implication". (Nozick, 1981, p. 47).

⁷ Una muy buena presentación del principio de cierre lógico puede encontrarse en Barke (Cfr. Barke, 2002), aunque Barke se ocupa poco del problema escéptico.

⁸ Una presentación del principio de cierre lógico puede encontrarse en Gettier: "Second, for any proposition *P*, if *S* is justified in belief *P* and *P* entails *Q* and *S* deduces *Q* from *P* and accepts *Q* as result of this deduction, then *S* is justified in believing *Q*." (Gettier, 1963, p. 121)

además, sabe que p implica q . Supongamos, sin embargo, que Tobías no sabe que q , porque él no comprende q o porque para él q no es del todo claro. Podríamos realizar una nueva restricción al principio y aplicarlo únicamente a aquellas consecuencias que son evidentes para un sujeto epistémico.

Lo importante aquí es que un principio como el de cierre lógico bajo implicación conocida parece dar apoyo a la primera premisa del argumento escéptico. En efecto, cuando yo sé que p , es evidente que no puedo estar simplemente soñando que p . Por esto algunos críticos del escepticismo han insistido que el argumento escéptico sólo es plausible si el principio de cierre lógico bajo implicación conocida es verdadero.

El problema escéptico podría solucionarse si este principio fuera falso. Podría darse el caso de que un sujeto epistémico S sepa que p ; que además sepa que p implica q y, que no sepa que q . Los intentos más conocidos por mostrar que el principio de cierre lógico bajo implicación conocida es falso provienen de Nozick (Nozick, 1981) y Dretske (Dretske, 1970).

Nozick considera que este principio sólo es válido si todas las condiciones que son necesarias para saber son también cerradas bajo implicación conocida. Nozick considera que este no es el caso, dado que la condición de *tracking*, que Nozick agrega al análisis tradicional de conocer, no es cerrada bajo implicación conocida. Dretske, por su parte, intenta refutar este principio señalando que el principio de cierre lógico bajo implicación conocida sólo es válido en casos en los que la implicación es relevante. Nozick y Dretske consideran que al mostrar que un principio como este es falso se logran, por lo menos, dos cosas. De un lado podremos refutar al escéptico y, con ello, recuperar la confianza en que de hecho sabemos muchas cosas. De otra parte tendríamos una mejor comprensión de nuestro uso cotidiano de saber.

Ambas ventajas no son evidentes. Es cierto que un rechazo del principio de cierre lógico bajo implicación conocida y con ello un rechazo al argumento escéptico que estamos analizando permitiría restablecer la confianza en que de hecho sabemos muchas cosas acerca del mundo exterior. Sin embargo, esto sólo es así por nuestra confianza en que, de hecho, sabemos muchas cosas acerca del mundo externo. Pero este principio también ha sido usado contra el escéptico. Su uso se da en la respuesta más natural al escéptico y que DeRose ha denominado la reacción *Aw, come on!*⁹

⁹ DeRose señala: "In *The Significance of Philosophical Scepticism*, Barry Stroud describes one common reaction to arguments by skeptical hypotheses as follows: I think that when we first encounter the sceptical reasoning outline in the previous chapter we find it immediately gripping. It appeals to something deep in our nature seems to raise a real problem about the human condition. When arguments by skeptical hypotheses are first presented to students in philosophy classes, some do have roughly the reaction that Stroud describes. But many have a very different

Supongamos que un escéptico nos dice que no podemos saber que estamos sentados frente al fuego, porque no podemos saber que no estamos soñando. La primera y más natural reacción es negar lo que el escéptico afirma –quizá alzando los hombros–diciendo *Aw, come on!* Lo primero que diríamos es que uno sí puede saber que no está soñando. Si sé que estoy sentado frente al fuego es porque, entre otras cosas, sé que no estoy soñando. Esta es nuestra respuesta más natural. Pero esta respuesta también hace uso del principio de cierre lógico del concepto saber bajo implicación conocida. Los más conocidos intentos por escapar del argumento escéptico de esta forma son los de Moore. Por ejemplo, en “Certeza” Moore afirma:

“Por tanto, estoy de acuerdo con aquella parte de este argumento que afirma que si ahora no sé que no estoy durmiendo, se sigue que no sé que estoy de pie, aun cuando realmente esté y crea que estoy de pie. Mas esta primera parte del argumento es una consideración que cierra dos salidas. Es así, porque, si es verdad, se sigue que también es verdad que si sé que estoy de pie, entonces sé que no estoy soñando. Por tanto, puedo argumentar: puesto que sé que estoy de pie, se sigue que sé que estoy soñando; del mismo modo que puede argumentar mi oponente; puesto que usted no sabe que no está soñando se sigue que no sabe que está de pie. Un argumento es tan bueno como el otro, a menos que mi oponente pueda dar mejores razones para afirmar que no sé que estoy de pie.” (Moore, 1993, S. 190-191).

El argumento de Moore y nuestra respuesta natural al escéptico tiene, entonces, la siguiente estructura:

- (i) Cuando S sabe que p , entonces S sabe que $\neg q$, (Premisa).
- (ii) S sabe que p (Premisa).
- (iii) entonces S sabe que $\neg q$ Via Modus Ponens de (i)-(ii).

Es claro que esta reacción natural al escepticismo es un fuerte argumento contra el escéptico, aunque deja de lado una aclaración de porqué el argumento escéptico aparece como plausible (Cfr. Cohen, 1999, p. 64). Este argumento depende de si aceptamos la segunda premisa, es decir, si aceptamos que Moore sabe que él está de pie (Cfr. Wright, 1985). El escéptico y muchos críticos de Moore consideran que esta premisa, tal y como Moore la ha presentado, no

reaction, finding the arguments far-fetched, ridiculously weak, and quite unthreatening; such reaction is often accompanied by an exclamation somewhat along the lines of, “Aw, come on!”” (DeRose, 1999, p. 3)

puede ser aceptada.¹⁰ Pero lo que me interesa aquí es señalar que este argumento también utiliza el principio de cierre lógico bajo implicación conocida.¹¹

No se trata de señalar que el *Modus Ponens* de Moore es un mejor argumento que el *Tollens* que nos presenta el escéptico. Pero es claro que si, como Nozick y Dretske señalan, el principio de cierre lógico bajo implicación conocida debe ser rechazado, entonces también hemos de rechazar esta respuesta natural al escéptico.

Además, como hemos visto a propósito del argumento de Moore, la afirmación de que el principio de cierre lógico bajo implicación conocida es cierto no conduce, necesariamente, a que el argumento escepticismo también lo sea. Para Klein, por ejemplo, el principio es válido, pero inútil para los propósitos del escéptico, dado que si lo usa, el escéptico cometería una *petitio principii* (Cfr. Klein, 1981; 1987; 1995).

También los contextualistas consideran que el principio de cierre lógico es válido. Para mantener nuestras aspiraciones epistémicas cotidianas, sin renunciar al principio de cierre lógico, postulan una concepción de saber que depende del contexto. Es decir, las condiciones que establecemos para decir que sabemos que tal y tal o para afirmar que alguien sabe algo varían de acuerdo con el contexto (Cfr. DeRose, Lewis y Cohen). La idea fundamental de esta posición es que hay determinados contextos en los que la contraposibilidad epistémica presentada por el

¹⁰Por ejemplo Wittgenstein cuando dice: “Wenn du weißt, daß hier eine Hand ist, so geben wir dir alles übrige zu”. (Wittgenstein, 1969, §1). El problema con la respuesta de Moore es que, según el escéptico, no podemos hacer uso de ningún conocimiento acerca del mundo exterior para poder refutar al escéptico. Por ejemplo, así lo indica Stroud: “If we have the feeling that Moore nevertheless fails to answer the philosophical question about our knowledge of external things, as we do, it is because we understand that question as requiring a certain withdrawal or detachment from the whole body of our knowledge of the world. We recognize that when I ask in that detached philosophical way whether I know that there are external things, I am not supposed to be allowed to appeal to other things I think I know about external things in order to help me settle the question. All of my knowledge of the external world is supposed to have been brought into question at one fell swoop; no particular piece of it is to be available as unquestioned knowledge to help me decide whether or not another particular candidate is true. I am to focus on my relation to the whole body of beliefs which I take to be knowledge of the external world and to ask, from ‘outside’ it as it were, not simply whether it is true but whether and how I know it even if it is in fact true. It is no longer simply a question about what to believe, but whether and how any of the things I admittedly do believe are things that I know or can have any reason to believe. That might be called an ‘external’ reaction to the question whether anything is known about the external world”. (Stroud, 1984, p. 117-118).

Los argumentos de este tipo fueron comúnmente catalogados como insatisfactorios. Sin embargo, hoy en día hay una nueva posición frente a este tipo de argumentos (Cfr. Sosa, 1999, 2000; Williamson 2000; Pritchard, 2002).

¹¹Dretske señala: “We can, of course, reply with G. E. Moore that we certainly *do* know it is a tomato (after such an examination) and since the tomatoes are not imitations we know that this is not an imitation. It is interesting to note that this reply presupposes the same principle as does the skeptical objection: they both assume that if *S* knows that this is a *P*, and knows that every *P* is *Q*, then *S* knows that this is a *Q*. The only difference is that the skeptic performs a modus tollens, Moore, a modus ponens. Neither questions the principle itself”. (Dretske, 1970, p. 34-35).

escéptico es un reto para nuestras aspiraciones epistémicas y, como tal, debe ser satisfecho. Hay otros contextos en los cuales no tendremos que preocuparnos por la posición escéptica. Esta posición nos permite apreciar porqué los argumentos escépticos son importantes y porqué algunas veces aceptamos que sabemos mucho, aunque no hayamos podido solucionar el reto escéptico. La versión contextualista, a pesar de esta ventaja, deja abiertas muchas preguntas. Si las condiciones de saber algo varían de acuerdo con un contexto, se podría dar el caso de que yo sepa que p en un contexto y deje de saberlo en otro. Esto es, sin duda, extraño. ¿Cómo puede ser posible que hoy en la mañana supiera que estoy en Aguascalientes y ahora haya dejado de saberlo?

Por último quisiera señalar, aunque sólo sea brevemente, cuál es la utilidad que el argumento escéptico podría tener si aceptamos el principio de cierre lógico bajo implicación conocida. Nozick considera que este principio sólo sería válido si las condiciones necesarias y suficientes para saber algo fueran también cerradas bajo implicación. Si adoptamos la definición clásica de conocer como creencia verdadera y justificada, podríamos ver si estas condiciones son cerradas y, en caso de serlo, cuál sería la que debería utilizar el escéptico.

Es obvio que la condición de creencia es cerrada bajo implicación conocida. Si creo que p y sé que p implica q , entonces he de creer q . Esto es lo que solemos esperar de un sujeto racional. Es extraño el caso de que yo crea que estoy en Aguascalientes y que sepa que si estoy en Aguascalientes no estoy, digamos, en Alfa Centauro y que, sin embargo, crea que estoy en Alfa Centauro. La condición de creencia es cerrada bajo implicación conocida. De forma análoga se comporta la condición de verdad; más aún, esta condición *no* requiere que la implicación sea conocida. Por ejemplo, si es verdad que estoy en Aguascalientes y es verdad que si estoy en Aguascalientes no estoy en Alfa Centauro, entonces es verdad que no estoy en Alfa Centauro. Por último tenemos la condición de justificación. Si estoy justificado en mi creencia de que estoy en Aguascalientes y sé que si estoy en Aguascalientes no estoy en Alfa Centauro, ¿estaré también justificado para afirmar que no estoy en Alfa Centauro? Aquí la situación es más complicada y depende de cómo debemos entender la noción de justificación. Desde ciertas posiciones esta condición es cerrada bajo implicación conocida, según otras no lo es. Por motivos de espacio no puedo ahora exponer esto en detalle. Consideremos, por lo pronto, que esta condición también es cerrada bajo implicación conocida.

Ahora bien, ¿cuál de estas condiciones puede ser de utilidad al escéptico? Ningún argumento escéptico parte de señalar que alguien no conoce algo porque no cree en una implicación de aquello que conoce. Por tanto, la condición de creencia, a pesar de ser cerrada, no sirve a los propósitos del escéptico. Algo parecido acontece con la condición de verdad. Si el escéptico señala que Ud. no sabe que está sentado frente al fuego, porque una consecuencia lógica de esto, como sería la de no estar en Alfa Centauro, es falsa, el escéptico *sabría* que Ud. está en Alfa Centauro; pero si el escéptico sabe esto, entonces él sabría algo y no sería un genuino escéptico.

La condición de verdad es también cerrada bajo implicación, pero de esta condición no puede lograrse ningún argumento escéptico. Resta, por tanto, la condición de justificación. Y es esta la condición que el escéptico pone en duda. Si usted está justificado en creer que está sentado frente al fuego, pero no lo está en creer que no está en Alfa Centauro, entonces tampoco estará justificado en su creencia inicial. Los argumentos escépticos de la modernidad cuestionan la condición de justificación del concepto saber.

El redescubrimiento del escepticismo pirrónico en la modernidad y su uso paradigmático en la filosofía cartesiana generaron una crisis pirrónica que hoy en día, más de 350 años después, no ha podido ser solucionada adecuadamente. La presencia del debate escéptico es central en la teoría del conocimiento actual. Las preguntas planteadas por Descartes son, aún hoy, tema de interesantes controversias. La teoría del conocimiento contemporánea no puede entenderse sin la presencia del escepticismo cartesiano, tan actual como siempre.

Bibliografia

- BARKE, A. (2002), *The Closure of Knowledge in Context*, Paderborn, Mentis Verlag.
- BRUECKNER, A. (1994), "The Structure of the Skeptical Argument", en *Philosophy and Phenomenological Research*, LIV.
- BRUECKNER, A. (2000) "Klein on Closure and Skepticism", en *Philosophical Studies*, 98.
- COHEN, S. (1998a), "Contextualist Solutions to Epistemological Problems: Scepticism, Gettier, and the Lottery", en *Australasian Journal of Philosophy*, 76.
- COHEN, S. (1998B), "Two Kinds of Skeptical Argument", en *Philosophy and Phenomenological Research*, LVIII.
- COHEN, S. (1999), "Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons", en *Philosophical Perspectives*, 13.
- COHEN, S. (2000), "Contextualism and Skepticism", en *Philosophical Issues (Noûs)*, 10.
- DEROSE, K. & WARFIELD, T.A., (1999) (Ed.), *Skepticism: A Contemporary Reader*, Oxford, Oxford University Press.
- DEROSE, K. (1992), "Contextualism and Knowledge Attributions", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 52.
- DEROSE, K. (1995), "Solving the Skeptical Problem", en *Philosophical Review*, 104.
- DEROSE, K. (1996), "Relevant Alternatives and the Content of Knowledge Attributions", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 56.
- DEROSE, K. (1999), "Responding to Skepticism", en DeRose & Warfield, (Ed.) (1999).
- DESCARTES, R. (1996), *Oeuvres de Descartes*, Publiée par Adam & Tannery, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- DRETSKE, F. (1970), "Epistemic Operators", en *Journal of Philosophy*, 67 y en Dretske (2000).
- DRETSKE, F. (2000), *Perception, Knowledge and Belief. Selected Essays*, Cambridge, Cambridge Studies in Philosophy.
- GETTIER, E. (1963), "Is Justified True Belief Knowledge?", en *Analysis*, 23.
- GRECO, J. & SOSA, E. (Ed.) (1999), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Malden, Blackwell Publishers.
- GRECO, J. (2000), *Putting Skeptics in Their Place*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GRUNDMANN, T. (ED.) (2001), *Erkenntnistheorie Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*, Paderborn, Mentis.
- KLEIN, P.D. (1981), *Certainty: A Refutation of Scepticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- KLEIN, P.D. (1987), "On Behalf of the Skeptic", en Luper-Foy (Ed.) (1987).

- KLEIN, P.D. (1995), "Skepticism and Closure: Why the Evil Genius Argument Fails", en *Philosophical Topics*, 23.
- LEWIS, D. (1996), "Elusive Knowledge", en *Australasian Journal of Philosophy*, 74.
- LUPER-FOY, S. (Ed.) (1987), *The Possibility of Knowledge: Nozick and his Critics*, Totowa, Rowman & Littlefield.
- MOORE, G. E. (1993), *Selected Writings*, London, Routledge.
- MOULINES, C.U. (1996), "Gibt es etwas außer mir selbst?", en *Zeitschrift für philosophische Forschungen*, 50 ½.
- NOZICK, R., (1981), *Philosophical Explanations*. Oxford, Oxford University Press.
- POPKIN, R. (1983), *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press.
- PRITCHARD, D. (2002), "Recent Work on Radical Skepticism", en *American Philosophical Quarterly*, 39.
- SCHIFFER, S. (1996), "Contextualist Solutions to Scepticism", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96.
- SEXTUS EMPIRICUS (1933-49), *Sextus Empiricus with an English translation by Rev. R. G. Bury in Four Volumes*, London, William Heinemann Ltd., Cambridge, Harvard University Press.
- SOSA, E. (1999), "Skepticism and the Internal/External Divide", en Greco, J. & Sosa, E. (Ed.) (1999).
- SOSA, E. (2000), "Skepticism and Contextualism", en *Philosophical Issue (Noûs)*, 10.
- STROUD, B. (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Oxford University Press.
- VOGEL, J. (1986), *Cartesian Skepticism and Epistemic Principles*, Disertación Doctoral, Yale.
- WILLIAMS, M. (2001), "Kontextualismus, Externalismus und epistemische Maßstäbe", en Grundmann (Ed.) (2001).
- WILLIAMSON, T. (2000), *Knowledge and Its Limits*, Oxford, Oxford University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1969), *Über Gewissheit*, Oxford, Basil Blackwell.
- WRIGHT, C. (1985), "Facts and Certainty", en *Proceedings of the British Academy*, LXXI.

ANEXO IV

DOCUMENTO ESCRITO

“Argumentos Escépticos”

Certificado

(Para el certificado, ver la versión entregada en físico)

Argumentos Escépticos¹²

Simposio

Filosofía Moderna: Ontología y epistemología

Mauricio Zuluaga

Universidad del Valle

mzuluagac@yahoo.de

Resumen

La importancia del escepticismo en la filosofía cartesiana es bien conocida. La influencia del escepticismo antiguo y, en especial, de los cinco tropos de Agripa pone de presente un nuevo problema para cualquier teoría del conocimiento: el problema de cómo justificar una creencia empírica. Descartes asume el reto propuesto por el escéptico e intenta su refutación concluyente. Sin embargo, para lograrlo, genera una nueva forma de escepticismo conocida como escepticismo cartesiano. En esta ponencia mostraré por qué la mejor forma de interpretar los argumentos escépticos cartesianos es la de considerarlos como un examen de la condición de justificación. Para ello, distinguiré entre escenarios escépticos y argumentos escépticos y señalaré por qué el argumento escéptico cartesiano se apoya en el principio de cierre lógico bajo implicación conocida. Finalmente, analizaré algunas relaciones entre el escepticismo cartesiano y la teoría del conocimiento contemporánea.

Palabras clave: escepticismo, teoría del conocimiento, Descartes.

Keywords: Skepticism, Theory of Knowledge, Descartes

¹² La presente ponencia se desarrolló como producto parcial de la investigación “El problema del yo y del mundo en la filosofía moderna”, proyecto avalado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle. C.I. 4244.

Introducción

Desde los años setenta ha habido una cierta liberación frente al escepticismo cartesiano. Se ha empezado a considerar que el escepticismo cartesiano dice algo inteligente e importante para la teoría del conocimiento. Sin embargo, esta actitud no estuvo siempre presente; primero la filosofía lingüística de los años cincuenta consideraba que el escepticismo era el resultado de falsas analogías, errores categoriales, mal uso de los conceptos y falacias identificables. Todos estos errores lingüísticos habían permitido generar un pseudoproblema que desvelaba a la mayoría de los filósofos antes del giro lingüístico. Pero, una vez aclarado el origen de tales juegos de palabras que el escéptico promulgaba, se podría tranquilamente anunciar la muerte del escepticismo cartesiano. Los buenos tiempos de la filosofía lingüística han pasado; ya no se es tan optimista en relación con las ventajas que los análisis lingüísticos nos pueden brindar, sin embargo, la actitud frente al escepticismo sigue siendo poco amigable. Luego se considero que el escéptico presentaba una hipótesis que, aunque coherente, era totalmente implausible: una teoría absurda que puede fácilmente ser abandonada frente a otras hipótesis que pueden explicar mucho mejor la naturaleza de nuestra experiencia y nuestras afirmaciones epistémicas. Esta aparente liberación fue paradójica: solo se tomó en serio al escepticismo para mostrar que estaba equivocado. No sé si como escéptico uno se siente mejor cuando se le dice que no sabe usar las palabras y los conceptos, que se separa del dogmatismo del sentido común y que, por ello y únicamente por ello, se está equivocado, o si se siente mejor cuando en una actitud de “tolerancia paternal” se le dice: si, si, lo que dices tiene sentido, pero no te lo tomes muy en serio. Tus teorías son sólo cuentos de hadas.

El resurgimiento del escepticismo cartesiano como un problema serio que merece la atención de los filósofos y que pude, en definitiva, estar acertado, es una actitud relativamente nueva debida en parte a los nuevos escéptico: Brueckner (1985;1994), Unger (1971; 1975), Stroud (1984; 2000), Nagel (1986), Fumerton (1990), Fogelin (1994) y Vogel (1986).. Estos autores han logrado que el escepticismo cartesiano sea tomado como algo importante para una teoría del conocimiento, algo que debe ser analizado e investigado. Ellos están interesados en analizar la fuerza y la seducción de las hipótesis escépticas, analizar sus presupuestos y sus conclusiones. Es dentro de este espíritu como analizaremos aquí al escepticismo cartesiano. Nos interesa entender las hipótesis del escepticismo cartesiano, más que buscar su refutación.

Las hipótesis del escepticismo cartesiano señalan que carecemos de cualquier conocimiento acerca del mundo externo, acerca del futuro, de la inducción y de otras mentes; aquí tomaré como caso representativo el escepticismo en relación con el mundo exterior, sin embargo, la argumentación que haré se podría trasladar fácilmente a las otras formas de escepticismo.

Si nos limitamos exclusivamente al escepticismo acerca del mundo externo, no es muy claro cómo se supone que debamos entender la afirmación de que carecemos de conocimiento acerca del mundo externo: ¿de qué es de lo que carecemos?

Si lo que las hipótesis escépticas cuestionan es que nosotros carecemos de cualquier conocimiento del mundo externo, y si asumimos la definición clásica de saber como la de una creencia verdadera y justificada, entonces las hipótesis escépticas pueden cuestionar uno o varios de los componentes del concepto de saber. Uno podría cuestionar –como escéptico– el que alguien sepa algo bien porque lo que dice saber no es verdadero, bien porque no cree lo que dice saber, bien porque no está justificado en su creencia. La mayoría de las hipótesis escépticas pueden reconstruirse como cuestionando el componente de justificación, pero también pueden reconstruirse como cuestionando el componente de verdad. Por motivos que veremos más adelante, considero que una mejor reconstrucción del escepticismo cartesiano es aquella que se centra en el componente de la justificación.

Existen relaciones entre afirmar que se carece de un conocimiento del mundo circundante y que se carece de creencias justificada acerca del mundo externo. Quizá la relación más obvia es la de que, como es afirmado por muchos, si el conocimiento requiere alguna suerte de justificación, entonces cuando uno afirma que se carece de creencias justificadas acerca del mundo externo se estaría también afirmando que se carece de cualquier conocimiento del mundo externo.

Para mí es extremadamente difícil sostener que el conocimiento no requiere de ninguna suerte de justificación. Cómo se deba de definir tal justificación es seguramente uno de los problemas más complejos de cualquier teoría del conocimiento, pero como sea que se defina, el conocimiento debe ser algo más que una mera creencia que es verdadera; luego de los múltiples análisis del concepto saber que se han dado –incluso desde las primeras reflexiones sobre este tema por parte de Platón en el Teeteto– es claro que una creencia puede llegar a ser verdadera por mero azar. El hecho de que una creencia pueda llegar a ser verdadera por mero azar nos impide que equiparemos creencia verdadera con conocimiento. Así, es intuitivamente claro que el conocimiento deba ser algo más que una creencia verdadera, ese algo más, como quiera qué se defina, lo denominaré el componente de justificación del conocimiento. Si decimos, por ejemplo, que una creencia verdadera constituye conocimiento cuando ella ha sido adquirida gracias a un método confiable, entonces el método confiable en virtud del cual una creencia es adquirida, constituye su justificación. Si el sujeto epistémico ha de ser consciente de que está justificado o no es otro de los problemas que suele acompañar a una teoría de la justificación. El debate entre internalismo y externalismo epistémico puede entenderse como el debate entre los que consideran que un sujeto epistémico debe ser consciente de que está justificado y aquellos que consideran

que es suficiente cuando las condiciones objetivas de justificación se dan, sin que el sujeto tenga que ser conscientes de que se dan. Por ahora esta distinción no nos interesará, ya que como argumentaré el escéptico cuestiona el elemento de justificación, cualquiera que sea su naturaleza.

Esto nos permite además establecer relaciones entre el escepticismo de Agripa y el escepticismo de cartesiano. Ambas formas de escepticismo, aunque lo hacen de manera distinta, cuestionan el hecho de que podamos hablar de creencias justificadas; existe, por lo tanto, una cierta continuidad en la pregunta escéptica acerca de la justificación. Pero quizá la relación más interesante entre estas dos formas de escepticismo la constituye el hecho de que los argumentos escépticos cartesianos se establecieron con el fin preciso de dar una respuesta concluyente al problema de Agripa. Descartes pretendía utilizar al escepticismo y sus armas como un medio para llegar a algo que fuera absolutamente cierto, sin embargo su resultado no fue del todo muy afortunado: la estrategia cartesiana generó un nuevo escepticismo. Así, el intento por ofrecer una respuesta al escepticismo de Agripa generó un escepticismo de una naturaleza totalmente nueva.

1. Argumentos escépticos y escenarios escépticos

Lo característico de las hipótesis escépticas cartesianas es la utilización de *un escenario escéptico* para mostrar la plausibilidad de lo que denominaré *argumentos escépticos*. Así, una hipótesis escéptica cartesiana está constituida por dos elementos: (a) un escenario escéptico y un (b) argumento escéptico que se desarrolla en ese escenario.

El concepto de hipótesis escépticas puede llevar, sin duda, a equívocos. Una hipótesis escéptica, tal y como aquí la entenderé, no es una hipótesis que se afirma concluyentemente y que intente postular una imagen alternativa del mundo; tampoco es *algo* que pueda llegar a verificarse o a falsearse en un momento dado. Sin embargo, las hipótesis escépticas pueden considerarse como hipótesis en otro sentido: Si consideramos que una hipótesis es una construcción teórica que nos permite explicar adecuadamente la evidencia empírica sobre la que un sujeto epistémico cuenta en un determinado momento, lo que las hipótesis escépticas hacen es señalar que, dada la evidencia empírica con la que contamos, una multitud de explicaciones alternativas (hipótesis concurrentes) podrían presentarse –incluida por supuesto las hipótesis escépticas–, sin que podamos, en virtud de nuestra evidencia empírica, decidir entre ellas. El interés del escéptico es el de señalar que por todo lo que sabemos el mundo podría ser bien distinto de como creemos que es, pero él no afirma que el mundo *debe* ser distinto de como creemos que es; el escéptico no está interesado en triunfar en un debate racional, a él sólo le interesa seducir.

1.1 Escenarios escépticos y contraposibilidades

Lo que usualmente denominamos escepticismo cartesiano es una familia común de *escenarios* escépticos acerca de demonios, cerebros en un barril, sueños, alucinaciones y errores perceptuales. En estos escenarios se establece que nuestras creencias no están justificadas, porque no podemos excluir ciertas posibilidades lógicas que implicarían que yo no sé lo que creo que sé o que no estoy justificado en creer lo que creo.

Uno de los escenarios clásicos del escepticismo cartesiano es el escenario del sueño. Este escenario ha sido extensamente debatido y su núcleo lo constituye el pensamiento de que uno falla al intentar conocer que uno está sentado frente al fuego, porque uno no puede excluir la posibilidad de que simplemente se esté soñando de que se está sentado frente al fuego. Otro escenario que ha sido intensamente debatido es el escenario del Genio Maligno o, en su versión contemporánea el escenario de cerebros en un barril. Consideraré los escenarios del sueño y del genio maligno, con su variante contemporánea, como los escenarios típicos del escepticismo cartesiano.

Hay por supuesto diferencias entre ambos escenarios. Específicamente hay críticas que se aplican al escenario del sueño y no al escenario del genio maligno. Moore por ejemplo señala que el escenario del sueño es incoherente porque supone que se ha estado soñando en el pasado y que uno conoce la diferencia entre estar dormido y soñar; Malcom y Kenny consideran que es imposible hacer juicios si uno no está en un estado consciente. Lo plausible de esta crítica puede ponerse en cuestión, sin embargo la mayoría de estas críticas no afecta al escenario del genio maligno ni a su variante contemporánea de cerebros en un barril. Hay también críticas que afectan estos últimos escenarios. Una de las más influyentes es la de Putnam según la cual el hecho de que la afirmación “soy un cerebro en un barril” sea contradictoria, implica que yo no soy un cerebro en un barril.

Muchas de las críticas al escepticismo filosófico se han concentrado en mostrar que tanto el escenario del sueño, como los escenarios más radicales del genio maligno y de cerebros en un barril, no pueden darse. Tales críticas desconocen que tras un escenario escéptico se presenta lo que podemos denominar como argumentos escépticos. La idea que se encuentra detrás de la distinción entre escenarios escépticos y argumentos escépticos es la siguiente: Muchas de las objeciones al escepticismo se han concentrado en la crítica de las situaciones que el escéptico presenta; ¿Cómo es posible que no podamos distinguir entre estar despierto o estar dormido?,

¿Cómo puede ser posible que nosotros no seamos más que las baterías de una computadora? Una de las estrategias que los críticos del escepticismo desarrollan es la de intentar encontrar las marcas que nos permitan distinguir entre estar despierto y estar dormido o las inconsistencias de un mundo poblado por cerebros, barriles y computadoras.

La mayoría de estos intentos, y hay muchos, siempre han dejado la extraña sensación de que hacen muy poco, de que se toma el camino fácil; parece como si quienes objetan al escéptico no entendieran lo que el escéptico dice: para el escéptico tales situaciones sólo constituyen posibilidades lógicas, mundos posibles, en los cuales nuestro aparato conceptual se muestra defectuoso. No digo que no sea interesante encontrar las marcas que permiten distinguir entre vigilia y sueño; creo que este es un trabajo valioso y que los psicólogos se sentirán muy complacidos cuando esto se logre, pero quién considere que esto también constituye una refutación del escepticismo y un avance para la epistemología, ha equivocado los tiros. Tras los escenarios escépticos se esconde la utilización de argumentos y principios epistémicos que son los que lo posibilitan y les dan sentido. Estos principios son los que se deben refutar si se pretende intentar una refutación del escepticismo.

Los intentos por refutar al escéptico señalando que sus escenarios son inadecuados, desconocen la naturaleza del escepticismo filosófico. Por lo menos fallan al intentar señalar en dónde radica la fuerza y el interés del escepticismo filosófico. El escéptico no se apoyan únicamente en la posibilidad de los escenarios escépticos que eventualmente no estemos dispuestos a aceptar; el escéptico puede llegar a su conclusión gracias a la utilización de principios epistémicos que, por lo menos a un nivel intuitivo, estaríamos dispuestos a aceptar y de esta forma el escéptico nos introduce dentro de nuestros propios principios epistémicos y muestra cómo ellos entrañan contradicciones.

La principal ventaja de distinguir entre escenarios escépticos y argumentos escépticos consiste en que no se logrará refutar al escéptico señalando únicamente que su mundo posible es inadecuado dado que éste se encuentra lo suficientemente “alejado” de nuestras prácticas cotidianas como para tomarlo en serio. El escéptico podría variar de escenario, e incluso aceptar que en un escenario determinado su argumento no se encuentra adecuadamente representado, pero lo importante es que al negar que tal situación se dé, no implica que el argumento escéptico sea falso. Esto muestra una de las más importantes características de las hipótesis escépticas y de su fuerza argumentativa: Ninguna hipótesis escéptica puede ser propiamente refutada por argumentos cuya fuerza dependa exclusivamente de asumir que el escenario escéptico no se da. Las hipótesis escépticas no son, por su naturaleza, refutables desde consideraciones empíricas: cualquier intento, que parta de consideraciones empíricas, por demostrar que un escenario

escéptico es falso, es víctima también de escenario escéptico que lo fundamenta y, por lo tanto, una refutación tal no se puede dar. Si utilizamos la jerga de mundos posibles, lo que un escenario escéptico establece es la posibilidad de infinitos mundos posibles, algunos en el que las cosas son como creemos que son y otros en los que las cosas no son como creemos que son. El problema que se presenta es que carecemos de cualquier evidencia empírica para saber que nos encontramos en un mundo mejor que en otro: La situación descrita por el escéptico no pueda ser abandonada porque se cuenta con una mayor evidencia. Esto hace imposible intentar refutar al escéptico ampliando nuestra evidencia fenoménica dado que en las situaciones por él propuestas, esto hace que el escéptico reproduce un escenario que no puede ser excluido.

Sin embargo, un crítico del escepticismo podría preguntarse por la necesidad de diseñar escenarios tan descabellados como el de los cerebros en un barril. No sería mucho más fácil presentar simplemente el argumento y mostrar en qué consisten las contradicciones de nuestro concepto saber. El crítico podría continuar señalando que la utilización de tales escenarios solo representa una dificultad para el escepticismo, dado el hecho de que nosotros no estamos, en principio, dispuestos a aceptar que el mundo es sólo un gran barril lleno de cerebros y computadoras. Además de dramatismo, podría preguntarse, ¿qué gana el escéptico al presentar tales escenarios?

El escéptico puede responder diciendo que tales escenarios son situaciones límite en las que nuestros conceptos cotidianos son puestos a prueba. El escéptico ha elegido escenarios que constituye lo que podemos denominar como una contraposibilidad a una afirmación específica de que se sabe algo. Por ejemplo, Ud. ha afirmado “sé que estoy sentado frente al fuego” y el escéptico señala que usted no sabe esto porque no puede excluir la posibilidad de que simplemente haya soñado que está sentado frente al fuego. Pero, ¿en qué consiste la contraposibilidad presentada por el escéptico? Aquí existen dos posibilidades de entender la contraposibilidad presentada por el escéptico:

(i) Uno puede fallar en conocer que está sentado frente al fuego, por el simple hecho de que uno no está sentado frente al fuego; sólo se está soñando que se está sentado frente al fuego, pero ni hay fuego, ni sillas ni nada. Esta contraposibilidad puede denominarse lógica (CPL), ya que el escenario que el escéptico ha diseñado sería uno que implicaría la falsedad de lo que se afirma que se conoce (Cfr., Brueckner 1985, p. 89-90). Si analizamos el escenario escéptico de cerebros en un barril, esta contraposibilidad puede verse de forma más clara: supongamos que yo soy un cerebro en un barril y que además de esto no hay absolutamente nada más. Si, bajo estas circunstancias, afirmo que sé que frente a mí hay un árbol, es claro que mi afirmación es falsa y lo es porque bajo el escenario diseñado por el escéptico no hay árboles. El escéptico podría

entonces afirmar que para todo sujeto epistémico S y para toda proposición que se refiera al mundo externo p existe un escenario escéptico SK , tal que p es falso:

$$\text{CPL } \forall S, \forall p, \exists SK (SK \rightarrow \neg p)$$

La CPL implica sin duda un escenario escéptico que podemos calificar como extremadamente fuerte. El escéptico habría presentado un escenario que implica la falsedad de lo que yo afirmo saber y además un escenario que no puede ser refutado bajo ninguna prueba empírica. La dificultad para quien afirma saber algo del mundo externo se presenta porque no se puede aportar ningún argumento que demuestre que uno no se encuentra en un escenario del escéptico.

(ii) Otra forma de entender la contraposibilidad presentada por el escenario escéptico es considerarla como una contraposibilidad epistémica (CPE) (Cfr. Brueckner, 1985, p. 90). Uno puede coherentemente soñar que está sentado frente al fuego y estar en realidad sentado frente al fuego, pero, dado que uno solamente ha soñado que está sentado frente al fuego, uno no sabe que está sentado frente al fuego. Esta interpretación acompaña los análisis de Unger (Cfr., Unger, 1971) y de Stroud (Cfr., Stroud, 1985 y 2000) acerca del escepticismo.

Stroud presenta un ejemplo que ayuda a aclarar este punto. Supongamos que veo por la ventana y que digo “sé que hay un jilguero en el jardín”. Si alguien me preguntase cómo sé que es un jilguero, podría decir que el pájaro es amarillo. Todos estarían de acuerdo en que, por todo lo que yo sé, el pájaro podría ser un canario. Ser un canario es una contraposibilidad de mi afirmación de que el pájaro es un jilguero, dado que evidentemente si el pájaro es un jilguero no es un canario. Stroud considera que el escenario escéptico del sueño presenta una contraposibilidad a cualquier afirmación de conocimiento del mundo externo, así si afirma saber que estoy sentado frente al fuego, soñar que estoy sentado frente al fuego presenta una contraposibilidad a mi afirmación de que sé que estoy sentado frente al fuego.

Sin embargo, el caso del jilguero y el del sueño no son completamente idénticos. Si sé que el pájaro amarillo frente a mi ventana es un jilguero, habré de excluir la posibilidad de que se trate de un canario, el pájaro que está en mi ventana no puede ser, al mismo tiempo, un jilguero y un canario. Sin embargo, en el caso del sueño, yo puedo soñar y en sueños decir “sé que estoy sentado frente al fuego” cuando en realidad estoy sentado frente al fuego. Así, lo que el caso del sueño presenta es otro tipo de contraposibilidad. Dado que el hecho de estar soñando no implica lógicamente que no esté sentado frente al fuego, lo único que podría implicar es que no sé que estoy sentado frente al fuego:

Those possibilities were all such that if they obtained I did not know what I claimed to know, and they had to be known not to obtain in order for the original knowledge-claim to be true. Does Descartes's dream-possibility fulfil both of those conditions? I have already said that it seems undeniable that it fulfils the first. If he *were* dreaming Descartes would not know what he claims. Someone who is dreaming does not thereby know anything about the world around him even if the world around him happens to be just the way he dreams or believes it to be. So his dreaming is incompatible with his knowing. (Stroud, 1984, p. 26-7).

Lo que un escenario escéptico como el del sueño presenta es la imposibilidad de que alguien sepa algo, porque no se encuentra, dada la situación especial diseñada por el escenario escéptico, justificado para saber algo. La formalización de la contraposibilidad epistémica puede darse así:

$$\text{CPE } \forall S, \forall p, (KSp \rightarrow (K(S, \forall q (\Diamond q \wedge (q \rightarrow \neg p))) \rightarrow \neg q$$

Ambos conceptos de contraposibilidad, se enfrentan a una crítica más fundamental; en la vida cotidiana parece natural que si sé que el pájaro frente a mi ventana es un jilguero, debo excluir la contraposibilidad de que se trate de un canario, en el caso de los escenarios escépticos esto no es tan claro. Supongamos que estoy frente a mi ventana y digo, “allí va un jilguero”, si alguien me pregunta “¿cómo lo sabes?” yo podría responder “se trata de un pájaro amarillo”; dada mi respuesta se me podría preguntar “¿cómo sabes que no se trata de un canario?” La pregunta es obvia y natural; además, dado lo que hemos dicho he de excluir la posibilidad de que el pájaro se trate de un canario si deseo mantener mi afirmación de que sé que es un jilguero. Ahora bien, en los casos del escenario escéptico del sueño y del genio maligno esto no parece tan natural. En efecto, a mi afirmación “sé que afuera hay un jilguero” pocas personas preguntarán “¿sabe usted si no está soñándolo?” o “¿cómo sabe Ud. que no es un cerebro en un barril?” Estas preguntas son, cuando menos curiosas; cuando durante una comida le digo a alguien, que no sabe ni de cerebros ni de barriles, que él debe excluir tal contraposibilidad si desea afirmar que saben algo, se me suelen mirar con cara atónita. Se suele pensar que la filosofía ha perdido completamente sus metas y que lo que digo no es más que un muy mal chiste, análisis contemporáneos han insistido en reducir las contraposibilidades a aquellas que son relevantes. Esta idea dio origen a las teorías contextualistas. Dejaré de lado este problema y me concentraré en la justificación como fundamento del ataque escéptico.

1.2. Argumentos escépticos y la justificación

Regresemos a la definición tripartita de saber como creencia verdadera y justificada. Si el escéptico pone en duda el que alguien conozca algo, ha de señalar que una o más de estas

condiciones de saber no son o no pueden ser satisfechas.

Resultaría absurdo negar la condición de creencia. Ningún argumento escéptico dice que Usted no sabe que tal y tal porque Usted no cree que tal y tal. Si así fuera estaríamos negando la racionalidad misma. Si Ud. sabe que Berlín es la capital de Alemania, sería absurdo que un escéptico le dijera no, Ud. no sabe esto porque Ud. no lo cree. Así aunque la creencia es una condición necesaria para saber algo, el escéptico no hará uso de esta condición para invalidar el conocimiento.

La condición de verdad parece ofrecer un mejor punto de partida. Uno puede negar que alguien sepa algo, porque lo que dice saber es falso. Sin embargo, si el escéptico usase esta condición se vería involucrado en una contradicción. Él sabría que lo que Usted dice saber es falso.

De las tres condiciones que parecen necesarias para conocer, sólo la última puede ser de utilidad para el escéptico. El escéptico cuestiona la justificación de nuestras creencias empíricas ¿Cómo se supone que hemos de entender esta condición? Consideremos el siguiente caso. Supongamos que Usted afirma que sabe que la calle está mojada. Usualmente decimos que esta afirmación está justificada porque, por ejemplo, tengo la creencia de que llovió; pero ¿qué es lo que decimos cuando señalamos que algo está justificado por algo otro?

De acuerdo con la definición tripartita Usted sabe que p (donde p es una proposición cualquiera) si y solo si Usted tiene la creencia verdadera y justificada de que p . Esta definición de saber requiere que, para poder afirmar que un sujeto epistémico S sabe que p , la condición de creencia sea satisfecha, es decir, se requiere que se crea que p . También se requiere que la condición de verdad sea satisfecha (esto es que sea el caso que p). Se requiere además que la condición de creencia *se encuentre suficientemente bien relacionada* con la condición de verdad; esto es que la creencia se encuentre epistémicamente justificada.

Esto de estar suficientemente bien relacionado con la condición de verdad es lo que denominamos justificación. La justificación epistémica tiene como objetivo la verdad. No basta con que Usted tenga la creencia de que la calle está mojada y que la calle esté mojada, para poder decir que Usted sabe que la calle está mojada. Puede ser una mera coincidencia el que Usted crea que la calle está mojada y que de hecho la calle esté mojada. Usted pudo soñar que estaba lloviendo —y llegar así a la creencia de que la calle está mojada— y puede darse el caso de que la calle de hecho esté mojada —porque durante la noche un tubo de conducción de agua se rompió. Así Usted tiene una creencia que es verdadera, pero que no constituye conocimiento: Usted *no*

sabía que la calle estaba mojada. Por lo tanto, la condición de justificación es fundamental ya que permite establecer una conexión entre lo que Usted cree que es el caso y lo que es el caso.

La justificación es una relación que se da o no entre creencias. La relación entre creencias puede ser la de apoyo epistémico, sin embargo, dado *que no hay creencias sin sujetos*, es mejor hablar de justificación. Esta forma de hablar nos permite recordar que no son las creencias las que están justificadas, sino los sujetos epistémicos que tiene tales creencias.

Existen dos sistemas tradicionales de justificación epistémica el fundacionismo y el coherentismo (Cfr., Fogelin, 1994; Fumerton 1990). Sin embargo, hoy en día la mayoría de los teóricos del conocimiento ven en el contextualismo una alternativa no solo a los problemas que el escepticismo cartesiano despierta, sino también a los que surgen del debate en torno de los problemas Gettier.

Análisis contemporáneos de la relación de justificación permiten hablar de creencias o conjuntos de creencias justificados aunque *falsos*.

La afirmación anterior implica:

- I. que una creencia que está justificada puede ser falsa
- II. que una creencia que está justificada en virtud de otra creencia que es verdadera puede ser falsa. Ni la justificación garantiza la verdad ni la trasmite.

Cuando se considera que la relación de justificación tiene estas características se habla de *sistemas de justificación inductivos*. La justificación permitirá aquí solo hablar de creencias que son probablemente verdaderas o de creencias que tienden hacia la verdad.

Cuando, por el contrario exigimos que

- I. una proposición justificada es siempre verdadera y
- II. que una proposición justificada en virtud de una proposición verdadera debe ser también verdadera, hablamos de sistemas de justificación *deductivos*.

Un caso típico de sistemas justificatorios deductivos lo constituye Descartes. Descartes asume que las creencias básicas deben ser claras y distintas. Él asume también que las creencias ciertas e indudables garantizan la verdad de todas las demás creencias.

Hay dos razones fundamentales por las cuales tal fundacionismo no es atractivo.

1. Muy pocas de nuestras creencias básicas son como Descartes lo exige.
2. Aquellas creencias que son los mejores candidatos para ser básicas no contienen información suficiente para garantizar una justificación inferencial de las creencias no básicas.

Este fundacionismo radical ha ido cediendo terreno frente a formas mucho más suaves. El fundacionismo menos radical no exige que nuestras creencias básicas necesiten ser indudables. Por tanto hablamos hoy en día de conocimiento falibilista y no absoluto. Habiendo analizado someramente la noción de justificación, pasemos ahora a analizar los argumentos escépticos cartesianos.

2. Argumentos del escepticismo cartesiano

En la Primera Meditación de Descartes encontramos básicamente dos argumentos escépticos: El primero se puede denominar Argumento de la imposibilidad del error el segundo argumento estándar del escepticismo cartesiano.

A. Argumento de la imposibilidad del error

Este argumento señala que:

1. Si Ud. sabe que p no es posible que Ud. esté equivocado en relación con p . (Premisa)
2. Pero, algunas veces Ud. está equivocado en relación con p , (premisa)
3. entonces, Ud. algunas veces no sabe que p . (Conclusión de (i) y (ii) vía MPP)

Este argumento es el que se encuentra a la base del escenario escéptico del engaño perceptual. Implica, sin duda, una serie de consecuencias importantes. En primer lugar, este argumento toma el concepto de saber como un concepto absoluto, algo que parece ser constituyente de nuestro uso cotidiano de este concepto (Cfr., Unger, 1971 y 1975). Normalmente no decimos que yo sabía algo, que días después lo dejé de saber y que ahora lo sé de nuevo. Cuando uno sabe algo, usualmente lo sabe de una vez y para siempre. Desde esta perspectiva el saber no es algo que dependa de un contexto, ni que tenga gradación. No es que Ud. sepa cada vez mejor que Berlín es la capital de Alemania; o Ud. lo sabe, o no. ¿Sabían, aquellos que consideraban que la tierra era plana en el siglo XII, que era plana? No, lo que diríamos, a pesar del contexto y de la univocidad, es que lamentablemente estaban equivocados. Esto implica, en segundo lugar, que ni el saber ni la verdad son conceptos ni *contextuales* ni *democráticos*; esto es, no basta con que todos creamos que la tierra sea plana para que lo sea, ni mucho menos que, por esta misma razón, lo sepamos. Este argumento, sin embargo, no es del todo útil para el escéptico. Este argumento no permite

una conclusión que abarque la totalidad del conocimiento empírico. El escéptico sólo podría señalar que Ud. no sabe que p , porque algunas veces p no es el caso. Esto sólo le permitiría concluir que algunas veces nos equivocamos. Un escéptico que sólo afirme esto es un escéptico con el que bien podemos convivir. Pero la conclusión escéptica es mucho más fuerte: Nunca Bajo ninguna circunstancia podemos saber algo acerca del mundo externo. Un mejor argumento escéptico es el siguiente:

B. Argumento estándar del escepticismo cartesiano

1. Si usted sabe que está sentado frente al fuego y sabe que si sabe que está sentado frente al fuego entonces usted sabe que no está soñando (o en cualquier escenario escéptico que implique una contraposibilidad epistémica o lógica) entonces Ud. sabe que no está soñando que está sentado frente al fuego.
2. Pero Ud. no sabe que no está soñando que está sentado frente al fuego,
3. Entonces, Ud. no sabe que está sentado frente al fuego.

Este argumento puede ser formalizado de la siguiente forma:

- | | |
|---|--------------------------------|
| 1. Cuando S sabe que p , entonces S sabe que $\neg q$, | (Premisa) |
| 2. S no sabe que $\neg q$, | (Premisa) |
| 3. entonces S no sabe que p | Vía Modus Tollens de (i)-(ii). |

Las premisas (i) y (ii) de este argumento se apoyan en dos principios epistémicos básicos:

Principio de cierre lógico (PCS)

$$KSp \wedge KS(p \rightarrow q) \rightarrow KSq$$

Este principio afirma que si un sujeto epistémico S sabe que p y S sabe que p implica q , entonces S debe saber que q . Si regresamos a la definición tripartita de conocer este principio se ve como fundamental en dos de las tres condiciones. En efecto, si p es verdadero y es verdad que p implica q entonces q debe ser verdadero. La verdad es, por tanto, lógicamente cerrada. Algo análogo sucede con la condición de creencia: si creo que está lloviendo y creo que cuando llueve las calles se mojan, entonces deberé creer que las calles están mojadas. Si no creyera esto último se me podría acusar de irracional. En el caso de la justificación esto no es tan claro y depende de cómo entendamos la relación de justificación. Si la entendemos como una relación de probabilidad este principio sería inválido; de igual manera sucedería si la entiéramos como una suerte de abducción. Sin embargo, hay por fortuna también argumentos muy fuertes que

señalan que el principio de clausura bajo implicación conocida debe mantenerse también en el caso de la justificación (cfr., Brueckner, 1985; Vogel, 1986). Consideremos, por ejemplo, un argumento por reducción al absurdo. Este argumento opera señalando que no estamos justificados en admitir alguna o algunas premisas dado que ellas nos conducen a una contradicción. Si la justificación no fuera cerrada entonces sería muy difícil explicar cómo funciona un argumento por reducción al absurdo.

El otro principio en el que se apoya el argumento estándar del escepticismo cartesiano es el

Principio de indeterminación (PI)

$$-\Diamond(p \Box q) \wedge (K\text{Sep}/q) \rightarrow -R\text{Sep}$$

Este principio señala que no es posible que p y q se den al mismo tiempo (esto porque q es una contraposibilidad epistémica o lógica de p). Si además la evidencia (empírica o de otro tipo) con la que cuenta S no le permite decidir entre p o q , entonces S no está justificado en preferir p sobre q . Este principio nos recuerda fácilmente los problemas señalados por Quine acerca de la indeterminación de la experiencia o los argumentos de Kuhn acerca de la carga teórica de cualquier contenido supuestamente empírico. El escéptico sólo señalaría que dada la evidencia con que Ud. cuenta no se puede concluir que Ud. no está simplemente soñando que p .

El argumento que hoy apenas he esbozado aparece en la totalidad de los análisis contemporáneos acerca del escepticismo moderna (Cfr., Brueckner, 1994; Stroud, 2000; Nagel, 1986). Este argumento es fundamental porque la mayoría de las reconstrucciones de los argumentos escépticos cartesianos pueden ser llevadas a él. Además, este argumento es lógicamente válido, apoyándose únicamente en dos principios epistémicos básicos que parecen muy plausibles. Sin embargo, como suele ser el caso de la mayoría de los argumentos escépticos este es también paradójico: Aceptamos sus premisas pero no su conclusión. Esto hace del escepticismo un problema real y no, simplemente, el resultado de una mala metafísica.

Cuando logramos formular el problema fundamental del escéptico desde esta perspectiva es claro que acaso nunca lograremos una respuesta al escepticismo. Esto no desvirtúa al escepticismo filosófico, todo lo contrario. Si vemos la pregunta del escéptico como aquella que intenta aclarar nuestra situación epistémica, entonces el escepticismo se torna en una posición más radical. La pregunta escéptica es la expresión de nuestro deseo por alcanzar alguna claridad acerca de nuestra situación epistémica en el mundo. Este deseo caracteriza no sólo al escepticismo, sino también a cualquier teoría del conocimiento.

Bibliografía:

- BRUECKNER, A. (1985), "Skepticism and Epistemic Closure", en *Philosophical Topics*, XIII.
- BRUECKNER, A. (1994), "The Structure of the Skeptical Argument", en *Philosophy and Phenomenological Research*, LIV.
- FOGELIN, R. (1994), *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford, Oxford University Press.
- FUMERTON, R. (1995), *Metaepistemology and Skepticism*, London, Rowman & Littlefield Publishers.
- STROUD, B. (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Oxford University Press.
- STROUD, B. (2000), *Understanding Human Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- UNGER, P. (1971), "A Defense of Skepticism", en *The Philosophical Review*.
- UNGER, P. (1975), *Ignorance. A Case for Scepticism*, Oxford, Oxford University Press.
- VOGEL, J. (1986), *Cartesian Skepticism and Epistemic Principles*, Doctoral dissertation, Yale.

ANEXO V

PONENCIA

“El Genio Maligno v/s el Dios Engañador”

Certificado

(Para el certificado, ver la versión entregada en físico)

El genio maligno v/s el Dios engañador

Mauricio Zuluaga

Universidad del Valle

(mzuluagac@yahoo.de)

Gran parte del interés por desarrollar una teoría del conocimiento en la modernidad nace del redescubrimiento del escepticismo pirrónico. Esto significó, para los filósofos modernos, un replanteamiento de la labor que se debía llevar a cabo y condujo a una crisis en la filosofía moderna que puede ser caracterizada como una *crisis pirrónica*.

Según Popkin “la primera referencia hasta hoy conocida de que alguien leyera a Sexto Empírico aparece en una carta, descubierta por Schmitt, del humanista Francesco Filelfo a su amigo Giovanni Aurispa, en 1441” (Popkin, 1983, p. 47). Sin embargo, sólo hasta la primera publicación de la obra de Sexto Empírico en el mundo moderno, que data de 1562, puede hablarse de la presencia real del escepticismo pirrónico. Hasta antes de esta fecha, la importancia del escepticismo griego en la filosofía estaba casi que de forma exclusiva concentrada en las enseñanzas del escepticismo de la Segunda Academia. Esta influencia se había mantenido gracias a los trabajos de Diógenes, Cicerón y San Agustín.

El escepticismo pirrónico, desde su inicio, buscó diferenciarse del escepticismo académico. Sexto Empírico señala al respecto:

Los de la Academia Nueva [Sexto se refiere principalmente a Carnéades y Clitómaco], aun cuando también dicen que todo es inaprehensible, posiblemente difieran de los escépticos en eso mismo de decir que todo es inaprehensible. Ellos, en efecto, hacen de eso una afirmación tajante, mientras que el escéptico mantiene sus dudas de que pudiera ser también algo que fuera aprehensible.

Y difieren claramente de nosotros en la forma de enjuiciar lo bueno y lo malo. En efecto, los de la Academia dicen que algo es bueno o malo no en el mismo sentido que nosotros, sino estando convencidos de que es más probable que sea objetivamente bueno lo que ellos dicen que es bueno que lo contrario; y lo mismo sobre lo malo. Cuando nosotros decimos que algo es bueno o malo, nada tiene que ver que creamos que lo que decimos sea probable, sino que lo decimos siguiendo sin dogmatismos los imperativos de la vida a fin de no ser unos negados para actuar.

Además nosotros decimos que las representaciones mentales son equivalentes en credibilidad o no credibilidad a la hora de argumentar, mientras que ellos afirman que unas son probables y otras improbables. Y entre la probables hablan de diferencias, pues aducen que unas en realidad son sólo eso: probables; y otras, probables y contrastadas; y otras, probables contrastadas y no desconcertantes (Sexto, PH, I, 226).

Los pirrónicos consideran que el escepticismo académico no representa la actitud que un verdadero escéptico ha de mantener; en primer lugar, hacen una afirmación tajante, cosa que evita el pirrónico; en segundo lugar, mantienen un probabilismo bien en relación con lo que se califica de bueno o de malo bien en relación con las representaciones mentales. El escepticismo académico fue desarrollado a partir de la afirmación socrática, “Sólo sé que nada sé”. La argumentación desarrollada por los académicos estaba destinada a oponerse a las afirmaciones epistémicas de los estoicos. El resultado de esta oposición fue la formulación de la probabilidad y verosimilitud como criterios de verdad. Los pirrónicos, por el contrario, no se apoyan en ninguna afirmación, ni siquiera en la de que nada se sabe y desarrollan una suspensión judicativa, incluso frente a lo probable y verosímil.

Las relaciones entre el escepticismo Académico y el pirrónico son estrechas. Podría sostenerse que el escepticismo académico es un intento de solución al problema presentado por el escéptico Pirrónico. Ante la imposibilidad de encontrar una opinión que constituya conocimiento, debemos conformarnos con opiniones probables y verosímiles. Sin embargo, para un escéptico pirrónico esta no podría ser una solución satisfactoria. Lo probable y verosímil es tan cuestionable como lo que no lo es.

La emergencia en el mundo moderno del escepticismo pirrónico se debió, no sólo a la publicación del texto de Sexto Empírico y al renacimiento de la cultura y de la filosofía antigua, sino y, sobre todo, a la pregunta por cómo justificar una pretensión de conocimiento. Con la pérdida del mundo medieval y con la pérdida de la seguridad respecto del criterio de verdad que descansaba bien en la autoridad eclesiástica bien en la de la tradición, sobrevino un afán por encontrar un nuevo criterio que permitiera establecer justificadamente qué es verdadero. El humanismo de los siglos XV y XVI generó el ambiente adecuado para cuestionar no solo las normas de interpretación de la Biblia sino, sobre todo, para alcanzar nuevamente un escepticismo pirrónico. (Cfr., Schmitt, 1983 y Jardine, 1983).

En la modernidad el lugar desempeñado por la metafísica en la antigüedad lo asumió la teoría del conocimiento. Los sistemas filosóficos de la modernidad comenzaban, normalmente, con el planteamiento acerca de qué se puede conocer y cuál es el límite del conocimiento humano. El valor metodológico del escepticismo se puede vislumbrar tan pronto nos percatamos de que uno de los criterios que se utilizó para evaluar una teoría del conocimiento era el de si ella conducía o no al escepticismo, lamentablemente, según unos u otros, todos los sistemas filosóficos lo hacían. Por ejemplo, Locke sostiene, como motivación al *Ensayo sobre el Conocimiento Humano*, lo siguiente:

Porque pensé que el primer paso hacia la satisfacción de algunas investigaciones que la mente del hombre fácilmente suscita era revisar nuestro propio entendimiento, examinar nuestras propias fuerzas revisar y ver qué cosas estaban adaptadas. [...] Así, los hombres extienden sus investigaciones más allá de su capacidad, y permiten que sus pensamientos se atrevan en aquellas profundidades en que no encuentran seguro apoyo, y no es maravilla que susciten cuestiones y multipliquen disputas, que, no alcanzando jamás una solución clara, sólo sirven para prolongar y aumentar sus dudas y para confirmarlos, por último, en un perfecto escepticismo (Locke, *Essay*, I, i, 7).

Afirmaciones análogas las encontramos en casi todos los filósofos modernos desde Descartes hasta Kant.

Podemos definir el escepticismo filosófico con la tesis que sostiene que debemos renunciar a seguir opinando con pretensiones de conocer justificadamente. Es obvio que una tesis como esta debe ser precisada, pero podemos asumirla de manera provisional.

Una de las formulaciones modernas del escepticismo –y, sin duda, la más conocida– aparece en la Primera Meditación cartesiana. El escepticismo, aunque entonces no era una escuela definida en el sentido en el que hoy podemos hablar de ciertas escuelas filosóficas, hacía parte del panorama intelectual de la época.

Descartes es uno de los principales críticos del escepticismo y considera fundamental elaborar un sistema filosófico que sea una respuesta contundente y positiva al escéptico. Uno de los objetivos cartesianos en las *Meditaciones* consiste en alcanzar un punto indubitable, una verdad que resista hasta las más abstrusas razones de duda. Para ello se vale del método de la duda que, sin ser la totalidad del método cartesiano, se presenta como la mejor alternativa para una investigación que tenga como objetivo –como lo indica Williams– la búsqueda de la verdad. Es por esto por lo que la duda de Descartes se debe entender como una estrategia para alcanzar un conocimiento indubitable que venza al escéptico. Como lo indica en una carta a un destinatario desconocido de marzo de 1638:

Aunque los pirrónicos no hayan concluido nada cierto como consecuencia de sus dudas, esto no quiere decir que no se lo pueda hacer. Y aquí trataré [Descartes se refiere a las *Meditaciones Metafísicas*] de hacer ver cómo nos podemos servir de ellas para probar la existencia de Dios. (AT, II, 38-39).

El uso que Descartes hace de las estrategias escépticas no es con fines escépticos: no busca la imperturbabilidad del espíritu –como es el caso del escepticismo antiguo– ni la suspensión del juicio sin implicaciones prácticas –como es el caso de los escépticos modernos–, sino lo indubitable. Por tanto, no podemos considerar que él sea un escéptico, dudar no lo convierte en eso, todo lo contrario, él *usa* la duda para

alcanzar la certeza. De esta forma lo considera, por ejemplo, el abate François Para du Phanjas: “Antes de Descartes había habido escépticos, pero que sólo eran escépticos. Descartes enseñó a su época el arte de hacer que el Escepticismo diera a luz la Certeza filosófica.” (Popkin, 1979, p. 259). De hecho, Descartes se describe a sí mismo como aquél que ha logrado vencer al escéptico. En las respuestas a las séptimas objeciones señala:

Y ¿qué les responderá a los escépticos, los cuales van más allá de todos los límites de la duda? Sin duda, los contará en el número de los desesperados e incurables. Eso está muy bien, más ¿cómo creéis que ellos lo consideran a él, a su vez? Y no me digas que tal secta se halla extinguida al presente: tiene más vigor que nunca, y la mayoría de quienes piensan tener algún mayor ingenio que los demás, no encontrando nada que los satisfaga en la filosofía al uso, y no viendo ninguna otra que sea mejor, se pasan a la escéptica; y éstos son, sobre todo, los que quieren que se les demuestre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana. [...] Por consiguiente, no ha tenido razón alguna para creer ni sospechar que yo haya admitido el menor error en todo cuanto he dicho y propuesto, y con lo cual, antes que nada, yo he disipado la duda capital de los escépticos. (AT, VII, 550).

La importancia del escepticismo en la filosofía cartesiana es bien conocida. La influencia del escepticismo antiguo y, en especial, de los cinco tropos de Agripa pone de presente un nuevo problema para cualquier teoría del conocimiento: el problema de cómo justificar una creencia empírica. Descartes asume el reto propuesto por el escéptico e intenta su refutación concluyente. Sin embargo, para lograrlo, genera una nueva forma de escepticismo conocida como escepticismo cartesiano. En el primer párrafo de la Primera meditación Descartes presenta claramente su objetivo: remover, con ayuda del escepticismo todas las opiniones falsas y “comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseaba alguna vez establecer algo firme y permanente en las ciencias” (A.T. VII, 17).

Si lo que las hipótesis escépticas cuestionan es que nosotros carecemos de cualquier conocimiento, y si asumimos la definición clásica de saber como la de creencia verdadera y justificada, entonces las hipótesis escépticas pueden cuestionar uno o varios de los componentes del concepto de saber. Uno podría cuestionar –como escéptico– el que alguien sepa algo bien porque lo que dice saber no es verdadero, bien porque no cree lo que dice saber, bien porque no está justificado en su creencia. La mayoría de las hipótesis escépticas pueden reconstruirse como cuestionando el componente de justificación, pero también pueden reconstruirse como cuestionando el componente de verdad. En el tránsito de los niveles de duda cartesiano, veremos cómo Descartes pasa de una crítica al componente de verdad hacia una crítica al componente

de justificación, haciendo aún más difícil dar una respuesta concluyente al planteamiento escéptico.

I. Argumentos escépticos y escenarios escépticos

Usualmente se considera que en las *Meditaciones Metafísicas* hay tres niveles de duda: (i) el engaño perceptual, (ii) el argumento del sueño y (iii) la hipótesis del genio maligno. Es posible, sin embargo, argumentar que, en rigor, los niveles de duda son cinco, a saber: (i) el engaño perceptual, (ii) el argumento de la locura, (iii) el argumento del sueño, (iv) el argumento del genio maligno y (v) el argumento del dios engañador. Tras cada uno de estos niveles de duda, que podemos denominar, en cierto sentido, hipótesis escépticas podemos observar lo que se puede denominar un escenario escéptico y un argumento escéptico. El primer nivel de duda ((i)) hará uso de un argumento que podríamos denominar como argumento de la imposibilidad del error; los dos siguientes ((ii) y (iii)) emplean un argumento de cierre lógico bajo implicación conocida y los dos restantes ((iv) y (v)) emplea un argumento que, apoyado en la voluntad, es más difícil de formalizar. Hay, por supuesto, relaciones estrechas entre estos argumentos y puede considerarse que el carácter metódico de la duda cartesiana se evidencia en dos sentidos. En primer lugar, cada nivel de duda permite alcanzar un mayor número de creencias que cae bajo el cuestionamiento escéptico, esto es la duda va ganando, tras cada nivel, en generalidad y, en segundo lugar, cada nuevo argumento puede ser cobijado por el precedente. Veamos esto en detalle.

Lo característico de las hipótesis escépticas es la utilización de *un escenario escéptico* para mostrar la plausibilidad de lo que denominaré *argumentos escépticos*. Así, una hipótesis escéptica está constituida por dos elementos: (a) un escenario escéptico y un (b) argumento escéptico que se desarrolla en ese escenario.

El concepto de hipótesis escépticas puede llevar, sin duda, a equívocos. Una hipótesis escéptica, tal y como aquí la entenderé, no es una hipótesis que se afirma concluyentemente y que intente postular una imagen alternativa del mundo; tampoco es *algo* que pueda llegar a verificarse o a falsearse en un momento dado. Sin embargo, las hipótesis escépticas pueden considerarse como hipótesis en otro sentido: Si consideramos que una hipótesis es una construcción teórica que nos permite explicar adecuadamente la evidencia empírica sobre la que un sujeto epistémico cuenta en un determinado momento, lo que las hipótesis escépticas hacen es señalar que, dada la evidencia empírica con la que contamos, una multitud de explicaciones alternativas (hipótesis concurrentes) podrían presentarse –incluida por supuesto las hipótesis

escépticas—, sin que podamos, en virtud de nuestra evidencia empírica, decidir entre ellas. El interés del escéptico es el de señalar que por todo lo que sabemos el mundo podría ser bien distinto de como creemos que es, pero él no afirma que el mundo *debe* ser distinto de como creemos que es; el escéptico no está interesado en triunfar en un debate racional, a él sólo le interesa seducir.

Los escenarios escépticos son experimentos mentales en donde nuestras creencias y opiniones son examinadas. Estos escenarios cobijan una familia común de situaciones acerca de demonios, cerebros en un barril, sueños, alucinaciones y errores preceptuales. Sin embargo, es importante resaltar que, tras los escenarios escépticos se esconde la utilización de argumentos y principios epistémicos que son los que lo posibilitan y les dan sentido. Estos principios son los que se deben refutar si se pretende intentar una refutación del escepticismo. En efecto, los intentos por refutar al escéptico señalando que sus escenarios son inadecuados, desconocen la naturaleza del escepticismo filosófico. Por lo menos fallan al intentar señalar en dónde radica la fuerza y el interés del escepticismo filosófico. El escéptico no se apoyan únicamente en la posibilidad de los escenarios escépticos que eventualmente no estemos dispuestos a aceptar; el escéptico puede llegar a su conclusión gracias a la utilización de principios epistémicos que, por lo menos a un nivel intuitivo, estaríamos dispuestos a aceptar y de esta forma el escéptico nos introduce dentro de nuestros propios principios epistémicos y muestra cómo ellos entrañan contradicciones. Veamos cómo se da esto en las hipótesis cartesianas.

El primer nivel duda cartesiano o hipótesis escéptica es presentado como sigue:

Porque todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero, lo he recibido de los sentidos, o por los sentidos; pero entre tanto me he dado cuenta de que estos se equivocan, y es propio de la prudencia no confiar nunca plenamente en quienes, aunque sea una vez, nos han engañado (A.T., VII, 18)

Aunque en la Primera Meditación Descartes no es explícito acerca de los errores que él le impugna a los sentidos, en la Sexta meditación esto logra aclararse:

Porque a veces torres que de lejos se veían redondas, de cerca aparecían cuadradas, y estatuas gigantescas elevadas sobre sus torres nos parecían grandes a quienes las miraban desde el suelo; y descubría que en otros innumerables casos fallaban los juicios en las cosas de los sentidos externos (A.T., VII, 76)

Este argumento es relativamente sencillo: sé, por medio de los sentidos, que la torre es redonda, pero, al acercarme, se ve como cuadrada. Dado que la torre no puede ser, al mismo tiempo, cuadrada y redonda, entonces no sabía que era redonda.

Una sencilla formalización del argumento que se encuentra tras este escenario es como sigue:

- I. Si Ud. sabe que p , Ud. no está equivocado en relación con p . (Premisa)
- II. Pero, algunas veces Ud. está equivocado en relación con p , (premisa)
- III. entonces, Ud. no sabe que p . (Conclusión de (i) y (ii) vía MPP)

Todo lo que el argumento escéptico exige es que para poder decir que alguien sabe algo se debe dar el estado de cosas que se dice saber y dado que algunas veces este estado de cosas no se da, entonces algunas veces no sé lo que he dicho que sabía. El principio epistémico que está a la base de este argumento es relativamente sencillo y comúnmente aceptado. Si Ud. afirma que sabe que p , entonces no puede estar equivocado en relación con p . Si Ud. se equivoca en relación con p , entonces Ud. no sabe que p .

Este argumento guarda ciertas similitudes con algunos tropos pirrónicos. Por ejemplo, a propósito del tercer tropo, Sexto señala: “así, los cuadros aparecen a la vista como si tuvieran relieve, pero no al tacto” (P.H. I, 92). Sin embargo, la conclusión cartesiana no es la suspensión del juicio, sino el cuestionamiento acerca de la situación en la que el sujeto que conoce se encuentra. Aunque en ocasiones los sentidos nos engañan, el hecho obvio es que no son los sentidos los que nos engañan sino las *circunstancias especiales* en las que nos encontramos cuando pretendemos conocer por medio de ellos. En casos de engaño perceptual como los señalados, el error se imputa comúnmente a las circunstancias en las que los sentidos actúan:

Sin embargo, podría ser que, aunque los sentidos algunas veces me engañan acerca de cosas pequeñas y muy distantes, hubiera sin embargo muchas otras de las que no se puede dudar, aunque hayan provenido de ellos: como que ahora estoy aquí, que me hallo sentado junto al fuego, que estoy vestido con un abrigo de invierno, que tengo en mis manos una hoja de papel, y cosas semejantes”. (A.T. VII, 18)

Este argumento, que se encuentra a la base del escenario escéptico del engaño perceptual, implica, sin duda, una serie de consecuencias importantes. En primer lugar, aquí se toma el concepto de saber como un concepto absoluto, algo que parece ser constituyente de nuestro uso cotidiano de este concepto (Cfr., Unger, 1971 y 1975). Normalmente no decimos que yo sabía algo, que días después lo dejé de saber y que ahora lo sé de nuevo. Cuando uno sabe algo, usualmente lo sabe de una vez y para siempre. Desde esta perspectiva el saber no es algo que dependa de un contexto, ni que tenga gradación. No es posible que Ud. sepa cada vez mejor que Berlín es la capital de Alemania; o Ud. lo sabe, o no. Esto implica, en segundo lugar, que ni el saber ni la

verdad son conceptos *contextuales* o *democráticos*; esto es, no basta con que todos creamos que la tierra sea plana para que lo sea, ni mucho menos que, por esta misma razón, lo sepamos. Este argumento, sin embargo, no es del todo útil para el escéptico, ya que no permite una conclusión que abarque la totalidad del conocimiento empírico. El escéptico sólo podría señalar que Ud. no sabe que *p*, porque algunas veces *p* no es el caso. Esto sólo le permitiría concluir que algunas veces nos equivocamos. Un escéptico que sólo afirme esto es un escéptico con el que bien podemos convivir. Además, la afirmación de que no sé si la torre es redonda, vista a la distancia, se apoya y justifica en otro hecho empírico, a saber, que la misma torre vista de cerca es redonda. Así, para poder cuestionar el conocimiento que se tenía de la torre vista de lejos, es indispensable aceptar que, si la situación cambia, esto es si me acerco, podré saber cómo es la torre. Se impugna una afirmación epistémica reconociendo otra y lo que se cuestiona, es este lugar no es si cuento o no con una justificación adecuada, sino el hecho palmario de que lo afirmado es falso. Este argumento afecta entonces la condición de verdad de saber y lo hace afirmando que el estado de cosas que se pretendía conocer no estaba dado.

El segundo nivel de duda es mencionado por Descartes sólo de pasada y pocas veces ha sido interpretado como una genuina hipótesis escéptica. Descartes señala:

Ahora bien ¿con qué razón se podría negar que estas mismas manos, o que todo este cuerpo me pertenece? A no ser que me compare con no sé qué insensatos, cuyos cerebros se hallan tan deteriorados por el terrible vapor de la negra bilis, que afirman constantemente que son reyes cuando son paupérrimos, o que están vestidos de púrpura cuando están desnudos, o que tienen cabeza de arcilla o que son toda una calabaza, o forjados de vidrio; pero se tratan de dementes, y yo mismo no parecería menos demente si transfiriera a mí su ejemplo” (A.T., VII, 18-19)

Usualmente se considera que con la alusión a la locura, Descartes está señalando que, en rigor, bajo una situación óptima, es absurdo, so pena de ser calificado como loco, dudar de la información que los sentidos me proporcionan. Esto le permitiría a Stroud, por ejemplo, argumentar que estar sentado junto al fuego es un caso representativo de nuestra forma de conocer algo por medio de los sentidos y que, por tanto, cualquier conclusión que aquí se logre en relación con nuestro conocimiento sensorial, deberá afectar a todo lo que conocemos por medio de los sentidos (cfr. Stroud, 1984, Cap. I). Para Wilson, Descartes deja de lado la locura como escenario escéptico porque no ofrece ninguna razón aceptable para dudar (Cfr. Wilson, 1978, Cap. I). Sin embargo, si asumimos que Descartes debió conocer la obra de Sexto, asunción que es perfectamente justificada dadas las múltiples referencias que Descartes

da del escepticismo, no podríamos dejar de lado que Sexto si usa a la locura como una razón para la suspensión judicativa. El cuarto tropo señala:

Y si alguien dice que una combinación de ciertos humores orgánicos produce representaciones extrañas de los objetos a los que se hallan en un estado anormal, debe contestarse que puesto que también los que están sanos tienen humores orgánicos mezclados, es posible que esos humores consigan hacer que los objetos externos, siendo por naturaleza tal como aparecen a los que se dice que tienen un estado anormal, aparezcan distintos a los que están sanos. En efecto, atribuir poder de transformar a unos humores sí y a otros no, es una cosa estúpida; pues así como los que están sanos tienen como estado normal el de los sanos y como estado anormal el de los enfermos, con la misma razón también los que están enfermos tienen como estado anormal el de los sanos y como estado normal el de los enfermos; de suerte que también a ellos debe creérseles, pues –en algún sentido– se hallan en un estado normal. (PH, I 102-104)

La razón por la que no podríamos desacreditar la opinión de quien calificamos como loco es que, según Sexto, por las mismas razones éste podría desacreditarnos a nosotros. Bien pudo Descartes argumentar en este sentido y es de sobra conocido que el fenómeno de la locura estaba presente tanto en la filosofía de la época como en la literatura. Si Descartes no utiliza el escenario de la locura es porque, como lo indica Wilson, la locura no ofrece una razón *acceptable* para dudar, con el atenuante de que Descartes no aclara por qué la locura no sea un motivo razonable de duda. En todo caso, Descartes dejará el escenario de la locura para ocuparse del problema del sueño. El escenario de la locura y del sueño comparten un mismo argumento. Veamos primero como presenta Descartes el escenario del sueño:

¡A buena hora! Como si yo no fuera un hombre que suele dormir de noche y padecer en sueños todas esas mismas cosas, y a veces hasta cosas menos verosímiles que las de aquello [los insensatos] cuándo están despiertos. ¡Con que frecuencia el descanso nocturno me persuade de cosas tan usuales como las de estar aquí, vestido con un abrigo, sentado junto al fuego, cuando sin embargo, me hallo sin ropas acostado bajo los cobertores! Y es cierto que ahora veo con ojos vigilantes esta hoja de papel, y no está adormecida esta cabeza que muevo, extendiendo y siento esta mano a ciencia y conciencia, y a quien duerme no le acontecerían cosas tan nítidas. Como si no me acordara haber sido también engañado en otras ocasiones semejantes, y mientras pienso estas cosas con más atención, veo con tanta claridad que nunca puedo distinguir con indicios ciertos el sueño de la vigilia, que me hallo estupefacto, y el mismo estupor casi me confirma en la opinión del sueño (A. T, VII, 19)

Este escenario escéptico ha sido ampliamente debatido. Hay dos interpretaciones generales de este argumento, que pueden estar presentes en muchas de las

reconstrucciones de las que ha sido objeto. Según algunos comentaristas el problema del conocimiento del mundo externo reposa necesariamente e implica, sea explícita o tácitamente, el reconocimiento y la aceptación previa de una escisión entre dos realidades contrapuestas: lo interno y lo externo; fruto de tal escisión será el problema de nuestro conocimiento del mundo externo. Otra interpretación señala que lo que está a la base del escenario escéptico del sueño es un argumento que se apoya en el principio de cierre lógico bajo implicación conocida.

Sin duda la primera interpretación es más adecuada a la luz de la metafísica cartesiana. Descartes, como la mayoría de los filósofos modernos, adopta como ontología el realismo metafísico. Al estar el conocimiento del mundo externo encasillado dentro de los límites perceptuales del hombre y dentro del modo en que cada sujeto percibe las cualidades sensibles de los objetos, la exterioridad del mundo hace referencia a los límites de este conocimiento; la exterioridad hace referencia a un sujeto que sólo se conoce a sí mismo y que sólo puede conocer las cosas a través de sus ideas, es decir de manera mediata. Desde esta perspectiva, el mundo es externo porque de él sólo tenemos *representaciones*, es decir ideas. Con el concepto de «idea», la filosofía cartesiana, no sólo se refiere a la existencia objetiva de lo que formalmente está ahí delante, sino que también se refiere a algo que suplanta y sustituye a la cosa. La idea adquiere cierto grado autónomo y autosubsistente, similar, en cierto sentido, al de las cosas formalmente existentes e independiente de la realidad formal; lo que estaría en el entendimiento, el material del pensamiento cuando el pensamiento piensa (definición clásica del concepto de “idea”), es realmente distinto de lo que está ahí delante. Entre la idea y la cosa mediará una relación de *representación* que permitirá que la idea suplante y sustituya a la cosa formalmente existente. Representar no es tan sólo presentar al entendimiento lo que formalmente existe, representar es, algunas veces, sustituir y remplazar lo formalmente existente por algo distinto. Así, la pregunta epistemológica se dirige a examinar si nuestras representaciones son desde algún punto de vista exactas; planteado un mundo externo se presenta el problema de cómo es posible un conocimiento objetivo de este mundo externo, se presenta el problema de la naturaleza, origen y límite del conocimiento humano.

Aunque visto desde esta perspectiva, el escenario del sueño representa claramente una posición ontológica común de los siglos XVII y XVIII, por esta misma razón, este argumento queda abierto a las objeciones que consideran que el problema escéptico del mundo exterior es fruto de una mala ontología con consecuencias epistemológicas poco deseables. Así se podría pensar que bastaría con formular una ontología distinta para disolver el problema. Esta fue, sin duda, una posición común en todos los

filósofos del siglo XVII y XVIII. En efecto, Berkeley, por ejemplo, ofrece una nueva ontología con la esperanza de no terminar en el escepticismo.

La segunda interpretación es relativamente sencilla y ha sido ampliamente debatida en la filosofía contemporánea. El escenario escéptico del sueño o de la locura se tendría a la base el siguiente argumento

- (i) Si usted sabe que está sentado frente al fuego y sabe que si sabe que está sentado frente al fuego entonces usted sabe que no está soñando (o en cualquier escenario escéptico) entonces Ud. sabe que no está soñando que está sentado frente al fuego.
- (ii) Pero Ud. no sabe que no está soñando que está sentado frente al fuego,
- (iii) Entonces, Ud. no sabe que está sentado frente al fuego.

Este argumento puede ser formalizado de la siguiente forma:

- I. Cuando S sabe que p , entonces S sabe que $\neg q$, (Premisa)
- II. S no sabe que $\neg q$, (Premisa)
- III. entonces S no sabe que p Vía Modus Tollens de (i)-(ii).

Las premisas (i) y (ii) de este argumento se apoyan en dos principios epistémicos básicos:

Principio de cierre lógico (PCS)

$$KSp \wedge KS(p \rightarrow q) \rightarrow KSq$$

Este principio afirma que si un sujeto epistémico S sabe que p y S sabe que p implica q , entonces S debe saber que q . Si regresamos a la definición tripartita de conocer este principio se ve como fundamental en dos de las tres condiciones. En efecto, si p es verdadero y es verdad que p implica q entonces q debe ser verdadero. La verdad es, por tanto, lógicamente cerrada. Algo análogo sucede con la condición de creencia: si creo que está lloviendo y creo que cuando llueve las calles se mojan, entonces deberé creer que las calles están mojadas. Si no creyera esto último se me podría acusar de irracional. En el caso de la justificación esto no es tan claro y depende de cómo entendamos la relación de justificación. Si la entendemos como una relación de probabilidad este principio sería inválido; de igual manera sucedería si la entiéramos como una suerte de abducción. Sin embargo, hay también argumentos muy fuertes que señalan que el principio de clausura bajo implicación conocida debe mantenerse también en el caso de la justificación (cfr., Brueckner, 1985; Vogel, 1986). Consideremos, por ejemplo, un argumento por reducción al absurdo. Este argumento opera señalando que no estamos justificados en admitir alguna o algunas premisas dado que ellas nos conducen a una contradicción. Si la justificación no fuera cerrada

entonces sería muy difícil explicar cómo funciona un argumento por reducción al absurdo. Visto desde esta perspectiva el escenario del sueño presenta el problema del nuestro conocimiento como un problema que tiene que ver con la condición de justificación y no con la pregunta acerca de la verdad. En efecto, en este escenario puede darse el caso de que Descartes esté sentado frente al fuego y que no sepa que lo está porque aunque está sentado frente al fuego, está soñando que lo está. Se logra además una continuidad con los tropos de Agripa que representan, desde mi perspectiva, la mejor formulación del problema escéptico en la antigüedad.

El otro principio en el que se apoya este argumento es el

Principio de indeterminación (PI)

$$-\Diamond(p \Box q) \wedge (K\text{Sep}/q) \rightarrow -R\text{Sep}$$

Este principio señala que no es posible que p y q se den al mismo tiempo (esto porque q es una contraposibilidad epistémica o lógica de p). Si además la evidencia (empírica o de otro tipo) con la que cuenta S no le permite decidir entre p o q , entonces S no está justificado en preferir p sobre q . Este principio nos recuerda fácilmente los problemas señalados por Quine acerca de la indeterminación de la experiencia o los argumentos de Kuhn acerca de la carga teórica de cualquier contenido supuestamente empírico. El escéptico sólo señalaría que dada la evidencia con que Ud. cuenta no se puede concluir que Ud. no está simplemente soñando que p .

El argumento que hoy apenas he esbozado aparece en la totalidad de los análisis contemporáneos acerca del escepticismo moderno (Cfr., Brueckner, 1994; Stroud, 2000; Nagel, 1986). Este argumento es fundamental porque la mayoría de las reconstrucciones de los argumentos escépticos cartesianos pueden ser llevadas a él. Además, este argumento es lógicamente válido, apoyándose únicamente en dos principios epistémicos básicos que parecen muy plausibles. Sin embargo, como suele ser el caso de la mayoría de los argumentos escépticos este es también paradójico: Aceptamos sus premisas pero no su conclusión. Esto hace del escepticismo un problema real y no, simplemente, el resultado de una mala metafísica.

Pasemos ahora a los últimos dos escenarios escépticos que son los que le dan título a esta ponencia. Es de sobra conocido que descartes ofrece primero el escenario del Dios engañador cuyo objetivo pareciera ser el de poder dudar de “las cosas más simples y universales” con las cuales se configuran los sueños.

Porque en verdad, ni siquiera los mismos pintores cuando tratan de inventar Sirenas y Sátiros con las formas más inusitadas, pueden asignarles naturalezas totalmente nuevas, sino únicamente entremezclan miembros de diferentes animales; y si tal vez inventan algo tan

nuevo que nada semejante haya sido visto, y que sea así por completo ficticio y falso, es cierto, sin embargo, que al menos los colores con los cuales aquello se compone deben ser verdaderos. Y por igual razón, aunque también esas cosas generales, ojos, cabeza, manos y cosas semejantes puedan ser imaginarias, sin embargo hay que confesar necesariamente que otras cosas más simples y universales son verdaderas, con las cuales, como los colores verdaderos, se configuran todas esas imágenes de las cosas, verdaderas o falsas, que se hallan en nuestro pensamiento.

De este género parecen ser la naturaleza corporal en general y su extensión; también la figura de las cosas extensas, así como la cantidad, o su magnitud y número; también el lugar donde existen, el tiempo que duran y otras semejantes. (A.T. VII, 20).

Parece entonces que los dos últimos escenarios son utilizados para radicalizar las conclusiones que se logran desde el escenario del sueño. Dado que el escenario escéptico del sueño deja sin afectar los elementos mínimos y más universales con los que logramos hacer los sueños, y dado que hemos supuesto que soñamos, entonces los elementos en virtud de los cuales soñamos han de ser verdaderos. El escenario del Dios engañador es presentado entonces como una situación en la que podamos dudar de los elementos mínimos que componen nuestros sueños. Si esto es así, no habría nada radicalmente nuevo en este escenario y Descartes solo habría cambiado de escenario.

Sin embargo, cuando Descartes reconoce que su vieja opinión de que Dios, quien todo lo puede y por quien he sido creado, podría hacer que “no haya tierra alguna, ningún cielo, ninguna cosa extensa, ninguna figura, ninguna magnitud, ningún lugar” (A.T. VII, 21), da un paso más. Descartes considera aquí que Dios podría hacer que me equivoque cada vez que sumo dos y tres, o cuento los lados de un cuadrado. Parece entonces que las naturalezas simples incluirán los elementos básicos de mi racionalidad. Estamos ahora frente a un escenario que cuestiona la racionalidad misma.

En la línea argumentativa presente en la Primera Meditación es de sobra conocido que Descartes cambia el escenario del Dios engañador por el del genio maligno. Este cambio puede ser interpretado de múltiples maneras. En una Europa presa de las luchas religiosas era, cuando menos, algo peligroso considerar, así fuera como una suposición, que Dios es un engañador. Hacía poco había abjurado Galileo y la hoguera de Bruno aun ardía, postular un Dios engañador no solo era peligroso sino insensato y ya sabemos que a Descartes no le gustan las polémicas y menos frente al poder de Roma. Así que sería políticamente correcto cambiar de escenario y acallar así las voces de ateísmo. Esto sin duda podría ofrecer la explicación del cambio de escenario.

Sin embargo, cuando descartes glosa lo que el nuevo escenario pone en duda, no incluye el saber matemático.

Tenemos así dos formas de entender estos dos últimos escenarios. Desde una perspectiva, solo radicalizan las conclusiones escépticas del escenario del sueño. Desde otra son escenarios que presentan un nuevo argumento. Pero, ¿cómo presentar un argumento o como evitarlo si Dios ha instaurado la irracionalidad? ¿Qué principio o principios epistémicos están a la base de este nuevo argumento, si no hay ahora ninguna posibilidad de argumentar? Este escenario, entendido en su radicalidad, nos conduce al silencio. No hay argumentos, no hay significados, no hay lenguaje. El cambio aparentemente político de un genio maligno por un dios engañador es más radical. El genio maligno no parece afectar nuestra racionalidad, mientras que el Dios engañador sí. Abracemos al genio maligno y neguemos que Dios sea un engañador, abjuremos como Galileo y consideremos que las verdades matemáticas y nuestra racionalidad se mantienen, a pesar de lo hiperbólico de la duda. ¡Sea! Pero, ¿y si nos engañara?

Bibliografía:

- BRUECKNER, A. (1985), "Skepticism and Epistemic Closure", en *Philosophical Topics*, XIII.
- BRUECKNER, A. (1994), "The Structure of the Skeptical Argument", en *Philosophy and Phenomenological Research*, LIV.
- FOGELIN, R. (1994), *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford, Oxford University Press.
- FUMERTON, R. (1995), *Metaepistemology and Skepticism*, London, Rowman & Littlefield Publishers.
- STROUD, B. (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Oxford University Press.
- STROUD, B. (2000), *Understanding Human Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- UNGER, P. (1971), "A Defense of Skepticism", en *The Philosophical Review*.
- UNGER, P. (1975), *Ignorance. A Case for Scepticism*, Oxford, Oxford University Press.
- VOGEL, J. (1986), *Cartesian Skepticism and Epistemic Principles*, Doctoral dissertation, Yale.

ANEXO VI

PONENCIA

“El yo en Descartes”

Certificado

(Para el certificado, ver la versión entregada en físico)

El yo en Descartes

1

Mauricio Zuluaga
Universidad del Valle
mzuluagac@yahoo.de

Resumen:

Este trabajo consta de cuatro partes. En la primera se presenta el argumento cartesiano en favor del dualismo expuesto en la Sexta Meditación y en *El discurso del método*, con el objetivo de poder establecer una conexión entre el problema mente-cuerpo y el problema de si todo enunciado de identidad verdadero es además necesario. En la segunda, se analiza el problema de la noción de identidad tal como Frege lo presentó y se alude a la teoría de la referencia para nombres propios que él desarrolló; luego se indican tres argumentos de Kripke contra la tesis fregeana. Estos argumentos permitirán postular la noción de designador rígido. La tercera versa acerca de la *solución* de Kripke al problema de las identidades contingentes que presupone el uso de designadores rígidos. En la última parte se pretende examinar las implicaciones de lo dicho en las otras partes para el problema mente-cuerpo.

I

En las *Meditaciones Metafísicas* Descartes presentó, en la Segunda meditación, el siguiente argumento

Pero ¿y ahora qué, donde supongo que un cierto engañador poderosísimo y, si es lícito decirlo, maligno, me ha engañado con gran empeño en todo lo que ha podido? ¿Puedo acaso afirmar que tengo, aunque sea lo mínimo de todas esas cosas que acabo de decir que pertenecen a la naturaleza del cuerpo? Presto atención, pienso, le doy vueltas, nada se presenta; me fatigo repitiendo en vano lo mismo. ¿Y qué hay de aquello que le atribuía al alma, como nutrirse o caminar? Puesto que ya no tengo cuerpo, esas cosas en verdad no son más que ficciones. ¿Sentir? Pero esto tampoco se hace sin cuerpo, y me ha parecido sentir muchas cosas en sueños, que luego me he dado

¹ La presente ponencia se desarrolló como producto parcial de la investigación “El problema del yo y del mundo en la filosofía moderna”, proyecto avalado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle. C.I. 4244.

cuenta que no había sentido. ¿Pensar? Aquí sí encuentro: el pensamiento es;¹ sólo a él no puedo arrancarlo de mí. Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿cuánto tiempo? Únicamente mientras pienso; porque también podría suceder que, si me abstengo de todo pensamiento, ahí mismo dejara por completo de ser. Ahora no admito sino lo que sea necesariamente verdadero. Porque de manera precisa sólo soy una cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón, palabras cuya significación me era desconocida. Soy entonces cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: pensante. (AT, VII, 27).

Aquí Descartes logra mostrar que es una cosa pensante, pero no es claro qué sea lo que esto significa. En primer lugar no es claro si se supone que la esencia de la cosa pensante sea solo pensar. En efecto, aquí únicamente señala que “también podría suceder que, si me abstengo de todo pensamiento, ahí mismo dejara por completo de ser”. Pero esto no implica, de ninguna manera, que la esencia de la cosa pensante sea pensar. En efecto, de que yo deje de ser se sigue, evidentemente, que dejaría de sentir, pero de ahí no se sigue que sentir sea esencial para ser. Si solo ha descubierto que es una cosa pensante, tampoco ha logrado demostrar que no sea una substancia extensa. Del hecho de estar cierto de que es algo pensante, no se sigue, que no pueda ser también una substancia extensa, puede ser una substancia extensa, aunque no esté cierto de ello. El que esté cierto de una cualidad no implica que no se den otras cualidades de las que no estoy cierto.

Para poder hallar un argumento en favor de la tesis dualista, debemos esperar hasta la Sexta meditación, en donde Descartes plantea que la mente y el cuerpo son (cosas) diferentes y que la esencia de la cosa pensante es pensar:

Y, en primer lugar, puesto que sé que todo lo que entiendo clara y distintamente puede ser hecho por Dios tal como yo lo entiendo, es suficiente que pueda entender clara y distintamente una cosa sin la otra, para estar cierto de que una es diversa de la otra, porque al menos por Dios pueden ser puestas aparte; y para que se considere como diversas, no importa con qué potencia sea hecho eso; por lo tanto, por el solo hecho de que sé que existo, y de que hasta ahora no tengo conciencia de que nada más me pertenezca a mi naturaleza o a mi esencia, sino únicamente que soy cosa pensante, concluyo correctamente que mi esencia consiste únicamente en que soy cosa pensante. Y aunque tal vez (o mejor, ciertamente, como lo diré después) yo tenga un cuerpo que me está unido de manera muy estrecha, como por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto soy sólo una cosa pensante, no extensa, y, por otra, una idea distinta del cuerpo en cuanto es sólo cosa extensa, no pensante, es cierto que yo soy en verdad distinto del cuerpo y que puedo existir sin él (AT VII, 78).

Descartes también considera que ambos temas, a saber si su esencia es sólo pensar y si es distinto del cuerpo, solo se han probado hasta la Sexta meditación (Cfr., A. T. VII, 175). No es del todo claro si Descartes contaba con los elementos necesarios en la Segunda meditación para

¹ Aquí la versión francesa es más explícita y muestra mejor la relación con lo propuesto en la Sexta Meditación, el texto de la edición francesa dice: “Otro es el pensar; y aquí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece: sólo él no puede ser desprendido de mí” (AT, IX; 21).

probar la distinción real entre mente y cuerpo. Si se requiere de la existencia de Dios, demostrada en la Tercera y en la Quinta meditación, para poder demostrar la distinción real, entonces la validez de lo que se concibe clara y distintamente no conlleva la objetividad de lo que se concibe como claro y distinto. Esto, de sobra conocido, implicará el famoso círculo cartesiano.

Otra formulación de la distinción real aparece en *El discurso del método*. Allí afirma:

Posteriormente, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía fingir que carecía de cuerpo así como que no había mundo o lugar alguno en el que me encontrase, pero que, por ello, no podía fingir que yo no era, sino que por el contrario, sólo a partir de que pensaba dudar acerca de la verdad de otras cosas, se seguía muy evidentemente y ciertamente que yo era, mientras que, con solo que hubiese cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no tenía razón alguna para creer que yo hubiese sido, llegué a conocer a partir de todo ello que era una sustancia cuya esencia o naturaleza no reside sino en pensar y que tal sustancia, para existir, no tiene necesidad de lugar alguno ni depende de cosa alguna material. De suerte que este yo, es decir el alma, en virtud de la cual yo soy lo que soy es enteramente distinta del cuerpo, más fácil de conocer que este y, aunque el cuerpo no fuese, no dejaría de ser todo lo que es. (A.T. VI, 32-33)

Tanto el argumento ofrecido en la Sexta meditación como este, parece que pueden ser reducidos al siguiente argumento: puedo concebirme sin cuerpo, pero no puedo concebirme sin pensar, por tanto, el pensamiento es mi cualidad esencial. Lo primero que podría pensarse es que este argumento que parte de la imposibilidad de concebir algo sin una propiedad determinada. Así, por ejemplo, es imposible –como señala Williams (cfr., Williams, 1978, p. 109)– concebir un triángulo plano, cuyos ángulos internos no sumen 180° , por tanto esta sería una propiedad esencial del triángulo plano. Sin embargo, la imposibilidad es distinta en ambos casos. Mientras que la proposición “no puedo concebir un triángulo plano cuyos ángulos internos no sumen 180° ” es verdadera bajo cualquier circunstancia, incluso si no hubiese ningún triángulo plano, la proposición “no puedo concebirme no pensando” solo es verdadera en el momento en que la estoy concibiendo. En este sentido la proposición “no puedo concebirme no pensando” es semejante a la proposición “no puedo concebirme como no existiendo”, en tanto que es para mí imposible concebir esta situación, pero de ello no se sigue que la existencia sea una cualidad esencial para mí. La imposibilidad que la proposición “no puedo concebirme como no pensando o como no existiendo” presenta es distinta a la imposibilidad de la proposición “no puedo concebir un triángulo plano cuyos ángulos internos no sumen 180° ”. Mientras la primera proposición implica una imposibilidad psicológica, la segunda muestra una lógica.

Otra forma de entender este argumento conduce a una falacia aun más básica. Dado que no puedo dudar de que yo (en tanto que mente) existo, pero puedo dudar que mi cuerpo existe, por lo tanto yo (en tanto mente) y mi cuerpo son realmente distintos. Reformulado de esta manera el argumento comete la falacia de intentar inferir de un estado subjetivo de certeza o incertidumbre una relación objetiva entre dos proposiciones. Arnauld presentó esta objeción a Descartes:

Más aún puesto que sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal como las concibo, es suficiente que yo pueda concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar cierto de que la una es diferente de la otra porque Dios las puede separar. Pero concibo clara y distintamente que este triángulo es rectángulo, sin que yo sepa que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados; entonces, al menos para la omnipotencia de Dios, puede darse un triángulo rectángulo en el que el cuadrado de la base no sea igual a los cuadrados de los lados.[...]

Entonces así como él se equivoca al pensar que no es de la esencia de ese triángulo (que conoce clara y distintamente que es rectángulo) que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados ¿por qué tal vez no me equivoco yo también al pensar que ninguna otra cosa pertenece a mi naturaleza (que sé con certeza y distinción que es una cosa que piensa) sino que soy una cosa que piensa, si se tiene en cuenta que tal vez pertenece también a mi esencia que yo sea una cosa extensa? (A.T. IX, 157-158).

Descartes le recuerda a Arnauld, en su respuesta, que “no se puede inferir una distinción real entre dos cosas, del hecho que una sea concebida sin la otra por una abstracción del espíritu que concibe la cosa de manera imperfecta, sino únicamente de que cada una de ellas es concebida sin la otra plenamente o como cosa completa” (A.T. IX, 171). En primer lugar niega que se dé una abstracción del espíritu; en segundo lugar, afirma que no tiene un conocimiento de sí mismo completo, dado que esto implicaría el conocimiento de todas sus propiedades, sino que tiene un conocimiento de sí como completo, esto es el conocimiento de una cosa completa y no un conocimiento completo de una cosa. La respuesta de Descartes puede reducirse entonces simplemente a que las ideas que él tiene del cuerpo y del pensamiento son lo suficiente para poder establecer la distinción real que busca. Esto nos vuelve al inicio de la objeción de Arnauld y al círculo cartesiano: ¿cómo podemos estar ciertos de que tengo un conocimiento objetivo de mí mismo como una cosa completa?

Para ofrecer alguna salida al problema, podemos intentar una reconstrucción de la distinción real apoyada en la distinción *de dicto* y *de re*, como señala Williams (Cfr., Williams, 1978, p. 115 y ss.). Descartes no considera que la distinción real pueda hacerse desde cualquier estado de certeza subjetiva. Para llegar a una distinción real entre alma y cuerpo, es necesario primero que se pueda permanecer cierto acerca de mi existencia, en tanto que permanezca incierto acerca de la existencia del cuerpo, es decir, en terminología cartesiana, que puedo concebirme a mí mismo clara y distintamente existiendo sin cuerpo (AT, VII 220, AT, III, 693, AT, III, 474).

Tendríamos entonces un mejor argumento a favor del dualismo, que refleja además la intención cartesiana, si intentamos reconstruirlo como un problema de identidad (Cfr., Williams, 1978, capítulo IV; Wilson, 1978, capítulo VI). Si *x* y *y* son realmente distintos, entonces se sigue trivialmente que no son lo mismo. Esto es que *x* y *y* no son idénticos.

Así el argumento podría reconstruirse como sigue identidad (Cfr. Williams, 1978, p. 116 y ss):

- (1) Yo tengo alguna propiedad esencial.
- (2) Cualquier propiedad de la que pueda carecer no es mi propiedad esencial
- (3) Yo podría carecer de cualquier propiedad excepto del pensamiento.
- (4) Por tanto, el pensamiento es mi propiedad esencial. De (1), (2) y (3)
- (5) El pensamiento no es la propiedad esencial de mi cuerpo.

(4) y (5) dicen conjuntamente que yo tengo una propiedad esencial, la de ser una cosa que piensa. Ahora la afirmación “necesariamente una cosa que piensa” tiene que tomarse como un predicado de la forma $F(x)$, de este modo y a través del principio de que si una hay dos objetos x y y y hay alguna propiedad en x pero no en y , entonces x y y son distinto, tenemos

(6) No soy idéntico a mi cuerpo;

pero presumiblemente si (4) y (5) son verdaderas, son necesariamente verdaderas

(6a) No soy necesariamente idéntico a mi cuerpo.

De este argumento los pasos (4) y (5) son los más discutibles. Descartes parece estar haciendo uso del siguiente principio: para todas las cosas x e y , si es posible que x sea diferente de y , entonces x es diferente de y , o, lo que sería lo mismo si x y y son idénticos, son necesariamente idénticos y si son necesariamente idénticos no pueden pensarse como distintos. Esto último equivale a la afirmación de que *todo enunciado de identidad que sea verdadero es necesariamente verdadero*.

Pero esta afirmación parece evidentemente falsa. En efecto, se puede pensar en muchos ejemplos de enunciados de identidad que son verdaderos y contingentes. Por ejemplo, el enunciado “El filósofo francés que fue tutor de la reina Cristina de Suecia es el autor de las ‘Meditaciones Metafísicas’” es verdadero, pero no es necesariamente verdadero, pues pudo haber ocurrido que Descartes sí hubiese sido tutor de Cristina, pero que nunca se hubiera decidido a escribir las “Meditaciones”.

II

El carácter problemático de los enunciados contingentes de identidad radica en que, por un lado tenemos ejemplos, como el anterior, que parecen mostrar que existen tales enunciados, pero,

por otro lado hay muy buenos argumentos en contra de esta posibilidad. Considérese por ejemplo el siguiente argumento formal propuesto por Kripke:

$$(1) \quad (x) (y) [(x=y) \rightarrow (Fx \rightarrow Fy)]$$

$$(2) \quad (x) \Box (x=x)$$

$$(3) \quad (x) (y) [(x=y) \rightarrow (\Box (x=x) \rightarrow \Box (x=y))]$$

$$(4) \quad (x) (y) ((x=y) \rightarrow \Box (x=y)).$$

(1) es el principio de substitutividad de los idénticos, según el cual objetos iguales tienen exactamente las mismas propiedades. Si hubiese una propiedad que es poseída por un objeto pero no por el otro entonces esa propiedad permitiría distinguirlos y, entonces no serían iguales. (2) afirma que todo objeto es necesariamente idéntico a sí mismo. Ciertamente no parece imaginable una situación contrafáctica o mundo posible en el que hubiese un objeto diferente de sí mismo. (3) es una instancia particular de (1) en la que se ha tomado como F la propiedad de ser necesariamente idéntico a x. Esta es una propiedad (en rigor hay una propiedad para cada x) en cuya caracterización se incluye una noción modal. Surge aquí la cuestión de qué debe contar como una propiedad que pueda reemplazar a F en (1). De todas maneras no habría, a primera vista, razón alguna para que una propiedad que contenga operadores modales no pueda sustituir a F en (1). (4) se sigue válidamente de (2) y (3). Y podemos interpretar (4) como la afirmación de que si una identidad es verdadera entonces es necesariamente verdadera.

Este argumento nos coloca en una posición difícil: tras un primer examen superficial no se ve error ni en las premisas, ni en la argumentación y entonces su conclusión sería correcta; pero ella resulta ser incompatible con los ejemplos de enunciados de identidad verdaderos y contingentes, que he presentado.

Para ver cómo podrían explicarse que haya enunciados de identidad verdaderos y contingentes, lo primero que debemos hacer es intentar aclarar el concepto de identidad. Frege definió la identidad en die *Begriffsschrift* como una relación entre designadores. Frege busca solucionar el problema de cómo distinguir entre enunciados de la forma 'a=a' y 'a=b'. Si asumimos que la identidad es una relación entre objetos, entonces los dos enunciados debería tener el mismo valor cognitivo, pero dado que un enunciado de la forma 'a=b' dice "algo mas" que uno de la forma a=a, entonces esta diferencia deberá radicar en que tales enunciados

establecen una relación entre nombres o designadores. Frege consideró entonces que la relación de identidad debería entenderse:

(1) Como una relación entre nombres de objetos: “ $a=b$ ” expresaría la relación que se da entre los nombres o designadores ‘a’ y ‘b’ cuando ellos designan el mismo objeto, o sea, cuando tienen la misma referencia.

La solución (1) del *Begriffsschrift* que podríamos denominar “interpretación metalingüística de la identidad”, fue abandonada por Frege en “Über Sinn und Bedeutung”, por imprecisa. Si la identidad fuese sólo una relación entre nombres, entonces todo lo que se afirmaría al decir ‘ $a=b$ ’ es que ‘a’ y ‘b’ son nombres del mismo objeto. Pero dado el carácter arbitrario de asignar un nombre a un objeto, parecería que todo lo que estaría informando al decir ‘ $a=b$ ’ sería que de forma arbitraria se le asigno a un objeto dos nombres ‘a’ y ‘b’. Sin embargo, identidades de este tipo dicen más. El dilema de Frege era el siguiente: ¿cómo debemos entender las identidades de la forma ‘ $a=b$ ’, de manera tal que (i) sean verdaderas y (ii) aporten alguna información? La solución que Frege adoptó en “Über Sinn und Bedeutung” consistió en considerar que un enunciado de identidad será verdadero cuando los nombres en que él aparecen tengan la misma referencia y serán informativos cuando tales nombres tengan distinto sentido. Pero si esto es así, los nombres propios deberan tener sentido y no ser simplemente referenciales. Y, en efecto, está fue la solución de Frege. El sostuvo que el significado de todo nombre propio tenía un *respaldo descriptivo consistente*. El significado de un nombre propio se asimila, dentro de esta teoría, a una descripción identificante. Así, por ejemplo, al analizar un nombre propio como “Platón” en términos de descripciones identificantes uno diría que se analiza en términos de la descripción “el x tal que x es un hombre y x fue maestro de Aristóteles, y x escribió *El Banquete*...” y así sucesivamente. Dado que para Frege todo nombre propio tiene sentido, él asimiló este sentido a las descripciones identificantes en virtud de las cuales podemos determinar la referencia de un nombre propio. La noción de sentido así invocada, permitirá explicar porque los enunciados de identidad pueden ser verdaderos y no triviales.

En contra de un análisis como éste lo que la teoría de Kripke sostienen es que la relación entre nombres -como por ejemplo, los nombres propios y los nombres de clases naturales- y el mundo (relación que podemos denominar la extensión o referencia de un término) *no está mediada por ninguna descripción identificante*. Para apoyar esta tesis, Kripke ofrece tres grupos de argumentos que presentaré brevemente: (i) el argumento modal, (ii) el argumento epistémico y (iii) el argumento de la carencia de información.

(i) El argumento modal:

Consideremos el siguiente enunciado (1) “Benjamín Franklin inventó los lentes bifocales”. Supongamos ahora, siguiendo a Frege que el significado de Benjamín Franklin es “el inventor de los lentes bifocales”. Entonces (1) debería ser analítico y expresa por lo tanto una verdad necesaria. Así, el enunciado:

(2) “Necesariamente Benjamín Franklin inventó los lentes bifocales”,

sería verdadero. Pero, según Kripke, la proposición:

(3) “Benjamín Franklin podría no haber sido el inventor de los lentes bifocales”,

podría ser verdadera, dado que uno puede imaginar que otra persona distinta a Benjamin Franklin hubiera inventado los lentes bifocales, con lo resulta que (1) es falso y, por lo tanto, el significado de Benjamín Franklin *no* es “el inventor de los lentes bifocales”.

El argumento de Kripke busca mostrar que el nombre “Benjamín Franklin”, continúa refiriéndose a Benjamín Franklin incluso en situaciones contrafacticas en las que las descripciones identificantes que asociamos al nombre “Benjamín Franklin” no sean verdaderas. En consecuencia, los nombres y las descripciones se comportan de forma distinta y por lo tanto el significado de un nombre no es ni una descripción ni un conjunto de ellas.

Antes de analizar si el argumento modal de Kripke puede ser considerado concluyente, debemos introducir la distinción entre designadores rígidos y no rígidos. Kripke considera que los nombres son designadores rígidos, las descripciones, en cambio son designadores no rígidos. Así, “el inventor de los lentes bifocales” es un designador no-rígido, ya que uno puede imaginar situaciones contrafácticas en la que a un señor N.N. se le hubiera ocurrido la idea de los lentes bifocales antes que a Benjamín Franklin o una situación en la que los lentes bifocales no hubieran sido inventados. Entonces “el inventor de los lentes bifocales” designaría en esta situación a N.N., mientras que ella designa en el mundo actual a Franklin. Como ejemplo de designador rígido Kripke propone “la raíz cuadrada de 25”. Este designador sería rígido puesto que puede darse una demostración matemática de que la raíz cuadrada de 25 es 5 y entonces *tiene que ser* 5.

Kripke aclara tres posibles malentendidos acerca de la noción de designador rígido. (i) Un designador puede ser rígido así el objeto que designa no exista en todos los mundos posibles. Lo esencial es que si en un mundo posible existe tal objeto, su designador rígido lo denota. (ii) Los designadores rígidos debemos entenderlos de acuerdo al significado que ellos poseen en *nuestro*

lenguaje, mediante el cual describimos cualquier mundo posible, y no al significado que ellos puedan tener en lenguajes posibles de mundos distintos al actual. Este punto es muy importante pues de no tenerse en cuenta se podría incurrir en el siguiente error: “la raíz cuadrada de 25” no es un designador rígido ya que es imaginable un mundo en el que sus habitantes emplean esta expresión pero le dan otro significado; por ejemplo, en su lenguaje “la raíz cuadrada de 25” podría significar 25 al cuadrado y, entonces, se designaría con ella al número 625 y no al 5. Algo análogo podría imaginarse para el caso de cualquier otro designador y esto nos conduciría a pensar que no hay designadores rígidos. Pero lo anterior es erróneo porque lo que se quiere decir con que “la raíz cuadrada de 25” es un designador rígido es que esta expresión, *tal como nosotros la usamos y entendemos actualmente* y no tal como la podrían usar y entender hipotéticos habitantes de otro mundo imaginable, designa siempre al mismo objeto. Quizá esto se aclare aún más de la siguiente manera. En la frase “puede concebirse un mundo posible en el que la expresión ‘la raíz cuadrada de 25’ designa un número distinto de 5” (con la cual se pretendería refutar el ejemplo de Kripke de designador rígido) no estamos usando ‘la raíz cuadrada de 25’ para designar un objeto distinto de 5, lo cual sería imposible si en efecto este designador es rígido, sino más bien estamos mencionando tal expresión para decir de ella que en una situación contrafáctica habría podido tener otra referencia que de hecho no tiene. Esto último no implica que la expresión no sea un designador rígido. (iii) Kripke se opone a la idea de que para determinar si un designador es o no es rígido se debe contar con un criterio de identidad a través de mundos posibles. Examinemos esto por medio de un ejemplo. Supongamos que queremos saber si ‘Benjamín Franklin’ es un designador rígido. Podríamos tratar de considerar diversos mundos posibles y los objetos que en ellos se encuentran e intentar averiguar cuáles de dichos objetos son iguales a “nuestro” Benjamín Franklin, para lo cual requeriríamos de un criterio de identidad a través de mundos posibles. En caso de poder hacer esto, luego trataríamos de ver si a los objetos que, según el criterio, son iguales a Franklin también los llamamos ‘Benjamín Franklin’. Este procedimiento no sólo es impracticable, sino que no parece tener mucho sentido. Según Kripke el error de creer que la noción de designador rígido es inaplicable, o incluso absurda, si se carece de un criterio de identidad a través de mundos posibles se debe, en últimas, a que se suele entender de manera errónea la noción de mundo posible: Un mundo posible no es un país distante que descubrimos con telescopios sino un mundo que nosotros estipulamos. Entonces no tenemos ante nosotros otros mundos posibles con sus objetos para poder aplicar un presunto criterio de identidad y determinar cuáles designadores son rígidos y cuáles no. Nosotros “construimos” los mundos posibles describiéndolos, aunque sólo sea de manera parcial y algo indeterminada, con nuestro lenguaje y nuestras expresiones designativas, estipulando las condiciones descriptivas que deben cumplirse en él. Volviendo a la cuestión de cómo saber si ‘Benjamín Franklin’ es un designador rígido, habría que prestar atención a cómo se usa este designador cuando se está describiendo un mundo posible. Si decimos, por ejemplo, que en un

mundo posible Franklin habría nacido en México *estamos hablando del mismo Franklin del mundo actual* aunque estipulemos de él que en ese mundo posible cumple cierta condición descriptiva que no cumple en el actual. Cuando hablamos de Franklin, incluso si es para decir lo que podría ser cierto de él en otros mundos posibles o situaciones contrafácticas hablamos siempre de la misma persona. Esto hace que ‘Franklin’ como cualquier otro nombre propio sea un designador rígido. Junto con los nombres propios, Kripke considera que los nombres de clases naturales, así como las partículas indexicales son designadores rígidos.

Volvamos ahora al argumento modal. Consideremos el siguiente enunciado (4) “el inventor de los lentes bifocales podría no haber inventado los lentes bifocales”. ¿Cómo se supone que debemos entender (4)? Dependiendo de cómo entendamos el alcance del operador modal (4) podría significar bien,

$$(4a) \Diamond \exists x (Fx \wedge \forall y (Fy \rightarrow y=x) \wedge \neg Fx)$$

o bien

$$(4b) \exists x (Fx \wedge \forall y (Fy \rightarrow y=x) \wedge \Diamond \neg Fx)$$

(4a) diría: es posible que haya un único individuo y ese individuo inventó los lentes bifocales y no inventó los lentes bifocales. Mientras (4b) dice: haya un único individuo y ese individuo inventó los lentes bifocales y es posible que no hubiera inventado los lentes bifocales. La forma más natural de entender afirmaciones como (4) es (4b), a no ser que uno esté interesado en contradecirse. La diferencia entre (4a) y (4b) es que mientras en (4a) se le atribuye a la descripción el papel de un designador no-rígido, en (4b) se considera que esta es usada rígidamente.

Kripke considera que dada la teoría de los nombres propios de Frege podríamos remplazar el nombre “Benjamín Franklin” por su descripción sinónima “el inventor de los lentes bifocales” sin alterar el valor de verdad de los enunciados y así obtendríamos los siguientes dos enunciados que se contradicen:

(2a) “Necesariamente el inventor de los lentes bifocales inventó los lentes bifocales”.

(3a) “El inventor de los lentes bifocales podría no haber sido el inventor de los lentes bifocales”

Pero (3a) sólo tendrá sentido, como vimos, si lo interpretamos como (4b), esto es haciendo uso de la descripción de forma rígida. Pero, si en (2a), le damos a la descripción el mismo uso, esto es un uso rígido, obtenemos un enunciado de la siguiente forma:

$$(2b) \exists x(Fx \wedge \forall y (Fy \rightarrow y=x) \wedge \Box Fx).$$

(2b) diría algo por el estilo de hay un único individuo que inventó los lentes bifocales y él los invento necesariamente, y este enunciado es obviamente falso. La única forma de poderle dar sentido a (2a) es haciendo uso del designador de forma no rígida. El argumento de Kripke se apoyaría entonces en un uso ambiguo de la descripción identificante ya que en (2a) ella es usada en sentido rígido, mientras que en (3a) su uso es no rígido.

(ii) El argumento epistémico

Otro grupo de argumentos que Kripke utiliza para criticar las teorías fregeanas son de carácter epistémico. Este tipo de argumentos se apoyan, fundamentalmente, en la posibilidad del error. Supongamos que el nombre “Shakespeare” fuera sinónimo de la descripción “el autor del Rey Lear”. No es difícil imaginar una circunstancia en la que Shakespeare no fuera el autor de El Rey Lear. Supongamos que por esa época existía un filósofo, F. Bacon, quien tenía inclinación a escribir tragedias y supongamos que por intrigas del Rey se haya decidido que las tragedias que en realidad escribió Bacon, le fueran asignadas a Shakespeare. Dado que del mero análisis de los conceptos involucrados no podemos excluir la posibilidad de que Bacon y no Shakespeare haya escrito las tragedias, el enunciado “Shakespeare es el autor del Rey Lear” no es un enunciado analítico dado que transmite información que sólo puede ser conocida a posteriori. Por tanto, Shakespeare no puede significar lo mismo que “el autor de Rey Lear”.

Lo que Kripke intenta señalar con este argumento es que si consideramos que el significado de un nombre propio es una descripción identificante es posible que nos equivoquemos dado que el pretendido conocimiento que ha en una descripción puede ser falso. La diferencia fundamental frente a los argumentos modales consiste en que ahora estamos apelando a una posibilidad epistémica y no metafísica. La idea es que todos podríamos siempre estar equivocados al suponer que Shakespeare fue el autor de El Rey Lear.

(iii) El argumento de la carencia de información

Existen nombres para los cuales o bien tenemos una descripción bastante vaga o carecemos por completo de ella. Si carecemos de una descripción identificadora como respaldo

de un nombre, ¿cómo se supone que hemos de fijar su referencia? Considérese por ejemplo el nombre de clase natural “Olmo”. Como se sabe en las repúblicas caribeñas carecemos de Olmos y la única descripción identificadora con la que yo contaba y aun cuento es “nombre de árbol que sirve de ejemplo en muchos textos de filosofía analítica”. Dado que esta descripción no me permite distinguir los olmos de las hayas, -debo reconocer que mi descripción identificante de ‘haya’ es tan imprecisa como la de ‘olmo’- entonces no puede ser que la descripción sea el respaldo que un nombre necesita para determinar la referencia.

III

Pasemos ahora a la concepción de Kripke sobre el problema de la posibilidad de los enunciados contingentes de identidad y explicitemos la manera de interpretar la noción de identidad que está supuesta en esta concepción. Kripke no está de acuerdo con la interpretación metalingüística de los enunciados de identidad. El considera de esta tesis se sigue que nosotros debemos entender la identidad en Hesperus y Phosphorus como “‘Hesperus’ y ‘Phosphorus’ son nombres del mismo cuerpo celeste” y esto puede ser falso. De aquí se sigue que no debemos entender la identidad como una relación entre nombres. ¿Podemos entenderla entonces como una relación entre cosas? Si así fuera todo lo que un enunciado de identidad establecería sería la identidad de un objeto consigo mismo.

Sin embargo para Kripke hay algunos enunciados contingentes de identidad tales como “el primer director general de Correos de los Estados Unidos es idéntico al inventor de los lentes bifocales”. ¿Cómo puede entenderse, entonces, el que Kripke interprete la relación de identidad como la que se da únicamente entre un objeto y él mismo, pero niegue el carácter necesario de ciertos enunciados de identidad verdaderos en los que se usan descripciones?

La respuesta depende de lo que debamos entender como designador. Esto es, para Kripke es importante la forma en que se nombran los objetos. Recordemos la distinción entre designadores rígidos y no-rígidos que antes hicimos y veamos su relevancia para el problema de las identidades contingentes. Supongamos que ‘a=b’ es una identidad verdadera en la que tanto ‘a’ como ‘b’ sean designadores rígidos. Si usamos ‘a’ y ‘b’ con *nuestros* significados para referirnos a objetos de otros mundos posibles entonces ‘a=b’ será en todos los casos verdadera, o sea, será necesaria. Si, como piensa Kripke, los nombres propios son designadores rígidos, las identidades verdaderas en las que se usan nombres propios son necesarias. Consideremos el siguiente ejemplo. Supongamos que alguien usa ‘Tulio’ para referirse al orador romano que denunció a Catalina. Supongamos también que usa ‘Cicerón’ para referirse al autor de las obras tuvo que estudiar en para aprobar el Latinum. Supongamos ahora que él no sabía que quien

denunció a Catalina escribió esas obras; así el enunciado “Quien denunció a Catilina escribió *De Fato*” es un enunciado contingente. Pero el hecho de que éste sea un enunciado contingente, no implica que el enunciado “Cicerón es Tulio” sea contingente. Lo que conduce a tal error es creer que las descripciones ‘el hombre que denunció a Catilina’ y ‘el hombre que escribió tales y tales obras’ son sinónimas de ‘Tulio’ y ‘Cicerón’ respectivamente. Pero lo que ocurre en este caso es que tales descripciones *no son sinónimas* de los nombres. Ahora bien, uno sólo se podrá dar cuenta de que Tulio es Cicerón apelando a ciertos hechos acerca del mundo actual (Por ejemplo leyendo obras de historiadores modernos o consultando ejemplares muy antiguos de las obras de Cicerón que estudió en la secundaria en cuyas portadas pueda verse el nombre Tulio Cicerón, etc.). Parece, entonces, que la verdad del enunciado ‘Tulio es Cicerón’ sólo puede conocerse a posteriori. ¿Cómo puede ser a la vez necesaria? Para sostener la necesidad del enunciado hay, pues, que *distinguir entre necesidad y a prioricidad*, distinción que generalmente no se hace:

¿Qué queremos decir cuando llamamos a un enunciado *necesario*? Queremos decir simplemente, primero, que, el enunciado en cuestión, es verdadero y, segundo, que no podría haber sido de otra manera. Cuando decimos que algo es *contingentemente* verdadero, queremos decir que aunque de hecho es el caso, podría haber sido el caso que las cosas hubieran sido de otra manera. Si quisiéramos asignar esta distinción a alguna rama de la filosofía, deberíamos asignarla a la metafísica. Hay, por el contrario, la noción de una *verdad a priori*. Una verdad *a priori* se supone que es tal que puede *conocerse* como verdadera independientemente de toda experiencia. Nótese que esto no dice nada, en y por sí mismo, acerca de todos los mundos posibles, a menos que se ponga esto en la definición. Todo lo que dice es que puede conocerse como verdadera del mundo actual independientemente de toda experiencia. A partir de que sepamos, independientemente de toda experiencia, que algo es verdadero del mundo actual, podría seguirse, mediante un argumento filosófico, que tiene que saberse que es también verdadero de todos los mundos posibles. Pero si esto ha de ser establecido, se necesita que algún argumento filosófico que lo establezca. Ahora bien, si fuéramos a asignar *esta* noción a una rama de la filosofía, pertenecería a la epistemología y no a la metafísica. Tiene que ver con la manera como podemos saber que ciertas cosas son de hecho verdaderas. (Kripke, 1972, p. 114)

En la concepción de Kripke pueden resaltarse varios aspectos importantes: la distinción entre el uso de descripciones para dar sinónimos y su uso para fijar la referencia de un designador, la idea de que no es obvio (y más aún: es probablemente falso) que la clase de los enunciados verdaderos a priori sea coextensiva con la clase de los enunciados necesariamente verdaderos, la introducción de la noción de designador rígido. Pero la tesis de Kripke que será fundamental para problematizar la teoría de la identidad mente-cuerpo es la de que si una identidad de la forma “a=b”, donde ‘a’ y ‘b’ son designadores rígidos, es verdadera, entonces es necesaria.

IV

En esta última parte quiero mostrar las consecuencias que tendría lo que hemos dicho hasta aquí acerca de las nociones de identidad, necesidad y contingencia para el problema mente-cuerpo. Recurriré a una discusión que se da, en algún mundo posible, entre dos personajes: Sextus Renatus y Monisto.

Monisto: Buenas tardes Sextus Renatus.

Sextus Renatus: Buenas tardes Monisto. ¿No le gustaría sentarse aquí y acompañarme a disfrutar de este atardecer? Hesperus luce realmente hermoso... ¿o es Phosphorus?

M: De hecho da lo mismo... creo! Bueno, me sentaré aunque tengo un terrible dolor de cabeza, quiero decir, tengo muy excitadas algunas de mis fibras C.

SR: ¡Otra vez lo de las famosas fibras C! A propósito, leí recientemente una muy interesante demostración de que tener dolor y tener estimuladas las fibras C no es lo mismo.

M: No es posible demostrar tal cosa.

SR: Lo es. La prueba de la que le hablo está inspirada en un viejo argumento. Es muy sencilla. Supongamos que se pretende identificar un estado mental como sentir un dolor D con un proceso cerebral X. Es claro que puedo imaginar un ser extraterrestre o un computador o alguna cosa que, careciendo de cerebro, sienta el dolor D. También puedo concebir un organismo en el que se da el proceso cerebral X pero que no siente el dolor D. El que estas cosas sean posibles implica que el dolor D no puede ser idéntico al proceso cerebral X.

M: ¿A eso llama usted una prueba de que el dolor no es un proceso cerebral? Lo que acaba de decir muestra únicamente que la identidad entre el dolor D y el proceso cerebral X es contingente, no que sea falsa. Le puedo dar muchos otros ejemplos de identidades que, como esta, son a la vez verdaderas y contingentes. Uno de ellos es: “el calor es el movimiento de las moléculas”. Descubrir empíricamente la verdad de este enunciado fue un importante logro científico. Sin embargo, las cosas hubieran podido darse de otra manera. Hubiera podido descubrirse, por ejemplo, que hay calor no donde hay movimiento molecular sino donde hay cierta sustancia, digamos, calórico. Así pues, no es necesario que el calor sea movimiento de moléculas, pero de hecho es así. Análogamente no es necesario que el dolor D sea el proceso cerebral X, como usted lo ha explicado bien, pero de hecho es así.

SR: Veo que he olvidado explicitar una premisa clave en el argumento: si la identidad entre el dolor y el proceso cerebral X es verdadera entonces es necesaria. Dado esto y dado que tal identidad no es necesaria, entonces es falsa.

M: ¿Pero por qué habría de aceptarse una premisa que evidentemente no es cierta?

SR: Trataré de explicarle porqué es cierta. Cuando hablo de un dolor D y lo entiendo en el sentido usual, así sea para referirme a él, a esta sensación, en otros mundos posibles, siempre hablo de la misma sensación.

M: ¿Quiere decir que ‘el dolor D’ es un designador rígido en el sentido de Kripke?

SR: Exactamente. Lo mismo puede afirmarse de ‘el proceso cerebral X’. Ahora bien, si ambos son designadores rígidos y si, además, en nuestro mundo actual es de hecho cierto que el

dolor D es el proceso cerebral X, entonces ambos designadores designan lo mismo en todos los mundos posibles. Es decir, si la identidad “el dolor D es el proceso cerebral X” es verdadera, entonces es necesaria. Análogamente, en la identidad “el calor es movimiento de moléculas” se usan dos designadores rígidos y entonces si ella es verdadera es necesaria. Pero la analogía entre estas dos identidades no puede llevarse más lejos, puesto que “el calor es movimiento de moléculas” es de hecho verdadera y, por ende, necesaria, en cambio la identidad “el dolor D es el proceso cerebral X” no es necesaria y, por ende, es falsa.

M: ¿acaso no he dado ya buenas razones para pensar que “el calor es movimiento de moléculas” es verdadera pero contingente?

SR: Lo que ha dado usted son buenas razones para pensar que esa identidad la conocemos a posteriori, pero de esto no se sigue que sea contingente. ¿Puede darme un ejemplo de una situación contrafáctica en la que el calor no sea movimiento de moléculas?

M: Supongamos que nuestro organismo funcionase de tal manera que sentimos calor cuando tocamos un objeto que contiene cierta sustancia llamada calórico y no cuando tocamos un objeto cuyas moléculas se mueven muy agitadamente. En esa situación contrafáctica el calor sería presencia de calórico y no movimiento de moléculas.

SR: No considero adecuado describir esta situación hipotética como una en la cual el calor no es movimiento de moléculas, sino, más bien, como una en la cual no sentiríamos calor siempre que hay calor (=movimiento de moléculas) sino siempre que hay esa sustancia rara que usted se imagina. El calor no debe identificarse con la sensación de calor. Esta última es una propiedad contingente del calor (esto es lo que muestra su ejemplo) que se ha usado para fijar la referencia de ‘calor’. Es decir, usamos ‘calor’ rígidamente para designar aquel fenómeno que de hecho nos produce sensación de calor. Pero esto no quiere decir que ‘calor’ y ‘lo que produce sensación de calor’ sean sinónimos. No pueden serlo pues el primero es un designador rígido, mientras que el segundo, como lo muestra su ejemplo, no lo es. Y si lo piensa un poco, se dará cuenta también de que ‘movimiento de moléculas es un designador rígido. De ahí que “el calor es movimiento de moléculas” sea una verdad necesaria. Incluso, si en esa situación contrafáctica que usted imagina nosotros hablásemos aun en español podría ser cierto que no le diésemos el nombre ‘calor’ *al calor* (note como acabo de usar la palabra rígidamente). Lo que nunca puede ser cierto es que el calor no *sea* movimiento de moléculas. La diferencia entre esta identidad y la identidad entre estados mentales y procesos cerebrales está en que, si bien en ambas se usan designadores rígidos, la segunda es contingente. Pues, como ya lo he dicho, sí es posible que los estados mentales no hubiesen sido procesos cerebrales. Es justamente por esta razón que los estados mentales no son procesos cerebrales.

M: Tengo mis reservas acerca de la noción de designador rígido y acerca de si realmente son designadores rígidos aquellos de los cuales usted afirma que lo son. Pero como aun no he pensado mucho sobre el asunto voy a concederle, en aras de la discusión, que si la identidad entre estados mentales y procesos cerebrales es verdadera entonces es necesaria. Lo que en ningún caso estoy dispuesto a aceptar es que dicha identidad sea falsa.

SR: Entonces tendrá que sostener que tal identidad es necesaria.

M: Lo sostendré entonces.

SR: Recuerde que usted había comenzado sosteniendo que esa identidad es contingente.

M: Reconozco que sus argumentos me han hecho cambiar de estrategia. Puedo aun escapar a su intento de refutar la identidad entre lo mental y lo cerebral si sostengo que tal identidad como la identidad entre el calor y el movimiento de moléculas es verdadera y necesaria.

SR: Pero estábamos de acuerdo en que es concebible, por ejemplo, que haya dolor sin que se dé el proceso cerebral presuntamente correspondiente.

M: Ya no estoy tan convencido de que eso sea concebible. Lo que es posible es que haya sensación de dolor cuando en realidad no hay dolor (=cierto proceso cerebral) o que haya dolor, es decir que en ciertos seres imaginables se dé el proceso cerebral correspondiente, pero no se dé la sensación de dolor. Sin embargo el que esto sea posible no implica que el dolor no sea cierto proceso cerebral y lo sea necesariamente.

SR: Entiendo que usted quiere volver mis argumentos contra mí mismo; pero no le va a resultar tan fácil hacerlo. Yo dije que, en el caso del calor, este no debe identificarse con la sensación de calor. Pero, en el caso del dolor, ¿qué sería el dolor si no es la sensación misma de dolor?

M: Ya lo he dicho repetidas veces: sería un proceso cerebral.

SR: Sospecho que usted está cambiándole ilegítimamente el significado a la palabra ‘dolor’.

M: Y yo sospecho que ‘dolor’ sería una palabra sin sentido si se asume que ‘dolor’ significa lo mismo que ‘sensación de dolor’ o si se asume como lo hace Kripke, algo más cautelosamente, que ser sentido como dolor es una propiedad esencial del dolor. Pero dime ¿a dónde quieres llegar?

SR: Lo único que quiero mostrar es que hay argumentos, incluso en la filosofía analítica, de los que nos podemos servir para demostrar que el dualismo es cierto.

M: Ya me habían prevenido contra ti. Galileus, con quien hace unos días discutiste, me aconsejó alejarme de tu arte de argumentar. Tus argumentos son sofísticos y me enredan. Me haces decir cosas que no son ciertas.

SR: Pude que tengas razón y que mis argumentos no sean más que juegos de palabras, pero esto también tendrás que probarlo.

M: Tus argumentos me producen dolor de cabeza.

SR: Por suerte no se excitaron tus fibras C.

Bibliografía

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*, Publiée par Adam & Tannery, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. Las *Meditaciones* es citada según la traducción de Díaz, J. A., Descartes, R. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las Objeciones y Respuestas*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009. Las “Quintas Objeciones”, según la traducción de Peña, V., Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con*

- objeciones y respuestas*, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977. El *Discurso del Método* es citado según la traducción de Quintás, G., Madrid, Ediciones Alfaguara 1987.
- KRIPKE, S., (1972) "Naming and Necessity", en: Davidson and Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, D. Reidel, Dordrecht, citado según la traducción de Valdés Villanueva: "Identidad y Necesidad", en: Valdés Villanueva, Luis Ml. (ed.), *La búsqueda del significado*, Ed. Tecnos y Universidad de Murcia, Madrid, 1991, p. 101.
- WILLIAMS, B. (1978), *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, London, Penguin Books.
- WILSON, M. D. (1990): *Descartes*, Routledge & Kegan Paul.

ANEXO VII

PONENCIA

“Certeza y Verdad:
Criterios teóricos de la modernidad”

Certificado

(Para el certificado, ver la versión entregada en físico)

Certeza y verdad: Criterios teóricos de la modernidad¹

Mauricio Zuluaga
Universidad del Valle.
mzuluagacyahoo.de

1. Introducción

Mi interés en esta ponencia es doble. De una parte quiero señalar por qué el escepticismo antiguo y, en especial, los modos de Agripa, presenta un desafío para cualquier teoría del conocimiento y por qué debe entenderse que los modos de Agripa constituyen la principal motivación para desarrollar una teoría del conocimiento en la filosofía moderna. En segundo lugar, mostraré cómo, para responder a este desafío, los filósofos modernos –en especial Descartes– intentaron adecuar un criterio de verdad apoyado en la certeza objetiva. Con este criterio se esperaba que se pudiera detener el regreso en la cadena de razones justificatorias y responder satisfactoriamente a Agripa. Lamentablemente, esto no aconteció.

2. El problema de Agripa

El escepticismo filosófico antiguo, cuyo origen en Grecia coincide con el origen de la pregunta filosófica², se consideraba fundamentalmente como una actitud práctica. Dado que, según el escéptico, no hay ningún criterio para preferir una opinión sobre otra, estas se presentan como equipotentes. Como tal equipotencia no puede solucionarse, el escéptico opta por la

¹ La presente ponencia se desarrolló como producto parcial de la investigación “El problema del yo y del mundo en la filosofía moderna”, proyecto avalado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle. C.I. 4244.

² Brochard señala al respecto: “El uso de la lengua autoriza quizá a emplear la palabra *escepticismo* para designar el estado de un espíritu, no solamente que duda, sino que duda por intento, por razones generales científicamente determinadas. No es ésta todavía su significación verdadera y definitiva; según esto, ¿qué filósofo no es escéptico? La filosofía, en tanto se distingue del sentido común y se eleva por encima de éste, siempre pone en duda algunas de sus maneras de ver, recusa algunas de sus razones de creer; en cierto sentido, hay escepticismo en toda filosofía. El verdadero escéptico no es el que duda de intento y reflexiona sobre su duda; no es ni siquiera el que no cree en nada y afirma que nada es verdadero, otra significación de la palabra que ha dado lugar a muchos equívocos: el verdadero escéptico es el que de intento y por razones generales duda de todo, excepto de los fenómenos y se contenta con la duda.” (Brochard, 1945, p. 10)

suspensión de la actitud judicativa. Con esta suspensión llega el escéptico, por azar, a la tranquilidad del alma. Esta dinámica de la actitud escéptica es descrita por Sexto como sigue:

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

Para alcanzar la equipotencia entre varias opiniones, el escepticismo antiguo distinguió¹ y utilizó varios modos². Estos modos son simplemente estrategias argumentativas tendientes a mostrar cómo es imposible decidir entre opiniones diversas. En los *Esbozos Pirrónicos* Sexto presenta primero los modos de Enesidemo (Siglo I d.C.) y luego los de Agripa. El punto de partida de los modos de Enesidemo es recurrente y conocido; señala que frente a toda opinión, creencia o posición teórica existen diversos puntos de vista que dependen de diversos factores (Cfr., Annas & Barnes, 1994), esto implica que a cualquier opinión se le pueda presentar una opinión alternativa, que sería igualmente válida. Los modos de Enesidemo ofrecen los motivos por los cuales esto es cierto de las opiniones relativas a nuestra percepción sensorial: O bien ellas dependen del observador, o bien ellas depende de la relación que existe entre el observador y el objeto observado, o bien ellas dependen del objeto observado. Los modos de Enesidemo operan siguiendo una estructura común, como señalan Annas & Barnes:

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

¹ Sexto señala: “Pues bien entre los primeros escépticos los *tropos* por los que parece regirse la suspensión del juicio —a los que por otro nombre denominan “argumentos” o “tipos de argumentación”— se transmiten habitualmente en número de diez.” (*HP*, I 35) Sexto parece indicar que se podrían eventualmente desarrollar más tropos y establece una clasificación de ellos en “según el que juzga, según lo que se juzga y según ambas cosas. (Cfr. *HP*, I-37).

² Annas & Barnes señalan: “We have used the word ‘mode’ to translate the Greek term *tropos*. Other translators prefer to transliterate, and speak of the Ten Tropes. According to Sextus (§36), the Pyrrhonists also employed the word *logos*, presumably in its sense of ‘argument’, to designate the modes. Sextus also says (if the text is right) that the word *tupos* was used: *tupos* will mean either ‘outline’ or, better, ‘pattern’ or ‘schema’, in the sense of ‘argument-pattern’. The title of a work by Plutarch indicates (but again the text is uncertain) that a further term was introduced, namely *topos*. *Topos* means literally ‘place’; but it also has a logical sense —the sense it bears for example in Aristotle’s *Topics* —in which it means something like ‘general principle of argument’. This variety of names has no particular significance. The standard term for a mode is *tropos*. In ordinary Greek *tropos* is fairly colourless, meaning simply ‘way’ or ‘manner’. The *tropoi* of Pyrrhonism may thus be ways or manners of introducing suspension of judgement. But *tropos* also has a technical sense. In Stoic logical theory, ‘a *tropos* is a sort of pattern of argument, e.g.. “If A then B; but A; therefore B”’ (Diogenes Laertius VII 76). Now the skeptical modes are —in a somewhat relaxed sense— patterns or schemata of argument, and it is possible that the Pyrrhonists intended their use of the term *tropos* to be understood in its technical logical sense”. (Annas & Barnes, 1994, p. 21).

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

Los escépticos más recientes dan estos cinco tropos de la suspensión del juicio: El primero, el de “a partir del desacuerdo”. El segundo, el de “caer en una recurrencia *ad infinitum*”. El tercero, el de “a partir del *con relación a algo*”. El cuarto, el de “por hipótesis”. El quinto, el del círculo vicioso.

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

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

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

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

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

Hoy en día hay unanimidad respecto de quienes sean estos escépticos recientes; Sexto se está refiriendo a Agripa. Agripa fue contemporáneo de Antíoco y vivió entre Enesidemo y Sexto. Agripa es mencionado explícitamente por Diógenes Laercio como el que inventó o codificó los cinco modos para la suspensión del juicio (Cfr., *Vit. Phil.* IX, 88-89).

Si se comparan los modos propuestos por Enesidemo con los propuestos por Agripa, la peculiaridad de estos últimos es evidente. Los modos de Agripa señalan cómo ha de ser atacada cualquier pretensión de justificar una opinión. De los cinco modos debidos a Agripa sólo los de “a partir del desacuerdo” y “a partir del *con relación a algo*” tienen una estructura análoga a la de los de Enesidemo. Ellos solo señalan por qué las opiniones pueden ser equipolentes. Solucionar la equipolencia, sin caer en la epoché, implica ofrecer razones y motivos para afirmar una opinión frente a otra equipolente. Así, los modos de Enesidemo permiten preguntar por la justificación de nuestras opiniones: ¿Por qué hemos de aceptar esta posición, si otras personas dicen algo distinto? o ¿por qué hemos de pensar que esta posición es mejor que otras? Aunque estas preguntas son sencillas y, aparentemente, no constituyen ningún problema específico, dado que todos estaríamos siempre dispuestos a brindar una razón de *por qué afirmamos* algo, sin embargo, esto es todo lo que el escéptico necesita. El objetivo de estos dos modos y de los de Enesidemo es llevarnos a reconocer que se puede preguntar por las razones por las cuales creemos algo.

Una vez hemos aceptado que esta última pregunta es legítima, el escepticismo de Agripa se vuelve insoslayable. Cualquier intento por responder a la pregunta ¿cuál es la razón para preferir una opinión en vez de otra? incurrirá en algunas de las tres falacias lógicas que corresponden a los otros tres modos. Los primeros dos modos han permitido establecer una pregunta epistémica,

el problema se presenta al intentar responderla, pues al hacerlo se incurrirá necesariamente el siguiente trilema:

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

Estas tres posibilidades constituyen las únicas alternativas para lograr justificar una opinión o creencia de manera inferencial; sin embargo todas ellas se ven sospechosas. ¿Son estas posibilidades tan defectuosas como Agripa señala y como se ve a primera vista? Para responder a esta pregunta, intentemos reconstruir el trilema de Agripa, apoyándonos en el problema del regreso al infinito de la justificación.

Aunque algunos comentaristas consideran, y estoy de acuerdo con ellos, que una reconstrucción de este tipo es parcial, porque el problema de Agripa no es exclusivamente el del regreso al infinito en la justificación inferencial, ya que los tropos de Agripa incluyen la ruptura dogmática y el círculo, sin embargo, veremos cómo solucionar el problema del regreso al infinito implicará caer en alguno de estos otros dos modos.

3. Reconstrucción formal del argumento

Hay una gran cantidad de reconstrucciones del argumento del regreso al infinito en la justificación. Algunas como la de Grundmann (Cfr., Grundmann, 2001) y la de Post (Cfr., Post, 1980) se apoyan en nuestra intuición acerca de cómo debe funcionar la justificación¹, otras como la de Moser (Cfr., Moser, 1985, p. 23 y ss.) lo presenta como una cadena potencialmente infinita de creencias en la que la creencia C_n justifica la creencia C_{n+1} , y la creencia C_{n+1} justifica la creencia C_{n+2} y así sucesivamente y en donde la creencia C_n está justificada por la creencia C_{n-1} y la creencia C_{n-1} por la creencia C_{n-2} Black (Black, 1988, p. 412-437) sugiere una reconstrucción más formal que será la que analizaré. Él presenta un esquema que yo instanciaré para el caso específico de la justificación epistémica.

¹ Grundmann, por ejemplo, señala que el problema del regreso se presenta dada la incompatibilidad de los siguientes presupuestos epistémicos:

“(1) Rechtfertigung ist immer inferentiell.

(2) Inferentielle Rechtfertigung beruht immer auf gerechtfertigten Gründen

(3) Jede Rechtfertigung führt entweder in einen infiniten Regress oder einen Zirkel (Aus (1) & (2))

(4) Infiniter Regress und Zirkel sind beide erkenntnistheoretisch illegitim.

(5) Rechtfertigung ist unmöglich (Aus (3) & (4))

(6) Es gibt gerechtfertigte Meinungen”. (Grundmann, 2001, p. 221).

El argumento del regreso al infinito se suele presentar bajo la forma de una reducción al absurdo; tal es también el caso en la reconstrucción de Black. Como es usual en las reducciones al absurdo, sabemos que debemos rechazar una premisa para así evitar el absurdo y, sin embargo, no se nos dice cuál premisa o premisas debemos rechazar (Cfr. Dancy y Sosa, 1992, p. 209, ss.). Según Black el problema del regreso al infinito puede presentarse de la siguiente manera:

- | | |
|--|-----------------|
| (1) $(\forall x_1) [Ax_1 \rightarrow (\exists x_2)(Ax_2 \wedge x_1Rx_2)]$ | (premisas) |
| (2) $(\exists x_1) Ax_1$ | (premisas) |
| (3) R es irreflexiva | (premisas) |
| (4) R es transitiva | (premisas) |
| (5) $(\exists s) [\text{Inf}(R(s)) \wedge (\forall i) (i \in D(s) \rightarrow As_i \wedge As_{i+1} \wedge s_i R s_{i+1})]$ | (lema) |
| (6) $\neg (5)$ | (premisas) |
| (7) $(5) \wedge \neg (5)$ | (contradicción) |
| (8) $\neg (1) / \neg (2) / \neg (3) / \neg (4) / \neg (6)$ | (RAA) |

(1) dice que para todo x_1 que tiene la propiedad A, hay un x_2 que tiene la propiedad A y x_1 están en la relación R con x_2 . Si consideramos la propiedad A como la propiedad de “estar justificado” entonces lo que (1) dice es que para toda creencia x_1 que esté justificada, hay una creencia x_2 tal que x_2 está justificada y x_1 está justificada por x_2 (o x_1 está basada en x_2 o x_1 se puede inferir de x_2 o x_2 es una razón para x_1). (2) señala que hay un x_1 que tiene la propiedad A; en términos epistémicos hay por lo menos una creencia que está justificada. Lo que (3) y (4) afirman es que la relación R es irreflexiva y transitiva, por lo tanto es una relación de orden parcial. En términos epistémico (3) dice que si x_1 se justifica por x_2 , no se puede dar el caso de que x_2 se justifique por x_1 . Lo que (4) afirma es que si x_2 justifica x_1 y x_1 justifica x_3 entonces x_2 justifica x_3 . (5) nos dice hay una secuencia de rango infinito, cada uno de cuyos elementos tiene la propiedad A y están en la relación R con su antecesor. (De 1-4 por un procedimiento específico¹ (Cfr. Black, 1988, p. 421 y 1985)). (6) señala que tal secuencia de rango infinito no debe

¹ Black tiene una prueba deductiva de (5) (Cfr., Black, 1987, parte V y 1988) Él indica: “... the claim is that the sequence has infinite range, not just that it is infinite. For an infinite sequence may consist of an infinite iteration of a finite number of elements: infinite regress arguments do not concern repetitive sequences of that kind. (5) is derived in three stages: first, an inductive procedure is specified for generation from (1)-(4) a sequence that satisfies the second conjunct of (5); second the range of the sequence is proved to be infinite; third, (5) is inferred with the rule for introducing the existential quantifier”. (Black, 1988, p. 421) Por cuestiones de espacio no entraré a discutir en detalle la prueba de Black, él ofrece una deducción formal de este punto en el apéndice de su artículo *Infinite Regresses of Justification*. Sin embargo se puede apreciar que el lema (5) es válido. La premisa (3) y (4) exigen que la relación sea una relación de orden estricto:

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

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

presentarse. En términos epistémicos: una justificación inferencial que termina en una regresión al infinito, no justifica nada. (7) presenta la contradicción entre (5) y (6). Lo que (8) señala que frente a la contradicción en (7) debemos rechazar alguna de las premisas. Pero, ¿cuál de ellas?

Cada una de las alternativas para solucionar la contradicción en que se incurre constituye uno de los modos de Agripa, salvo la opción que niega la premisa (2), que representa la postura escéptica, a saber no hay creencias justificadas. Si rechazamos las premisas (1) y (3), —como propone el fundacionismo— incurriríamos en el modo de la presuposición. Si rechazamos las premisas (3) y (4), aceptaríamos que se pueden presentar círculos de razones y, por tanto, aceptaríamos alguna forma de coherentismo. Si rechazamos la premisa (6), consideraríamos que una regresión al infinito no implica que nuestras creencias no estén justificadas y aceptaríamos el infinitismo.

Es obvio que la *reductio ad absurdum* sólo se da, si aceptamos que una cadena de justificación que se desarrolle *al infinito* es inaceptable. ¿Es la posibilidad de un regreso al infinito en la cadena de razones para alcanzar la justificación de una creencia defectuosa? Es decir, ¿debemos detener tal regreso? Normalmente cuando intentamos justificar una creencia apelamos a otras creencias: ¿qué hay de malo en una estrategia como esta? Sin embargo, no se trata simplemente de que se dé un regreso al infinito, sino que tal regreso es vicioso. El punto es que si se presentase el regreso al infinito, ninguna creencia podría estar justificada y, por ello, este regreso ha de ser interrumpido. ¿Qué argumento habla a favor de esta réplica?

Existen varios argumentos en contra de la posibilidad de que con un regreso al infinito se pueda alcanzar la justificación de una creencia determinada (Cfr., Sosa, 2000, pp. 134-153, especialmente la sección 5 y Foley, 1978, pp. 311- 316). Un mal argumento que se suele presentar es el de que un regreso al infinito en la justificación no puede brindarnos ninguna creencia justificada, porque nosotros somos seres que tenemos una capacidad cognitiva limitada y, como es obvio, seríamos incapaces de justificar, por nuestra finitud, una creencia. Incluso si este argumento psicologista fuera convincente, no excluye la posibilidad de que seres con una capacidad cognitiva infinita puedan alcanzar una justificación por medio de un regreso al infinito. Pero, nosotros tenemos la intuición de que, incluso para tales seres, una creencia para cuya justificación se apele a un rango infinito de razones, no está plenamente justificada. El anterior argumento, sin embargo, no aclarará esta intuición.

Considérese una secuencia s , en la cual es válido que para todo i As_i y si Rs_{i+1} . Por tanto es válido por transitividad que s_iRs_j , caso que $i < j$. Es válido también por irreflexividad que $s_i \neq s_j$ para todo $i \neq j$. Así s tiene un número infinito de valores. De (1) se sigue inmediatamente que para cualquier p con A_p existe una secuencia s en la que $s_0 = p$. (2) establece que existe p . En resumen, es válido, bajo las premisas (1)-(4) que existe una secuencia s y rango infinito, como afirma (5).

Un mejor argumento en contra de esta solución es ofrecido por Grundmann (Grundmann, 2001, pp. 229-230). El punto es que la cadena de creencias permite *transmitir* la justificación pero no *generarla*. No importa qué tan larga sea la cadena de justificación o si ella es infinita, si no existe *una* creencia que *esté* justificada, ninguna lo estará. Lo que una justificación al infinito podía ofrecer es una justificación que podríamos denominar *condicional*: Una creencia está justificada *syss.* su antecesora lo está. Su antecesora lo está *syss.* su antecesora también lo está, y así hasta el infinito. La cadena de justificación sería entonces sólo una cada de creencia que podrían eventualmente estar justificadas, pero que no están justificadas. El regreso al infinito se debe detener, si queremos contar con creencias que estén justificadas. Solo quedan tres posibilidades de detener tal regreso, las que ofrecen el fundacionismo, el escepticismo y el coherentismo.

Dejaré de lado la propuesta coherentista porque históricamente no hubo un intento de justificar nuestras creencias de forma coherentista hasta los sistemas holistas del idealismo alemán, en especial de Hegel y, en la filosofía contemporánea, de Quine. Aunque Frankfurt sostiene que es posible hallar un coherentismo en Descartes (Cfr., Frankfurt, 1970, p. 24 y ss.), creo –como Williams (Cfr., Williams, 1978, p. 35 nota)– que esto es un error. En primer lugar es históricamente imposible que Descartes hubiera adoptado un sistema coherentista bien en relación con la verdad bien en relación con la justificación. En segundo lugar, dadas las características del esquema justificatorio fundacionista de Descartes y de los filósofos modernos de los siglos XVII y XVIII, sean ellos empiristas o racionalistas, lo que da la coherencia entre creencias no es su mutuo apoyo, como sostiene Quine apelando a la metáfora de Neurath, sino que todas ellas se fundamentan en un conjunto determinado de creencias indubitables.

4. Agripa y Descartes

En 1641 Descartes publica las *Meditaciones Metafísicas*. Su propósito en la primera meditación es muy conocido:

Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endebles principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso acometer seriamente, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. (A&T., IX, 17).

Este objetivo de la primera meditación está ya presente en la primera regla metodológica cartesiana, condensadas en *El Discurso del Método*:

Fue el primero, no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ocasión de ponerlo en duda. (A&T., VI, 20).

No sobra repetir, una vez más, que Descartes no era ni pretendía ser un escéptico. El uso que Descartes hace del escepticismo es metodológico y su objetivo no es la irresolución sino la

verdad: como explícitamente, una y otra vez lo recalca: “Y no es que imitara a los escépticos, que dudan por sólo dudar y se las dan siempre de irresolutos; por el contrario, mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando las tierras movedizas y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla”. (A&T., VI, 30).

El escepticismo antiguo influyó de múltiples maneras en la filosofía moderna. Los debates religiosos y políticos de los siglos XVI y XVII generaron un ambiente propicio para el resurgimiento del escepticismo antiguo. Los escritos escépticos brindaron nuevos argumentos para cuestionar la filosofía de la escuela. Pero, desde mi perspectiva, el proyecto moderno de contar con una teoría del conocimiento que dirimiera las disputas metafísicas y que fuera, al mismo tiempo, el punto de arranque de toda la filosofía se debe al intento por justificar nuestro conocimiento. Este proyecto sólo podría ser viable si se logra responder al desafío presentado por Agripa.

Hemos visto que el problema de Agripa tiene que ver con cómo es posible justificar una creencia. El de Descartes es, por lo menos en la primera meditación y en la primera regla del método, cómo determinar cuáles creencias son verdaderas. El problema de Descartes tiene que ver con la verdad, el de Agripa con la justificación.

Sin embargo, aunque el problema de Descartes es uno que compete a la búsqueda de la verdad, creo que el problema tiene también una estrecha relación con el problema de la justificación; más aún, creo que el desplazamiento en la filosofía moderna hacia una teoría del conocimiento como filosofía primera puede, verse fundamentalmente como la búsqueda de una justificación absoluta. Veamos esto con algún detalle. La situación de buscar la verdad puede resultar paradójica: ¿Qué es lo que se busca cuando se busca la verdad? y ¿dónde puede encontrarse algo como la verdad? Empecemos por la segunda pregunta.

La verdad es una característica de ciertas proposiciones, enunciados o juicios¹. Es decir, calificamos a unas proposiciones, enunciados o juicios como verdaderos y a otras como falsos. Cuando señalo esto, lo que estoy diciendo es que el dominio del concepto “verdad” son proposiciones, enunciados o juicios. Solo tiene sentido decir de una cosa o de una persona que es verdad, en un uso metafórico. Así, cuando digo, por ejemplo, que Francisco es un amigo de verdad, lo que estoy diciendo es que tiene las características de la amistad en grado sumo, esto es, que es un amigo auténtico. Pero no es este el sentido de “verdad” que le interesa a la teoría del conocimiento. El sentido de verdad que le interesa a la teoría del conocimiento es el que se da cuando afirmo que “hoy es lunes” es verdadero. Así, la verdad es un atributo de juicios. Si esto es así, entonces encontrar la verdad es tanto como encontrar juicios que sean verdaderos. ¿Dónde

¹ Aunque estos tres conceptos no son sinónimos, aquí los utilizaré como si lo fueran.

puedo hallar juicios que sean verdaderos? Es evidente que los podré encontrar en estados de conocimiento. Cuando señalo que Juan sabe qué día es hoy, estoy diciendo tanto como que el juicio emitido por Juan “hoy es lunes” es verdadero. Por supuesto que el juicio emitido por Juan y Juan mismo deberán satisfacer otras condiciones, para que podamos afirmar o para que Juan pueda afirmar que sabe qué día es hoy.

La verdad es una condición necesaria, aunque no suficiente del conocimiento. Cuando decimos que sabemos algo, lo que decimos es que el contenido de nuestra afirmación o de nuestro juicio es verdadero. Esto se puede ver claramente en el análisis tripartito de “conocer” propuesto, por lo menos, desde el *Teeteto* de Platón. Según este análisis un sujeto epistémico sólo sabe que *p*, si y sólo si su creencia es verdadera y está justificada. Que la verdad es una condición necesaria del conocimiento se pone de manifiesto cuando intentamos suponer lo contrario. Supongamos que ahora que Juan afirma: “Sé que hoy es lunes, pero hoy no es lunes”. Es evidente que afirmaciones de este tipo son contradictorias. La contradicción se manifiesta porque se está manteniendo, al mismo tiempo, que se da y que no se da un determinado estado de cosas.

Si la verdad es una condición necesaria de saber, entonces un estado de saber es una condición suficiente para la verdad. Es evidente que si encuentro algo que sé, habré encontrado también, por lo menos, una proposición, juicio o creencia que es verdadera. Así visto, para hallar algo verdadero habré de encontrar algo sabido. Pero el conocimiento es esquivo. No todos los casos en los que se afirma que se sabe algo son estados genuinos de conocimiento: muchas veces nos equivocamos. El problema se presenta ahora cuando se intenta diferenciar casos de saber de casos de *aparente* saber, ¿cómo distinguir ambos casos? Aquí es donde la relación entre el problema de Agripa y la búsqueda cartesiana se encuentran. Si Descartes desea encontrar la verdad y, como lo entendieron la mayoría de los filósofos modernos, la verdad puede encontrarse en estados de conocimiento, debemos buscar estados de conocimiento que estén plenamente justificado, es decir, estos de conocimiento que resistan las acusaciones de inconsistencia de Agripa y que sean a la vez indubitables. ¿Es posible hallar tales estados de conocimiento? Descartes cree que sí.

Para Descartes es evidente que, muchas veces, nos equivocamos y ofrecer, por ejemplo, el testimonio de los sentidos como justificación de una determinada creencia no sirve de mucho: ¿No es posible que ahora esté soñando? Esta pregunta es la misma que antes planteaba Agripa: ¿Qué justifica tu pretensión de conocimiento? Como es de sobra conocido, Descartes repitió esta pregunta hasta que encontró algo de lo cual no fue posible dudar, llegando así a la certeza. Descartes considera que una creencia es cierta si es imposible dudar de ella. La imposibilidad a la que Descartes aquí alude es a la imposibilidad lógica, no a la fáctica. En efecto, de que ahora sea para mí imposible dudar del hecho de que me encuentro en una charla, no se sigue que, de hecho, me encuentre en una charla, podría estar en otro sitio y soñar o alucinar que estoy aquí en una charla. Los escenarios escépticos de la primera Meditación son desarrollados justamente para confortar nuestras creencias, incluso aquellas de las que estamos ciertos.

Así que no basta con que yo esté cierto de algo, para que lo sepa y menos aún para que sea verdadero. Sin embargo, Descartes si logra encontrar ciertas creencias que son ciertas, más allá de lo que el sujeto considere. ¿Cómo es esto posible? Para aclarar esto debemos distinguir dos tipos de certeza: uno que podríamos denominar subjetivo y otro objetivo.

Con el término “certeza” nos referimos algunas veces a un estado de convicción subjetiva, personal, a una certidumbre psicológica. Adherimos, algunas veces, a ciertas creencias y las consideramos inmunes a cualquier sospecha. Tal es el caso de las creencias religiosas mantenidas por algún creyente. Bajo este uso del término “certeza” podemos decir que un sujeto *S* posee *certeza subjetiva* en relación con una creencia *p* si y sólo si *S* cree que *p* sin ninguna duda. Como es obvio, estos casos de certeza subjetiva no pueden ser colocados como fundamento de conocimiento. El que una proposición *p* sea cierta para alguien, no implica que sea cierta para cualquiera. Descartes lo señala enfáticamente:

Ahora bien, *que un Ateo pueda conocer claramente que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos*, yo no lo niego; pero sostengo únicamente que no lo conoce con una ciencia verdadera y cierta, porque todo conocimiento que pueda ser puesto en duda no pueda llamarse ciencia; y como se supone que ese tal es un Ateo, no puede estar cierto de no ser engañado en las cosas que le parecen ser muy evidentes, como ha sido mostrado ya anteriormente; y aunque tal vez esa duda no le venga al pensamiento, le puede sin embargo venir si la examina, o si le es propuesta por otro; y nunca estará libre del peligro de tenerla, si antes no reconoce un Dios. (AT, IX 111).

El ateo puede conocer claramente que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; más aún, esto puede parecerle muy evidente, incluso puede ser una creencia frente a la que el ateo tiene una certeza subjetiva, dado que creerá que *p*, sin que se le presente duda alguna. Sin embargo, esta creencia podría ser puesta en duda, por él mismo o por alguien. El grado de certeza descansa aquí en la convicción del sujeto, y esta puede variar. Si se detuviera el regreso apoyándonos en estados de certeza subjetivos, el escéptico podría insistir que sólo hemos abandonado el regreso para caer en el modo de la presuposición. Se hace necesario entonces hallar otro tipo de certezas que no dependan del sujeto sino que sean de tal tipo que cualquiera las acepte como ciertas. Este es el caso de las certezas objetivas.

Aunque es evidente que estados de certeza y de conocimiento son estados que pertenecen a los sujetos, en el sentido en que algo no puede ser cierto o no puede ser conocimiento, si no es para alguien, sin embargo en el caso de la certeza objetiva, podemos decir que la certeza no es ahora un mero estado de un sujeto, sino en una *propiedad* de las creencias. Así una creencia *p* es una certeza si y solo si *cualquiera* que entienda que *p* está totalmente respaldado o tiene suficientes buenas razones para creer que *p*. Por supuesto que ambos usos de “certeza” son lógicamente independientes. Uno puede contar con certezas subjetivas que están respaldadas en malas razones. No obstante esa independencia, hay múltiples relaciones entre ellas. En general todos buscamos tener certezas subjetivas que, al mismo tiempo sean objetivas. A pesar de esto, es un grave error, que suele llevar al dogmatismo, considerar que el apoyo de una certeza objetiva se da exclusivamente en virtud del grado de certeza subjetiva que tiene. La certeza objetiva así

caracterizada ilustra, desde mi perspectiva, claramente el estatus del cogito cartesiano. Las razones por las cuales estoy cierto del cogito no son meramente subjetivas, sino que quien quiera que considere esta creencia la aceptará.

El proyecto moderno de vencer el escepticismo y el regreso al infinito de Agripa puede entenderse como la búsqueda de tales creencias sobre las cuales podría reedificarse el conocimiento humano. Esto convierta la certeza y la verdad como los criterios para evaluar cualquier teoría del conocimiento. En general todos los filósofos modernos adoptaron una solución análoga al problema presentado por Agripa. Detuvieron el regreso tras hallar certezas objetivas que, en virtud de su estatus no requieren de justificación adicional: adoptaron una solución fundacionista apoyándose en creencias básicas que eran certezas objetivas.

El fundacionismo se discutió, por lo menos desde Aristóteles (Cfr., *Segundos Analíticos*, Libro I, Cap. 1-3). La solución fundacionista al problema de Agripa consiste básicamente en considerar que una creencia está justificada si se apoya en una creencia básica o si ella pertenece al subconjunto de creencias básica que da apoyo a las demás creencias. Las creencias básicas por su parte se encuentran justificadas si (i) ellas se justifican por algo que no es una creencia, digamos por medio de los datos de los sentidos (ii) o si ella se encuentra autojustificada. En ambos casos se considera que las creencias básicas son certezas objetivas y por ello, podemos denominarlas creencias epistémicamente privilegiadas. Por tanto, un conjunto completo de creencias C es fundacionista si se dan las siguientes características: (i) El conjunto C tiene un subconjunto B de creencias privilegiadas, de manera que B apoya epistémicamente a todas las demás creencias de C. (ii) Para cada creencia del subconjunto B se da que ellas se encuentran justificadas de manera no inferencial por otra creencia. Cada creencia del conjunto C pertenece al subconjunto B o está en la relación R con otras creencias del subconjunto B. El conjunto de creencias privilegiadas B es, bajo cada contexto de justificación y para cada sujeto S de la misma clase.

Las características del fundacionismo que hemos venido definiendo son las características que cualquier sistema fundacionista debe cumplir. Al hablar de sistemas fundacionistas específicos, estos se diferencian por dos características: ¿Cuáles son las creencias que debemos considerar como básicas, esto es cuales son las creencias privilegias? (i.e., Las creencias que pertenecen al subconjunto B). ¿Qué tipo de relaciones hay entre estas creencias y las creencias que no son básicas? Los diferentes tipos de fundacionismo dependen de la respuesta que se dé a estas preguntas.

Podemos observar como en la modernidad se ofrecieron diferentes tipos de solución al argumento escéptico propuesto por Agripa. Esta dinámica es presentada por Cavell de manera admirable:

Locke avoided skepticism only, apparently, through distraction and good English sense; Berkeley through God; Descartes through God and a special faculty of intellectual “perception”; Kant, denying such a faculty, avoided it through world-creating categories; Hume, to the extent he did, through “natural belief”; Moore, through furious

common sense. And all have followed the argument respond to it as a discovery about our world, one catastrophic in its implications, overturning what we all, until now, believed as completely as we anything. (Cavell, 1979, p. 222)¹

Las diferencias entre los filósofos modernos son más de detalle, dado que, en lo básico, se adoptó como estrategia para responder al desafío del regreso un sistema fundacionista. El fundacionismo tiene, como es obvio, sus propios problemas, que se evidencia en los continuos ataques que una y otra solución recibieron.

Así, habiéndose interesado por la verdad, Descartes llegó al conocimiento y a la certeza. La justificación desempeñó aquí un papel prioritario; Descartes le ha respondido a Agripa señalando que toda actividad mental es cierta para el sujeto que duda y que su justificación es autoevidente: Si dudo pienso, luego pienso es verdadero. Vemos pues como el problema de Agripa está presente en la filosofía de Descartes. En cierto sentido, Descartes halló una respuesta al trilema de Agripa², pero su situación no es muy afortunada. Se sigue presentando el problema de cómo pasar de certezas objetivas a hechos acerca del mundo. Los esfuerzos de cada uno de las propuestas epistemológicas se dan en esta dirección: cerrar la brecha entre certezas y verdades.

Como es usual en la historia de la filosofía la opción escéptica no es tomada nunca en consideración. ¿Cómo puede ser que no hay creencias que estén justificadas! Algo debe andar mal. Una reacción análoga se dio cuando Locke censuraba la metafísica de Descartes, porque ella conducía al escepticismo. O cuando Berkeley censuraba la de Locke por la misma razón. O cuando Kant afirmó que ni el racionalismo ni el empirismo son posiciones adecuadas ya que conducen al escepticismo. En el debate contemporáneo la posición escéptica tampoco es aceptada. Pero quizá no deba serlo. Sobre esto es mejor no decir mucho.

¹ Locke evitó el escepticismo, aparentemente, sólo con la distracción y el buen sentido inglés; Berkeley recurriendo a Dios; Descartes recurriendo a Dios y a una facultad especial de “percepción” intelectual; Kant, que niega semejante facultad, lo evitó mediante las categorías creadoras del mundo; Hume, en la medida en que lo consiguió, mediante la “creencia natural”, Moore recurriendo furiosamente al sentido común. Y todos los que han seguido el argumento, reaccionan ante él, como un descubrimiento acerca de nuestro mundo, catastrófico en sus implicaciones, que derrumba lo que todos nosotros habíamos creído hasta ahora, tan fuerte fuertemente como creemos cualquier cosa. (Traducción nuestra)

² Podría sostenerse que la *solución* cartesiana está ya presente en el escepticismo antiguo, dado que el escéptico no invalida los fenómenos. El carácter evidente y autojustificativo de la actividad mental estaría a salvo de la duda incluso en el escepticismo antiguo, como señala Sexto: “Quienes dicen que los escépticos invalidan los fenómenos me parece a mí que son desconocedores de lo que entre nosotros se dice. En efecto, nosotros no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos induce al asentimiento; como ya dijimos. Y eso precisamente son los fenómenos.

‘Sin embargo, cuando nos dedicamos a indagar si el objeto es tal y como se manifiesta, estamos concediendo que se manifiesta y en ese caso investigamos no sobre el fenómeno, sino sobre lo que se piensa del fenómeno. Y eso es distinto a investigar el propio fenómeno’”. (HP, I, 19).

Bibliografía

- ANNAS, J. & BARNES, J. (1985), *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BARNES, J. (1990), *The Toils of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BLACK, O. (1987), "Induction and Experience: an Alleged Infinite Regress" en, *Fundamenta Scientiae*, Vol. 7, Nº 3-4, pp. 391-405
- BERTELBORTH, T. (1996), *Begründungsstrategien. Eine Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*, Berlin, Akademie Verlag
- BLACK, O. (1987), "Induction and Experience: an Alleged Infinite Regress" en, *Fundamenta Scientiae*, Vol. 7, Nº 3-4, pp. 391-405
- BLACK, O. (1988), "Infinite Regresses of Justification" en *Philosophical Quarterly*, Vol. XXVIII, Nº 4, December, pp. 421-437.
- BONJOUR, L. (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Harvard University Press.
- BONJOUR, L. (1999), "The Dialectic of Fundationism and Coherentism", in Greco, J., & Sosa, E., (1999), pp. 117-142.
- BROCHARD, V. (1945), *Los Escépticos Griegos*. Buenos Aires, Editorial Losada..
- CAVELL, S. (1979), *The Claim of Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- DANCY, J & SOSA, E. (Ed.) (1992), *A Companion to Epistemology*, Oxford , Blackwell Publishers.
- DESCARTES, R., *Oeuvres de Descartes*, Publiée par Adam & Tannery, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- FANKFURT, H. (1970), *Demos, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason in Descartes' Meditations*, New York, The Bobbs-Merrill Company.
- FOGELIN, R., (1994), *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford, Oxford University Press.
- FOLEY, R., (1978), "Inferential Justification and the Infinite Regress" en *American Philosophical Quarterly*, Vol 15, Nº 4, October 1978, pp. 311-316.
- GRECO, J., & SOSA, E.,(Ed..) (1999), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Malden, Blackwell Publishers..
- GRUNDMANN, T. (2001), "Das Erkenntnistheoretische Regressargument" en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 55, 2. pp. 221-245.
- MOSER, P.K.. (1985), *Empirical Justification*, Dordrecht,, D. Reidel Publishing Company.
- OAKLEY, I.T. (1976), "An Argument for Scepticism Concerning Justified" en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 13 , Nº 3, pp. 221-228.
- POST, J. (1979), "Infinite Regresses of Justification and of Explanation" en *Philosophical Studies* 38, pp. 31-51.
- SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos Pirrónicos*, Trad. Carlos García Gual, Madrid, Editorial Gredos.
- SEXTUS EMPIRICUS (1933-49), *Sextus Empiricus with an English translation by Rev. R. G. Bury in Four Volumes*, London, William Heinemann Ltd. and Cambridge, Harvard University Press.
- SOSA, E. & KIM, J. (Ed) (2000), *Epistemology: An Anthology*, Oxford, Blackwell.
- SOSA, E. (1980), "The Ralf und the Pyramid: Coherence Versus Foundations in the Theory of Knowdledge", en Sosa & Kim (Ed.) 2000.
- WILLIAMS, B. (1978), *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, London, Penguin Books.
- WILLIAMS, M. (2001), *Problems of Knowledge: a Critical Introduction to Epistemology. An Anthology*, Oxford, Oxford University Press.

ANEXO VIII

PONENCIA

“Dos argumentos Escépticos”

Certificado

(Para el certificado, ver la versión entregada en físico)

Dos Argumentos Escépticos¹

Mauricio Zuluaga
Universidad del Valle.
mzuluagacyahoo.de

5. Introducción

Mi interés en esta ponencia es el de señalar por qué el escepticismo antiguo y, en especial, los modos de Agripa, presenta un desafío para cualquier teoría del conocimiento y por qué debe entenderse que ellos constituyen la principal motivación para desarrollar una teoría del conocimiento en la filosofía moderna. Esto, sin embargo, no es del todo evidente. Usualmente se considera que los argumentos escépticos modernos que motivan a las teorías del conocimiento modernas y, en especial, los cartesianos, establecen un problema *causal*: Dado que únicamente tenemos acceso a nuestros contenidos mentales, se presenta la pregunta de cómo podemos saber si estos contenidos fueron causados y originados por un mundo externo. Esta interpretación del escepticismo moderno tiene dos presupuestos: (i) En primer lugar, se ve al escepticismo moderno como la consecuencia de una determinada ontología, que debe ser superada: el realismo metafísico. (ii) En segundo lugar, confunde el problema del origen del juicio con el del su fundamento epistémico. Una interpretación más adecuada del escepticismo que la modernidad buscaba superar es aquella que lo presenta como un problema de justificación epistémica y que, por tanto, busca responder al dilema propuesto por Agripa en la filosofía antigua.

6. Descartes y el uso de la duda

Gran parte del interés por desarrollar una teoría del conocimiento en la modernidad nace del redescubrimiento del escepticismo pirrónico. Según Popkin “la primera referencia hasta hoy conocida de que alguien leyera a Sexto Empírico aparece en una carta, descubierta por Schmitt, del humanista Francesco Filelfo a su amigo Giovanni Aurispa, en 1441” (Popkin, 1983, p. 47). La primera publicación de la obra de Sexto Empírico, en el mundo moderno, es de 1562. Hasta entonces la importancia del escepticismo griego en la filosofía estaba casi que de forma exclusiva

¹ La presente ponencia se desarrolló como producto parcial de la investigación “El problema del yo y del mundo en la filosofía moderna”, proyecto avalado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle. C.I. 4244.

concentrada en el escepticismo de la Segunda Academia. Esta influencia se había mantenido gracias a las críticas de Cicerón y San Agustín al probabilismo de Carnéades y Arcesilao.

El redescubrimiento del escepticismo pirrónico desató lo que se ha dado en llamar una *crisis pirrónica* en la modernidad. La importancia del escepticismo pirrónico, en comparación con el académico, radica en que, según el escéptico pirrónico, no existe posibilidad alguna para justificar un juicio empírico. Si no hay posibilidad de justificar un juicio empírico no se puede ni afirmar ni negar que se conoce algo.

Como lo ha señalado B. Williams (1978, capítulo II), en las *Meditaciones Metafísicas* el proyecto cartesiano consiste fundamentalmente en la búsqueda de la verdad. Descartes considera como obvio que esta búsqueda ha de hacerse vía la búsqueda de la certeza (Cfr., AT, IX, 25). Para alcanzar la verdad, Descartes hace un examen de qué es lo que puede ser conocido y, en especial, qué puede ser conocido con absoluta certeza. Las relaciones entre verdad, conocimiento y certeza son interesantes. Dado que la verdad es una condición necesaria de saber, el saber será una condición suficiente de la verdad. Por tanto, si hallo algo que sé, habré encontrado algo que es verdadero. Pero, dado que no todo lo que creo saber, lo sé, debo hallar ciertos estados de saber –certezas– en las que sea imposible que pueda darse cualquier posibilidad lógica de duda¹.

Para realizar un proyecto como este, Descartes hace un uso metodológico de la duda escéptica. Que la duda sea metódica puede entenderse en dos sentidos. En primer lugar Descartes considera como obvio que, ya que su proyecto es el de alcanzar la verdad, el mejor camino o método para realizar este proyecto es hacer uso de la duda escéptica, dado que así logrará discernir entre aquello que de hecho sabe y aquello que solo cree saber. Pero la duda es también metódica en el sentido en que es un proceso selectivo de duda.

Descartes no puede confiar en los sentidos, porque algunas veces ha “comprobado que esos sentidos eran engañosos” (AT, IX, 14). De este nivel de duda sobreviven aquellas creencias que, aunque están apoyadas en los sentidos, no se dan bajo condiciones perceptuales deficientes: “Pero, aun cuando los sentidos engañen algunas veces con respecto a las cosas poco sensibles y

¹ La importancia de esta búsqueda se debe, en parte, a la desconfianza que se tiene en el conocimiento que proporcionaban los sentidos: No todo lo que hay es como *aparece* a nuestros sentidos. Ya en *El mundo o tratado de la luz* escrito en 1633, insistía en que los sentidos *no alcanzan* la estructura Real del mundo natural: “Proponiéndome tratar aquí de la luz, la primera cosa que deseo advertiros es que puede haber diferencia entre el sentimiento que tenemos de ella, es decir la idea que se forma en nuestra imaginación por mediación de nuestros ojos, y lo que hay en los objetos que produce en nosotros ese sentimiento, es decir, aquello que hay en la llama o en el Sol, a lo que se da el nombre de luz. Pues aunque cada uno por lo general esté convencido de que las ideas que tenemos en nuestro pensamiento son enteramente semejantes a los objetos de las que proceden, yo sin embargo no veo ninguna razón que nos asegure que esto sea así; al contrario observo muchas experiencias que nos deben hacer dudar de ello”. (AT, XI, 3-4).

muy alejadas, tal vez haya muchas otras de las que no se pueda dudar razonablemente, aunque las conozcamos por su medio” (AT, IX, 14). Sin embargo, estas creencias también pueden ser cuestionadas, ya que “tengo que considerar que soy hombre, y que por consiguiente acostumbro a dormir y representarme en mis sueños las mismas cosas y algunas hasta menos verosímiles” (AT, IX, 14). Quizá no todo sea un sueño, dado que “es necesario confesar, sin embargo, que hay cosas aun más simples y más universales que son verdaderas y existentes (AT, IX, 14). Pero, ¿y si hubiera un genio maligno?, “podría ser que él hubiese querido que yo me engañe todas las veces que hago la adición de dos y tres, o que enumero los lados de un cuadrado, o que juzgo de algo aún más fácil” (AT, IX, 16). Este desarrollo metódico de la duda es bien conocido, pero tiene consecuencias interesantes.

Como lo resalta M. Williams (Williams, 1986), la estratificación de la duda implica una estratificación del conocimiento. Descartes hace una clasificación de las creencias en clases epistemológicas apoyándose en el criterio de qué tan difícil es dudar de una creencia determinada. El orden de la duda metódica implica un orden en la justificación que insinúa un fundacionismo en el sistema cartesiano.

Este uso metódico de la duda evidencia además lo lejano que está Descartes del escepticismo. No sobra repetir, una vez más, que Descartes no era ni pretendía ser un escéptico. El uso que Descartes hace del escepticismo es metodológico y su objetivo no es la irresolución escéptica ni la ataraxia antigua, sino la verdad: como explícitamente, una y otra vez lo recalca: “Y no es que imitara a los escépticos, que dudan por sólo dudar y se las dan siempre de irresolutos; por el contrario, mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando las tierras movedizas y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla”. (A&T., VI, 30).

Es evidente que el escepticismo no puede asimilarse a la mera actitud dubitativa. Si así lo fuera, toda filosofía, en cuanto ejercicio de duda sistemático, debería considerarse como escéptica. No se puede negar que la duda constituya un elemento fundamental del escepticismo, pero *no es* el escepticismo, que se tipifica –siguiendo a Olaso (Olaso, 1981, pp. 14 y ss)– por la actitud que se asuma para salir de la duda y no por la duda misma. Descartes es uno de los principales críticos del escepticismo, considera fundamental elaborar un sistema filosófico que sea una respuesta contundente y positiva a él, por lo tanto la expresión “escepticismo cartesiano” es desafortunada, porque no existe tal cosa. Lo que se ha denominado “escepticismo cartesiano” es una familia común de problemas que tienen su formulación en la Primera Meditación y que se constituyen en problemas comunes a la modernidad filosófica. A pesar del equívoco, haré uso de esta expresión.

7. Hipótesis escépticas

Una de las formulaciones modernas del escepticismo –y, sin duda, la más conocida– aparece en la Primera Meditación cartesiana. Las hipótesis escépticas cartesianas de la Primera Meditación

como la del sueño o la del genio maligno han sido ampliamente debatidas y representan aun hoy interesantes retos para cualquier teoría del conocimiento. Pero, ¿cómo se supone que debemos entenderlas?

El concepto de hipótesis escépticas puede llevar, sin duda, a equívocos. Una hipótesis escéptica, tal y como aquí la entenderé, no es una hipótesis que se afirma concluyentemente y que intente postular una imagen alternativa del mundo; tampoco es *algo* que pueda llegar a verificarse o a falsearse en un momento dado. Sin embargo, las hipótesis escépticas pueden considerarse como hipótesis en otro sentido: Si consideramos que una hipótesis es una construcción teórica que nos permite explicar adecuadamente la evidencia empírica sobre la que un sujeto epistémico cuenta en un determinado momento, lo que las hipótesis escépticas hacen es señalar que, dada la evidencia empírica con la que contamos, una multitud de explicaciones alternativas (hipótesis concurrentes) podrían presentarse –incluida por supuesto las hipótesis escépticas–, sin que podamos, en virtud de nuestra evidencia empírica, decidir entre ellas. El interés del escéptico es el de señalar que por todo lo que sabemos el mundo podría ser bien distinto de como creemos que es, pero él no afirma que el mundo *debe* ser distinto de como creemos que es; el escéptico no está interesado en triunfar en un debate racional, a él sólo le interesa seducir.

Para analizar estas hipótesis, lo primero que quiero resaltar es que ellas están constituidos por dos elementos: un escenario escéptico y un argumento. Los escenarios escépticos son la puesta en escena de ciertas situaciones en donde una pretendida afirmación de conocimiento no puede hacerse. Estos escenarios pueden entenderse como contraposibilidades lógicas o epistémicas (Cfr., Brueckner, 1994; 2000). Una contraposibilidad lógica es el diseño de un escenario epistémico en el que es imposible que un sujeto pueda saber algo, porque el estado de cosas que se cree conocer no está dado. Una contraposibilidad epistémica presenta un escenario en el que, aunque la situación que se pretende conocer se da, el sujeto no puede llegar a conocerla, porque no está justificado. La contraposibilidad lógica implica la epistémica, pero no a la inversa. Dentro del escepticismo cartesiano el argumento del dios engañador representa una contraposibilidad lógica, el del sueño una epistémica. Sin embargo, para los efectos de la argumentación escéptica es suficiente con la contraposibilidad epistémica.

Los intentos por mostrar que un escenario escéptico es incoherente son vanos. Los escenarios pueden variar y satisfacer las condiciones que los señalan como incoherentes. Si calificamos de incoherente el argumento del sueño, por ejemplo, ya que requiere la distinción vigilia-sueño, el escenario puede ser cambiado, de manera tal que no hayamos estado siempre soñando, sino que

en un momento determinado hayamos empezado a soñar¹. Podrían también diseñarse escenarios como el de *La Vida es Sueño* de Calderón en el que Segismundo no puede distinguir entre estar en el palacio y estar en la torre, aunque él sabe qué significa estar en uno o en otro espacio². Con la distinción entre escenarios escépticos y argumentos escépticos es posible ver por qué la mera refutación de un escenario escéptico no constituye una refutación del escepticismo.

Un punto importante, que no trataré de argumentar aquí, es que los escenarios escépticos cartesianos, salvo el escenario del Dios engañador, pueden ser reconstruidos apoyándose en el mismo argumento. Para los objetivos de esta presentación me concentraré exclusivamente en el argumento del sueño.

3.1 El sueño: un argumento causal

Usualmente se considera que el escenario del sueño plantea el problema del conocimiento del mundo externo desde una interpretación causal. Es decir, el escenario escéptico del sueño es una hipótesis causal acerca del origen de nuestras creencias. Lo que este escenario mostraría es que el

¹ DeRose, por ejemplo, señala: “To solidify his externalist claim that the BIVs he was imagining were not capable of thinking about trees, hands, vats, etc., Putnam imagined a very special scenario in which the BIVs have always been BIVs. In fact, he went further and supposed that all sentient beings had always been BIVs, the universe, by accident, just happening “to consist of automatic machinery tending a vat full of brains.” But what of other scenarios? What if I am a brain who has only very recently been envatted, after many years of normal embodiment and causal contact with real trees, hands, vats, etc.? Then, it seems, and it seems consistent with externalism, that I do mean tree by “tree”, vat by “vat”, and so on, and so I *am* falsely thinking, “I am not a BIV”. In short, the response by semantic externalism seems to be effective only against a quite limited number of skeptical hypotheses, while, in order to pack much antiskeptical power, it must work against them all. (Perhaps it’s precisely this problem that made Putnam himself hesitant in using his argument for antiskeptical purpose.)” (DeRose, 1999, p. 9).

² Un análisis muy interesante de la presencia del problema escéptico en la obra de Calderón se puede encontrar en Molines; él nos dice: “König Basilius, einen tüchtigen Astrologen, hat die Sterneutung davon überzeugt, dass sein neugeborener Sohn Sigismund viel Unheil im Königreich stiften würde, sollte er jemals an die Macht kommen. Deshalb wird Sigismund von Geburt an gefesselt an schweren Ketten in einem abgelegenen, einsamen Turm gehalten. Calderón legt nahe, dass der Turm so versteckt in einer kaum erreichbaren Bergschlucht liegt, dass nur Eingeweihte den Weg vom Schloß (oder sonst woher) zum Turm finden können. Der Turm hat eine kleine Luke; von dort aus kann Sigismund den Himmel, die Vögel und etliches andere beobachten. Ansonsten hat er nur einen Vermittler mit der Außenwelt: des Königs treuen Kanzler Clotald. Dieser kümmert sich nicht nur um Sigismunds Ernährung und Gesundheit, sondern bringt ihm auch die Sprache bei —unter anderem die Verwendung des Wortes ‚Traum‘ im üblichen Sinne. Als Sigismund schon erwachsen ist, entschließt sich König Basilius eines Tages, seinen Sohn auf die Probe zu stellen. Für einen Tag soll er im Schloß als Fürst leben. Wenn die Sterne recht hatten und er sich übel benimmt, soll er in den Kerker zurückgebracht werden und glauben, alles sei nur ein Traum gewesen. Der unvermeidliche Schlaftrunk stellt den nötigen technischen Apparat dar, um den Trick auszuführen. In tiefem Schlaf wird Sigismund zuerst vom Turm ins Schloß transportiert, wo er von Prunk und Dienern umgeben aufwacht, sich natürlich ganz verwundert zeigt, den ganzen Tag im Schloß verbringt und, wie erwartet, viel Schlimmes anrichtet, um daraufhin, wieder bei tiefem Schlaf, im Turm eingeschlossen zu werden. Als er aufwacht, kommt er zu einem radikaleren Schluß als dem, den sein Vater vorgesehen hatte: Nicht nur die Erlebnisse im Schloß, sondern auch sein gegenwärtiger Zustand und überhaupt alles, was sich erleben läßt, ist für ihn nun unreal.” (Moulines, 1996, p. 155-6).

origen causal de nuestras creencias puede ser completamente distinto al que creemos que tiene. Este escenario permitiría presentar entonces un argumento cuya fuerza radica en que puede ofrecerse una nueva descripción causal de nuestra posición en el mundo. El punto es que, dado que solo contamos con nuestros estados mentales y ellos permanecen idénticos teniendo uno u otro origen, desde ellos no podemos determinar cuál sea su origen y descartar otras posibilidades.

Así planteado, este problema reposa necesariamente e implica, sea explícita o tácitamente, el reconocimiento y la aceptación previa de una escisión entre dos realidades contrapuestas: lo interno y lo externo; fruto de tal escisión será el problema de nuestro conocimiento del mundo externo. Preguntarnos por un mundo externo, dudar de que éste existe o afirmarlo como evidente, plantea inmediatamente una pregunta: ¿exterior con respecto a qué? La respuesta intuitiva a esta pregunta es que existe un mundo exterior en contraposición con un mundo interior, con una realidad interior (Cfr., Porchat, 1989). La pregunta por la existencia del mundo externo o la mera creencia firme en su existencia, se apoyan en una nítida oposición según la cual existen por lo menos dos regiones o realidades contrapuestas una interna, la otra externa.

Al estar el conocimiento del mundo externo encasillado dentro de los límites perceptuales del hombre y dentro del modo en que cada sujeto percibe las cualidades sensibles de los objetos, la exterioridad del mundo hace referencia a los límites de este conocimiento; la exterioridad hace referencia a un sujeto que sólo se conoce a sí mismo y que sólo puede conocer las cosas a través de sus ideas, es decir de manera mediata. Desde esta perspectiva, el mundo es externo porque de él sólo tenemos *representaciones*, es decir ideas.

Con el concepto de “idea”, la filosofía cartesiana no sólo se refiere a la existencia objetiva de lo que formalmente está ahí delante, sino que también se refiere a algo que suplanta y sustituye a la cosa. La idea adquiere cierto grado autónomo y autosubsistente, similar, en cierto sentido, al de las cosas formalmente existentes e independiente de la realidad formal; lo que estaría en el entendimiento, el material del pensamiento cuando el pensamiento piensa (definición clásica del concepto de “idea”), es realmente distinto de lo que está ahí delante. Entre la idea y la cosa mediará una relación de *representación* que permitirá que la idea suplante y sustituya a la cosa formalmente existente. Representar no es tan sólo presentar al entendimiento lo que formalmente existe, representar es, algunas veces, sustituir y remplazar lo formalmente existente por algo distinto. Así, la pregunta epistemológica se dirige a examinar si nuestras representaciones son desde algún punto de vista exactas; planteado un mundo externo se presenta el problema de cómo es posible un conocimiento de este mundo externo.

En consecuencia, la problematización escéptica del mundo exterior, la mera concepción de una exterioridad y también la firme creencia en su existencia presupone una nítida contraposición entre lo interno y lo externo, la mente y el mundo, la representación y el objeto representado. Sólo al adherir a una posición como esta será posible plantearse la pregunta por la inteligibilidad

del mundo exterior y sólo desde esta perspectiva será posible considerar que el argumento del sueño pueda afectar nuestro conocimiento del mundo externo.

Esta interpretación del escenario escéptico del sueño presupone un realismo metafísico y una teoría de la representación clásica. Según el realismo metafísico hay un mundo más allá de nuestras representaciones; según la teoría de la representación, adoptada tanto por racionalistas como por empiristas, sólo conocemos el mundo exterior de manera inferencial a partir de ideas, que son lo que podemos conocer de forma no inferencial. Se suele entonces afirmar que el escepticismo cartesiano es el resultado maléfico de estos dos componentes: Una mala ontología – el realismo metafísico– y una teoría de la percepción que es su resultado. Se supone, de forma ingenua, que una vez solucionados estos *lastres* de la modernidad nos veremos felizmente liberados del escepticismo cartesiano y este pasará a ser una especie de curiosidad histórica, sólo interesante para aquellos que quieren desvelarse con preguntas absurdas acerca de la existencia del mundo externo, acerca de la existencia de otras mentes, del futuro y análogos.

Esta interpretación del escenario escéptico del sueño fue usual en la modernidad. No creo que mal interprete algunas de las posiciones modernas cuando leían la hipótesis del sueño como generando un problema causal. Por ejemplo, en las Quintas Objeciones Gassendi señala:

Tras esto, parece que no sólo ponéis en duda si algunas ideas proceden de cosas que existen fuera de nosotros, sino que dudáis incluso que haya cosa alguna que exista fuera de nosotros; de donde parecéis inferir que, aun teniendo en vos las ideas de esas cosas llamas exteriores, no se sigue que exista alguna en realidad, pues sus ideas no tienen que proceder de ellas, ya que pueden proceder de vos mismo, o bien haberse introducido en vos de alguna otra manera desconocida. (AT, VII 282).

Descartes también ofrece una interpretación análoga de las dudas generadas en la Primera Meditación. En la Tercera Meditación señala:

Ahora bien, antes recibí y admití muchas cosas como muy ciertas y muy evidentes, que sin embargo reconocí luego como dudosas e inciertas. ¿Qué eran entonces tales cosas? Era la Tierra, el Cielo, los Astros y todas las demás cosas que percibía por medio de mis sentidos. Pero ¿qué era lo que concebía clara y distintamente en ellas? En verdad, nada más sino que las ideas o los pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aun ahora no niego que estas ideas se encuentren en mí. Pero había además otra cosa que aseguraba y que, por lo que estaba habituado a crearla, pensaba percibirla muy claramente, aunque en verdad no la percibiese, a saber, que había allí cosas fuera de mí de donde procedían las ideas y a las que estas se asemejan por completo. Y era en esto en lo que me engañaba; o, si tal vez juzgaba de acuerdo con la verdad, no era ningún conocimiento que yo tuviera el que causa la verdad de mi juicio. (AT, IX, 27-28).

Si consideramos ahora algunas de las respuestas que se ofrecieron al argumento escéptico del sueño es fácil ver que se solía considerar que el problema era eminentemente causal y, por ello, bastaría variar la ontología para que estos problemas desaparecieran. Así, por ejemplo, Berkeley puede afirmar:

Es, en verdad, una opinión que prevalece de manera sorprendente entre los hombres el que las casas, montañas, ríos y, en una palabra, todos los objetos sensibles, poseen una existencia natural o real, distinta de su ser percibidos por el entendimiento. Pero, por grande que sea la seguridad y aquiescencia con que este principio es considerado en el mundo, quienquiera que crea necesario ponerlo en tela de juicio puede, si no me equivoco, darse cuenta de que envuelve una contradicción manifiesta. Pues ¿qué son los mencionados objetos sino las cosas

que percibimos por los sentidos? ¿Y qué percibimos además de nuestras ideas o sensaciones? ¿Y no es totalmente contradictorio que cualquiera de estas o una combinación de las mismas pueda existir no percibida? (*Tratado*, I, § 4).

Así tenemos suficiente apoyo para sostener que el escenario escéptico del sueño es interpretado por Descartes y sus contemporáneos como un problema eminentemente causal. Esta interpretación causal presenta una interesante tensión entre dos conceptos que suelen confundirse en la modernidad: origen y fundamento. No siempre el origen de una creencia, su causa, es la razón por la que ella puede ser considerada como verdadera. Es evidente que mi creencia “está lloviendo en este momento” puede ser fundamentada por el hecho de que estoy viendo gotas de lluvia, es decir por su causa, pero esto no tiene que ser siempre el caso. Mi creencia “Juan está en la habitación del lado” puede tener un fundamento, sin que yo tenga una relación causal con el hecho descrito por mi creencia. Aunque las causas son, algunas veces, razones para creer, no todas las razones para creer son causas. La confusión entre origen de una creencia y fundamento de ella hace que Descartes considere que entre más eminente sea el origen de la idea, es decir su causa, menor probabilidad hay de que ellas sean falsas. Tal es el caso, por ejemplo, de las verdades eternas: su origen garantizan su verdad. Sin embargo, el problema escéptico al que intentaba responder Descartes poco tenía que ver con el origen de una creencia, el problema que el escéptico plantea tiene que ver con la justificación.

En efecto, el argumento del sueño no aparece, bajo esta interpretación causal, en los escritos pirrónicos. Sexto solo lo menciona, en el cuarto tropo, como una de las circunstancias que, en un determinado momento, pueden afectar un juicio:

También según lo de estar dormidos o despiertos se forman distintas representaciones mentales, puesto que no imaginamos despiertos como imaginamos en sueños ni imaginamos en sueños como imaginamos despiertos. Con lo cual ni el ser ni el no ser se dan en ellas de forma absoluta, sino en relación a algo: en relación a lo de “en sueños o en vigilia”; pues, a lo que aparece, vemos en sueños cosas que son irreales al despertar, pero sin que sean totalmente irreales, puesto que existen en los sueños, igual que existe lo de la vigilia sin que exista en los sueños. (*PH*, I, 104).

El problema Sexto no es el de Descartes. Para Sexto, uno puede distinguir entre lo que imaginamos, las apariencias, estando despierto y lo que imaginamos estando dormidos y arguye incluso que estando despiertos no podemos decir si realmente estamos, digamos, sentados frente al fuego. El problema de Sexto es el de por qué hemos de privilegiar las apariencias de la vigilia sobre las del sueño. Sexto incluye el problema del sueño como un modo que nos permitiría alcanzar la equipolencia, Pero, como veremos, este es sólo el inicio de la argumentación pirrónica, que en definitiva se dirige al problema de la justificación epistémica.

La alusión de Sexto al sueño no se relacionan con el problema de cuál sea la causa de la creencia, como en el escepticismo presentado por Descartes y, como veremos, esto tiene interesantes implicaciones para el escepticismo moderno.

3.2 El trilema de Agripa

Para el escéptico pirrónico el sueño es una de los motivos que permite postular la equipolencia de creencias. Dado que no hay ningún criterio para preferir una creencia sobre otra, estas se presentan como equipolentes. Como tal equipolencia no puede solucionarse, el escéptico opta por la suspensión de la actitud judicativa. Con esta suspensión llega el escéptico, por azar, a la tranquilidad del alma (*HP*, I, 29).

Para alcanzar la equipolencia entre varias creencias, el escepticismo antiguo distinguió¹ y utilizó varios modos². Estos modos son simplemente estrategias argumentativas tendientes a mostrar cómo es imposible decidir entre creencias diversas. En los *Esbozos Pirrónicos* Sexto presenta primero los modos de Enesidemo (Siglo I d.C.) y luego los de Agripa. El punto de partida de los modos de Enesidemo es recurrente y conocido; señala que frente a toda opinión, creencia o posición teórica existen diversos puntos de vista que dependen de diversos factores (Cfr., Annas & Barnes, 1994), esto implica que a cualquier opinión se le pueda presentar una opinión alternativa, que sería igualmente válida. Los modos de Enesidemo ofrecen los motivos por los cuales esto es cierto de las opiniones relativas a nuestra percepción sensorial: O bien ellas dependen del observador, o bien ellas depende de la relación que existe entre el observador y el objeto observado, o bien ellas dependen del objeto observado. Los modos de Enesidemo operan siguiendo una estructura común, como señalan Annas & Barnes:

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

¹ Sexto señala: “Pues bien entre los primeros escépticos los *tropos* por los que parece regirse la suspensión del juicio —a los que por otro nombre denominan “argumentos” o “tipos de argumentación”— se transmiten habitualmente en número de diez.” (*HP*, I 35) Sexto parece indicar que se podrían eventualmente desarrollar más tropos y establece una clasificación de ellos en “según el que juzga, según lo que se juzga y según ambas cosas. (Cfr. *HP*, I-37).

² Annas & Barnes señalan: “We have used the word ‘mode’ to translate the Greek term *tropos*. Other translators prefer to transliterate, and speak of the Ten Tropes. According to Sextus (§36), the Pyrrhonists also employed the word *logos*, presumably in its sense of ‘argument’, to designate the modes. Sextus also says (if the text is right) that the word *tupos* was used: *tupos* will mean either ‘outline’ or, better, ‘pattern’ or ‘schema’, in the sense of ‘argument-pattern’. The title of a work by Plutarch indicates (but again the text is uncertain) that a further term was introduced, namely *topos*. *Topos* means literally ‘place’; but it also has a logical sense —the sense it bears for example in Aristotle’s *Topics* —in which it means something like ‘general principle of argument’. This variety of names has no particular significance. The standard term for a mode is *tropos*. In ordinary Greek *tropos* is fairly colourless, meaning simply ‘way’ or ‘manner’. The *tropoi* of Pyrrhonism may thus be ways or manners of introducing suspension of judgement. But *tropos* also has a technical sense. In Stoic logical theory, ‘a *tropos* is a sort of pattern of argument, e.g.. “If A then B; but A; therefore B”’ (Diogenes Laertius VII 76). Now the skeptical modes are —in a somewhat relaxed sense— patterns or schemata of argument, and it is possible that the Pyrrhonists intended their use of the term *tropos* to be understood in its technical logical sense”. (Annas & Barnes, 1994, p. 21).

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

Los escépticos más recientes dan estos cinco tropos de la suspensión del juicio: El primero, el de “a partir del desacuerdo”. El segundo, el de “caer en una recurrencia *ad infinitum*”. El tercero, el de “a partir del *con relación a algo*”. El cuarto, el de “por hipótesis”. El quinto, el del círculo vicioso.

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

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

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

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

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

Hoy en día hay unanimidad respecto de quienes sean estos escépticos recientes; Sexto se está refiriendo a Agripa. Agripa fue contemporáneo de Antíoco y vivió entre Enesidemo y Sexto. Agripa es mencionado explícitamente por Diógenes Laercio como el que inventó o codificó los cinco modos para la suspensión del juicio (Cfr., *Vit. Phil.* IX, 88-89).

Si se comparan los modos propuestos por Enesidemo con los propuestos por Agripa, la peculiaridad de estos últimos es evidente. Los modos de Agripa señalan cómo ha de ser atacada cualquier pretensión de justificar una creencia. De los cinco modos debidos a Agripa sólo los de “a partir del desacuerdo” y “a partir del *con relación a algo*” tienen una estructura análoga a la de los de Enesidemo. Ellos solo señalan por qué las creencias pueden ser equipolentes. Solucionar la equipolencia, sin caer en la epoché, implica ofrecer razones y motivos para afirmar una creencia frente a otra equipolente. Así, los modos de Enesidemo permiten preguntar por la justificación de nuestras creencias: ¿Por qué hemos de aceptar esta posición, si otras personas dicen algo distinto? o ¿por qué hemos de pensar que esta posición es mejor que otras? Aunque estas preguntas son sencillas y, aparentemente, no constituyen ningún problema específico, dado que todos estaríamos siempre dispuestos a brindar una razón de *por qué afirmamos* algo, sin embargo, esto es todo lo que el escéptico necesita. El objetivo de estos dos modos y de los de Enesidemo es llevarnos a reconocer que se puede preguntar por las razones por las cuales creemos algo.

Una vez hemos aceptado que esta última pregunta es legítima, el escepticismo de Agripa se vuelve insoslayable. Cualquier intento por responder a la pregunta ¿cuál es la razón para preferir una creencia en vez de otra? incurrirá en algunas de las tres falacias lógicas que corresponden a los otros tres modos. Los primeros dos modos han permitido establecer una pregunta epistémica,

el problema se presenta al intentar responderla, pues al hacerlo se incurrirá necesariamente el siguiente trilema:

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

Estas tres posibilidades constituyen las únicas alternativas para lograr justificar una opinión o creencia de manera inferencial; sin embargo todas ellas se ven sospechosas. ¿Son estas posibilidades tan defectuosas como Agripa señala y como se ve a primera vista? Para responder a esta pregunta, intentemos reconstruir el trilema de Agripa, apoyándonos en el problema del regreso al infinito de la justificación.

Aunque algunos comentaristas consideran, y estoy de acuerdo con ellos, que una reconstrucción de este tipo es parcial, porque el problema de Agripa no es exclusivamente el del regreso al infinito en la justificación inferencial, ya que los tropos de Agripa incluyen la ruptura dogmática y el círculo, sin embargo, veremos cómo solucionar el problema del regreso al infinito implicará caer en alguno de estos otros dos modos.

3.3 Reconstrucción formal del argumento

Hay una gran cantidad de reconstrucciones del argumento del regreso al infinito en la justificación. Algunas como la de Grundmann (Cfr., Grundmann, 2001) y la de Post (Cfr., Post, 1980) se apoyan en nuestra intuición acerca de cómo debe funcionar la justificación¹, otras como la de Moser (Cfr., Moser, 1985, p. 23 y ss.) lo presenta como una cadena potencialmente infinita de creencias en la que la creencia C_n justifica la creencia C_{n+1} , y la creencia C_{n+1} justifica la creencia C_{n+2} y así sucesivamente y en donde la creencia C_n está justificada por la creencia C_{n-1} y la creencia C_{n-1} por la creencia C_{n-2} Black (Black, 1988, p. 412-437) sugiere una

¹ Grundmann, por ejemplo, señala que el problema del regreso se presenta dada la incompatibilidad de los siguientes presupuestos epistémicos:

“(1)Rechtfertigung ist immer inferentiell.

(2) Inferentielle Rechtfertigung beruht immer auf gerechtfertigten Gründen

(3) Jede Rechtfertigung führt entweder in einen infiniten Regress oder einen Zirkel (Aus (1) & (2))

(4) Infiniter Regress und Zirkel sind beide erkenntnistheoretisch illegitim.

(5) Rechtfertigung ist unmöglich (Aus (3) & (4))

(6) Es gibt gerechtfertigte Meinungen”. (Grundmann, 2001, p. 221).

reconstrucción más formal que será la que analizaré. Él presenta un esquema que yo instanciaré para el caso específico de la justificación epistémica.

El argumento del regreso al infinito se suele presentar bajo la forma de una reducción al absurdo; tal es también el caso en la reconstrucción de Black. Como es usual en las reducciones al absurdo, sabemos que debemos rechazar una premisa para así evitar el absurdo y, sin embargo, no se nos dice cuál premisa o premisas debemos rechazar (Cfr. Dancy y Sosa, 1992, p. 209, ss.). Según Black el problema del regreso al infinito puede presentarse de la siguiente manera:

(1) $(\forall x_1) [Ax_1 \rightarrow (\exists x_2)(Ax_2 \wedge x_1Rx_2)]$	(premisa)
(2) $(\exists x_1) Ax_1$	(premisa)
(3) R es irreflexiva	(premisa)
(4) R es transitiva	(premisa)
(5) $(\exists s) [\text{Inf}(R(s)) \wedge (\forall i) (i \in D(s) \rightarrow As_i \wedge As_{i+1} \wedge s_i R s_{i+1})]$	(lema)
(6) $\neg (5)$	(premisa)
(7) $(5) \wedge \neg (5)$	(contradicción)
(8) $\neg (1) / \neg (2) / \neg (3) / \neg (4) / \neg (6)$	(RAA)

(1) dice que para todo x_1 que tiene la propiedad A, hay un x_2 que tiene la propiedad A y x_1 están en la relación R con x_2 . Si consideramos la propiedad A como la propiedad de “estar justificado” entonces lo que (1) dice es que para toda creencia x_1 que esté justificada, hay una creencia x_2 tal que x_2 está justificada y x_1 está justificada por x_2 (o x_1 está basada en x_2 o x_1 se puede inferir de x_2 o x_2 es una razón para x_1). (2) señala que hay un x_1 que tiene la propiedad A; en términos epistémicos hay por lo menos una creencia que está justificada. Lo que (3) y (4) afirman es que la relación R es irreflexiva y transitiva, por lo tanto es una relación de orden parcial. En términos epistémico (3) dice que si x_1 se justifica por x_2 , no se puede dar el caso de que x_2 se justifique por x_1 . Lo que (4) afirma es que si x_2 justifica x_1 y x_1 justifica x_3 entonces x_2 justifica x_3 . (5) nos dice hay una secuencia de rango infinito, cada uno de cuyos elementos tiene la propiedad A y están en la relación R con su antecesor. (De 1-4 por un procedimiento específico¹ (Cfr. Black, 1988, p. 421 y 1985)).

¹ Black tiene una prueba deductiva de (5) (Cfr., Black, 1987, parte V y 1988) Él indica: “... the claim is that the sequence has infinite range, not just that it is infinite. For an infinite sequence may consist of an infinite iteration of a finite number of elements: infinite regress arguments do not concern repetitive sequences of that kind. (5) is derive in three stages: first, an inductive procedure is specified for generation from (1)-(4) a sequence that satisfies the second conjunct of (5); second the range of the sequence is proved to be infinite; third, (5) is inferred with the rule for introducing the existential quantifier”. (Black, 1988, p. 421) Por cuestiones de espacio no entraré a discutir en detalle la prueba de Black, él ofrece una deducción formal de este punto en el apéndice de su artículo *Infinite Regresses of Justification*. Sin embargo se puede apreciar que el lema (5) es válido. La premisa (3) y (4) exigen que la relación sea una relación de orden estricto:

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

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

Considérese una secuencia s, en la cual es válido que para todo i As_i y s_iRs_{i+1} . Por tanto es válido por transitividad que s_iRs_j , caso que $i < j$. Es válido también por irreflexividad que $s_i \neq s_j$ para todo $i \neq j$. Así s tiene un número infinito de valores. De (1) se sigue inmediatamente que para cualquier p con A_p existe una secuencia s en la que $s_0=p$. (2)

(6) señala que tal secuencia de rango infinito no debe presentarse. En términos epistémicos: una justificación inferencial que termina en una regresión al infinito, no justifica nada. (7) presenta la contradicción entre (5) y (6). Lo que (8) señala que frente a la contradicción en (7) debemos rechazar alguna de las premisas. Pero, ¿cuál de ellas?

Cada una de las alternativas para solucionar la contradicción en que se incurre constituye uno de los modos de Agripa, salvo la opción que niega la premisa (2), que representa la postura escéptica, a saber no hay creencias justificadas. Si rechazamos las premisas (1) y (3), —como propone el fundacionismo— incurriríamos en el modo de la presuposición. Si rechazamos las premisas (3) y (4), aceptaríamos que se pueden presentar círculos de razones y, por tanto, aceptaríamos alguna forma de coherentismo. Si rechazamos la premisa (6), consideraríamos que una regresión al infinito no implica que nuestras creencias no estén justificadas y aceptaríamos el infinitismo.

Es obvio que la *reductio ad absurdum* sólo se da, si aceptamos que una cadena de justificación que se desarrolle *al infinito* es inaceptable. ¿Es la posibilidad de un regreso al infinito en la cadena de razones para alcanzar la justificación de una creencia defectuosa? Es decir, ¿debemos detener tal regreso? Normalmente cuando intentamos justificar una creencia apelamos a otras creencias: ¿qué hay de malo en una estrategia como esta? Sin embargo, no se trata simplemente de que se dé un regreso al infinito, sino que tal regreso es vicioso. El punto es que si se presentase el regreso al infinito, ninguna creencia podría estar justificada y, por ello, este regreso ha de ser interrumpido. ¿Qué argumento habla a favor de esta réplica?

Existen varios argumentos en contra de la posibilidad de que con un regreso al infinito se pueda alcanzar la justificación de una creencia determinada (Cfr., Sosa, 2000, pp. 134-153, especialmente la sección 5 y Foley, 1978, pp. 311- 316). Un mal argumento que se suele presentar es el de que un regreso al infinito en la justificación no puede brindarnos ninguna creencia justificada, porque nosotros somos seres que tenemos una capacidad cognitiva limitada y, como es obvio, seríamos incapaces de justificar, por nuestra finitud, una creencia. Incluso si este argumento psicologista fuera convincente, no excluye la posibilidad de que seres con una capacidad cognitiva infinita puedan alcanzar una justificación por medio de un regreso al infinito. Pero, nosotros tenemos la intuición de que, incluso para tales seres, una creencia para cuya justificación se apele a un rango infinito de razones, no está plenamente justificada. El anterior argumento, sin embargo, no aclarará esta intuición.

establece que existe p. En resumen, es válido, bajo las premisas (1)-(4) que existe una secuencia e rango infinito, como afirma (5).

Un mejor argumento en contra de esta solución es ofrecido por Grundmann (Grundmann, 2001, pp. 229-230). El punto es que la cadena de creencias permite *transmitir* la justificación pero no *generarla*. No importa qué tan larga sea la cadena de justificación o si ella es infinita, si no existe *una* creencia que *esté* justificada, ninguna lo estará. Lo que una justificación al infinito podía ofrecer es una justificación que podríamos denominar *condicional*: Una creencia está justificada *syss.* su antecesora lo está. Su antecesora lo está *syss.* su antecesora también lo está, y así hasta el infinito. La cadena de justificación sería entonces sólo una cada de creencia que podrían eventualmente estar justificadas, pero que no están justificadas. El regreso al infinito se debe detener, si queremos contar con creencias que estén justificadas. Solo quedan tres posibilidades de detener tal regreso, las que ofrecen el fundacionismo, el escepticismo y el coherentismo.

Dejaré de lado la propuesta coherentista porque históricamente no hubo un intento de justificar nuestras creencias de forma coherentista hasta los sistemas holistas del idealismo alemán, en especial de Hegel y, en la filosofía contemporánea, de Quine. Aunque Frankfurt sostiene que es posible hallar un coherentismo en Descartes (Cfr., Frankfurt, 1970, p. 24 y ss.), creo –como Williams (Cfr., Williams, 1978, p. 35 nota)– que esto es un error. En primer lugar es históricamente imposible que Descartes hubiera adoptado un sistema coherentista bien en relación con la verdad bien en relación con la justificación. En segundo lugar, dadas las características del esquema justificatorio fundacionista de Descartes y de los filósofos modernos de los siglos XVII y XVIII, sean ellos empiristas o racionalistas, lo que da la coherencia entre creencias no es su mutuo apoyo, como sostiene Quine apelando a la metáfora de Neurath, sino que todas ellas se fundamentan en un conjunto determinado de creencias indubitables.

8. Agripa y Descartes

El escepticismo antiguo influyó de múltiples maneras en la filosofía moderna. Los debates religiosos y políticos de los siglos XVI y XVII generaron un ambiente propicio para el resurgimiento del escepticismo antiguo. Los escritos escépticos brindaron nuevos argumentos para cuestionar la filosofía de la escuela. Pero, desde mi perspectiva, el proyecto moderno de contar con una teoría del conocimiento que dirimiera las disputas metafísicas y que fuera, al mismo tiempo, el punto de arranque de toda la filosofía se debe al intento por justificar nuestro conocimiento. Este proyecto sólo podría ser viable si se logra responder al desafío presentado por Agripa.

Hemos visto que el problema de Agripa tiene que ver con cómo es posible justificar una creencia. El de Descartes es, por lo menos en la primera meditación y en la primera regla del método, cómo determinar cuáles creencias son verdaderas. El problema de Descartes tiene que ver con la verdad, el de Agripa con la justificación.

Sin embargo, aunque el problema de Descartes es uno que compete a la búsqueda de la verdad, creo que el problema tiene también una estrecha relación con el problema de la justificación; más aún, creo que el desplazamiento en la filosofía moderna hacia una teoría del conocimiento como filosofía primera puede, verse fundamentalmente como la búsqueda de una justificación absoluta.

El proyecto moderno de vencer el escepticismo y el regreso al infinito de Agripa puede entenderse como la búsqueda de creencias indubitables sobre las cuales podría reedificarse el conocimiento humano. En general todos los filósofos modernos adoptaron una solución análoga al problema presentado por Agripa. Detuvieron el regreso tras hallar certezas objetivas que, en virtud de su estatus no requieren de justificación adicional: adoptaron una solución fundacionista apoyándose en creencias básicas que eran certezas objetivas.

El fundacionismo se discutió, por lo menos desde Aristóteles (Cfr., *Segundos Analíticos*, Libro I, Cap. 1-3). La solución fundacionista al problema de Agripa consiste básicamente en considerar que una creencia está justificada si se apoya en una creencia básica o si ella pertenece al subconjunto de creencias básica que da apoyo a las demás creencias. Las creencias básicas por su parte se encuentran justificadas si (i) ellas se justifican por algo que no es una creencia, digamos por medio de los datos de los sentidos (ii) o si ella se encuentra autojustificada. En ambos casos se considera que las creencias básicas son certezas objetivas y por ello, podemos denominarlas creencias epistémicamente privilegiadas. Por tanto, un conjunto completo de creencias C es fundacionista si se dan las siguientes características: (i) El conjunto C tiene un subconjunto B de creencias privilegiadas, de manera que B apoya epistémicamente a todas las demás creencias de C. (ii) Para cada creencia del subconjunto B se da que ellas se encuentran justificadas de manera no inferencial por otra creencia. Cada creencia del conjunto C pertenece al subconjunto B o está en la relación R con otras creencias del subconjunto B. El conjunto de creencias privilegiadas B es, bajo cada contexto de justificación y para cada sujeto S de la misma clase.

Las características del fundacionismo que hemos venido definiendo son las características que cualquier sistema fundacionista debe cumplir. Al hablar de sistemas fundacionistas específicos, estos se diferencian por dos características: ¿Cuáles son las creencias que debemos considerar como básicas, esto es cuales son las creencias privilegiadas? (i.e., Las creencias que pertenecen al subconjunto B). ¿Qué tipo de relaciones hay entre estas creencias y las creencias que no son básicas? Los diferentes tipos de fundacionismo dependen de la respuesta que se dé a estas preguntas.

Podemos observar como en la modernidad se ofrecieron diferentes tipos de solución al argumento escéptico propuesto por Agripa. Esta dinámica es presentada por Cavell de manera admirable:

Locke avoided skepticism only, apparently, through distraction and good English sense; Berkeley through God; Descartes through God and a special faculty of intellectual “perception”; Kant, denying such a faculty, avoided it through world-creating categories; Hume, to the extent he did, through “natural belief”; Moore, through furious common sense. And all have followed the argument respond to it as a discovery about our world, one catastrophic in its implications, overturning what we all, until now, believed as completely as we anything. (Cavell, 1979, p. 222)¹

Las diferencias entre los filósofos modernos son más de detalle, dado que, en lo básico, se adoptó como estrategia para responder al desafío del regreso un sistema fundacionista. El fundacionismo tiene, como es obvio, sus propios problemas, que se evidencia en los continuos ataques que una y otra solución recibieron.

Así, habiéndose interesado por la verdad, Descartes llegó al conocimiento y a la certeza. La justificación desempeñó aquí un papel prioritario; Descartes le ha respondido a Agripa señalando que toda actividad mental es cierta para el sujeto que duda y que su justificación es autoevidente: Si dudo pienso, luego pienso es verdadero. Vemos pues como el problema de Agripa está presente en la filosofía de Descartes. En cierto sentido, Descartes halló una respuesta al trilema de Agripa², pero su situación no es muy afortunada. Se sigue presentando el problema de cómo pasar de certezas objetivas a hechos acerca del mundo. Los esfuerzos de cada uno de las propuestas epistemológicas se dan en esta dirección: cerrar la brecha entre certezas y verdades.

Bibliografía

- ANNAS, J. & BARNES, J. (1985), *The Modes of Skepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BARNES, J. (1990), *The Toils of Skepticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BLACK, O. (1987), “Induction and Experience: an Alleged Infinite Regress” en, *Fundamenta Scientiae*, Vol. 7, N° 3-4, pp. 391-405

¹ Locke evitó el escepticismo, aparentemente, sólo con la distracción y el buen sentido inglés; Berkeley recurriendo a Dios; Descartes recurriendo a Dios y a una facultad especial de “percepción” intelectual; Kant, que niega semejante facultad, lo evitó mediante las categorías creadoras del mundo; Hume, en la medida en que lo consiguió, mediante la “creencia natural”, Moore recurriendo furiosamente al sentido común. Y todos los que han seguido el argumento, reaccionan ante él, como un descubrimiento acerca de nuestro mundo, catastrófico en sus implicaciones, que derrumba lo que todos nosotros habíamos creído hasta ahora, tan fuerte fuertemente como creemos cualquier cosa. (Traducción nuestra)

² Podría sostenerse que la *solución* cartesiana está ya presente en el escepticismo antiguo, dado que el escéptico no invalida los fenómenos. El carácter evidente y autojustificativo de la actividad mental estaría a salvo de la duda incluso en el escepticismo antiguo, como señala Sexto: “Quienes dicen que los escépticos invalidan los fenómenos me parece a mí que son desconocedores de lo que entre nosotros se dice. En efecto, nosotros no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos induce al asentimiento; como ya dijimos. Y eso precisamente son los fenómenos.

‘Sin embargo, cuando nos dedicamos a indagar si el objeto es tal y como se manifiesta, estamos concediendo que se manifiesta y en ese caso investigamos no sobre el fenómeno, sino sobre lo que se piensa del fenómeno. Y eso es distinto a investigar el propio fenómeno’”. (HP, I, 19).

- BERTELBORTH, T. (1996), *Begründungsstrategien. Eine Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*, Berlin, Akademie Verlag
- BLACK, O. (1987), "Induction and Experience: an Alleged Infinite Regress" en, *Fundamenta Scientiae*, Vol. 7, Nº 3-4, pp. 391-405
- BLACK, O. (1988), "Infinite Regresses of Justification" en *Philosophical Quarterly*, Vol. XXVIII, Nº 4, December, pp. 421-437.
- BONJOUR, L. (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Harvard University Press.
- BONJOUR, L. (1999), "The Dialectic of Foundationism and Coherentism", in Greco, J., & Sosa, E., (1999), pp. 117-142.
- BROCHARD, V. (1945), *Los Escépticos Griegos*. Buenos Aires, Editorial Losada..
- CAVELL, S. (1979), *The Claim of Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- COTTINGHAM, J., (Ed.) (1998), *Descartes*, Oxford, Oxford University Press.
- DANCY, J & SOSA, E. (Ed.) (1992), *A Companion to Epistemology*, Oxford , Blackwell Publishers.
- DESCARTES, R., *Oeuvres de Descartes*, Publiée par Adam & Tannery, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- FANKFURT, H. (1970), *Demos, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason in Descartes' Meditations*, New York, The Bobbs-Merrill Company.
- FOGELIN, R., (1994), *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford, Oxford University Press.
- FOLEY, R., (1978), "Inferential Justification and the Infinite Regress" en *American Philosophical Quarterly*, Vol 15, Nº 4, October 1978, pp. 311-316.
- GRECO, J., & SOSA, E., (Ed.) (1999), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Malden, Blackwell Publishers..
- GRUNDMANN, T. (2001), "Das Erkenntnistheoretische Regressargument" en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 55, 2. pp. 221-245.
- MOSER, P.K.. (1985), *Empirical Justification*, Dordrecht,, D. Reidel Publishing Company.
- OAKLEY, I.T. (1976), "An Argument for Scepticism Concerning Justified" en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 13 , Nº 3, pp. 221-228.
- OLASO, E., (1981): *Escepticismo e ilustración*, Cuadernos de Historia de las Ideas, Carabobo, Universidad de Carabobo.
- PORCHAT, O., (1989). "Escepticismo y mundo exterior", en *Cuadernos de Filosofía y Letras*, Universidad de los Andes, Vol X, Nº 1-4, Bogotá, enero-diciembre 1989.
- POST, J. (1979), "Infinite Regresses of Justification and of Explanation" en *Philosophical Studies* 38, pp. 31-51.
- SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos Pirrónicos*, Trad. Carlos García Gual, Madrid, Editorial Gredos.
- SEXTUS EMPIRICUS (1933-49), *Sextus Empiricus with an English translation by Rev. R. G. Bury in Four Volumes*, London, William Heinemann Ltd. and Cambridge, Harvard University Press.
- SOSA, E. & KIM, J. (Ed.) (2000), *Epistemology: An Anthology*, Oxford, Blackwell.
- SOSA, E. (1980), "The Ralf und the Pyramid: Coherence Versus Foundations in the Theory of Knowledge", en Sosa & Kim (Ed.) 2000.
- WILLIAMS, B. (1978), *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, London, Penguin Books.
- WILLIAMS, M. (1986), "Descartes an the Metaphysics of Doubt", en Cottingham, J., (Ed.) (1998).
- WILLIAMS, M. (2001), *Problems of Knowledge: a Critical Introduction to Epistemology. An Anthology*, Oxford, Oxford University Press.

ANEXO IX

ARTÍCULO

“El Principio de cierre lógico del
conocimiento y el escepticismo”

CERTIFICADO

(Para el certificado, ver la versión entregada en físico)

El principio de cierre lógico del conocimiento y el escepticismo¹

Mauricio Zuluaga
Universidad del Valle
mzuluagac@yahoo.de

Resumen

Los desarrollos actuales del escepticismo moderno han representado un resurgimiento de algunas de los problemas presentados por Descartes en la Primera Meditación. Dentro de estos desarrollos son de especial interés las reconstrucciones del escepticismo cartesiano apoyadas en el principio de cierre lógico bajo implicación conocida del concepto. Estas reconstrucciones permiten desembarazar al escepticismo cartesiano de presupuestos ontológicos y metafísicos y permiten, además, ver cierta continuidad con el escepticismo pirrónico. El objetivo de este artículo es el de ofrecer una reconstrucción del escepticismo cartesiano de la Primera Meditación apoyado en el principio de cierre lógico y analizar sus implicaciones en el debate contemporáneo.

Palabras claves: escepticismo, escepticismo moderno, Descartes, pirronismo, principio de cierre lógico bajo implicación conocida.

Abstract

Current developments of modern skepticism have led to a resurgence of some of the problems presented by Descartes on the First Meditation. Within these developments are of particular concern, the Cartesian skepticism reconstructions supported on the principle of logical closure under implication of the concept known. These reconstructions allow Cartesian skepticism to clear ontological and metaphysical assumptions and also enable to observe certain continuity with the Pyrrhonian skepticism. The purpose of this paper is to provide a Cartesian skepticism reconstruction of First Meditation supported on the principle of logical closure and analyze its implications in the contemporary discussion.

Keywords: skepticism, modern skepticism, Descartes, pyrrhonism, principle of logical closure under known implication.

¹ El presente artículo se desarrolló como producto parcial de la investigación “El problema del yo y del mundo en la filosofía moderna”, proyecto avalado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle. C.I. 4244.

Gran parte del interés por desarrollar una teoría del conocimiento en la modernidad nace del redescubrimiento del escepticismo pirrónico. Según Popkin “la primera referencia hasta hoy conocida de que alguien leyera a Sexto Empírico aparece en una carta, descubierta por Schmitt, del humanista Francesco Filelfo a su amigo Giovanni Aurispa, en 1441” (1983, p. 47). La primera publicación de la obra de Sexto Empírico, en el mundo moderno, es de 1562. Hasta entonces la importancia del escepticismo griego en la filosofía estaba casi que de forma exclusiva concentrada en el escepticismo de la Segunda Academia. Esta influencia se había mantenido gracias a las críticas de Cicerón y San Agustín al probabilismo de Carnéades y Arcesilao.

El redescubrimiento del escepticismo pirrónico desató lo que se ha dado en llamar una *crisis pirrónica* en la modernidad. La importancia del escepticismo pirrónico, en comparación con el académico, radica en que, según el escéptico pirrónico, no existe posibilidad alguna para justificar un juicio empírico. Si no hay posibilidad de justificar un juicio empírico no se puede afirmar ni negar que se conoce algo. El redescubrimiento del escepticismo pirrónico condujo a una reformulación del criterio de verdad. Ni la autoridad de Aristóteles ni la de la Iglesia servían para dirimir la equipolencia de opiniones.

Una de las formulaciones modernas del escepticismo –y, sin duda, la más conocida– aparece en la Primera Meditación cartesiana. El redescubrimiento del pirronismo y el empleo de los cinco tropos de Agripa ponen de presente el problema de cómo justificar una creencia empírica. En este artículo mostraré cómo el argumento escéptico cartesiano se apoya en el principio de cierre lógico bajo implicación conocida y analizaré algunas reacciones frente a este principio. Como veremos, la argumentación escéptica cartesiana lejos de carecer de interés, constituye uno de los principales problemas de la teoría del conocimiento contemporánea.

Los argumentos escépticos cartesianos de la Primera Meditación como el del sueño o el del genio maligno están constituidos por dos elementos: un escenario escéptico y un argumento. Los escenarios escépticos son la puesta en escena de ciertas situaciones en donde una pretendida afirmación de conocimiento no puede hacerse. Estos escenarios pueden entenderse como contraposibilidades lógicas o epistémicas (Cfr., Brueckner 1994; 2000). Una contraposibilidad lógica es el diseño de un escenario en el que es imposible que un sujeto pueda saber algo, porque el estado de cosas que se cree conocer no está dado. Una contraposibilidad epistémica presenta un escenario en el que, aunque la situación que se pretende conocer se da, el sujeto no puede llegar a conocerla porque no está justificado. La contraposibilidad lógica implica la epistémica, pero no a la inversa. Dentro del escepticismo cartesiano el argumento del dios engañador representa una contraposibilidad lógica, el del sueño una epistémica. Sin embargo, para los efectos de la argumentación escéptica es suficiente con una contraposibilidad epistémica.

Los intentos por mostrar que un escenario escéptico es incoherente son vanos. Los escenarios pueden variar y satisfacer las condiciones que los señalan como incoherentes. Si calificamos de incoherente el argumento del sueño, por ejemplo, ya que requiere la distinción vigilia-sueño, el

escenario puede ser cambiado, de manera tal que no hayamos estado siempre soñando, sino que en un momento determinado hayamos empezado a soñar.¹ Podrían también diseñarse escenarios como el de *La Vida es Sueño* de Calderón en el que Segismundo no puede distinguir entre estar en el palacio y estar en la torre, aunque él sabe qué significa estar en uno o en otro espacio.²

Los escenarios escépticos permiten exponer un argumento que es típico del escepticismo cartesiano. Aunque hay un sinnúmero de reconstrucciones de los argumentos escépticos presentados por Descartes en la Primera Meditación, creo que todas ellas pueden reducirse a un mismo argumento, que denominaré argumento estándar del escepticismo cartesiano y que puede ser presentado de la siguiente forma:

Cuando *S* sabe que *p*, entonces *S* sabe que $\neg q$, (Premisa)

S no sabe que $\neg q$, (Premisa)

entonces *S* no sabe que *p*. Vía Modus Tollens de (i)-(ii).

¹ DeRose, por ejemplo, señala: “To solidify his externalist claim that the BIVs he was imagining were not capable of thinking about trees, hands, vats, etc., Putnam imagined a very special scenario in which the BIVs have always been BIVs. In fact, he went further and supposed that all sentient beings had always been BIVs, the universe, by accident, just happening “to consist of automatic machinery tending a vat full of brains.” But what of other scenarios? What if I am a brain who has only very recently been envatted, after many years of normal embodiment and causal contact with real trees, hands, vats, etc.? Then, it seems, and it seems consistent with externalism, that I do mean tree by “tree”, vat by “vat”, and so on, and so I *am* falsely thinking, “I am not a BIV”. In short, the response by semantic externalism seems to be effective only against a quite limited number of skeptical hypotheses, while, in order to pack much antiskeptical power, it must work against them all. (Perhaps it’s precisely this problem that made Putnam himself hesitant in using his argument for antiskeptical purpose.)” (1999, p. 9).

² Un análisis muy interesante de la presencia del problema escéptico en la obra de Calderón se puede encontrar en Molines; él nos dice: “König Basilius, einen tüchtigen Astrologen, hat die Sterneutung davon überzeugt, dass sein neugeborener Sohn Sigismund viel Unheil im Königreich stiften würde, sollte er jemals an die Macht kommen. Deshalb wird Sigismund von Geburt an gefesselt an schweren Ketten in einem abgelegenen, einsamen Turm gehalten. Calderón legt nahe, dass der Turm so versteckt in einer kaum erreichbaren Bergschlucht liegt, dass nur Eingeweihte den Weg vom Schloß (oder sonst woher) zum Turm finden können. Der Turm hat eine kleine Luke; von dort aus kann Sigismund den Himmel, die Vögel und etliches andere beobachten. Ansonsten hat er nur einen Vermittler mit der Außenwelt: des Königs treuen Kanzler Clotald. Dieser kümmert sich nicht nur um Sigismunds Ernährung und Gesundheit, sondern bringt ihm auch die Sprache bei —unter anderem die Verwendung des Wortes ‚Traum‘ im üblichen Sinne. Als Sigismund schon erwachsen ist, entschließt sich König Basilius eines Tages, seinen Sohn auf die Probe zu stellen. Für einen Tag soll er im Schloß als Fürst leben. Wenn die Sterne recht hatten und er sich übel benimmt, soll er in den Kerker zurückgebracht werden und glauben, alles sei nur ein Traum gewesen. Der unvermeidliche Schlaftrunk stellt den nötigen technischen Apparat dar, um den Trick auszuführen. In tiefem Schlaf wird Sigismund zuerst vom Turm ins Schloß transportiert, wo er von Prunk und Dienern umgeben aufwacht, sich natürlich ganz verwundert zeigt, den ganzen Tag im Schloß verbringt und, wie erwartet, viel Schlimmes anrichtet, um daraufhin, wieder bei tiefem Schlaf, im Turm eingeschlossen zu werden. Als er aufwacht, kommt er zu einem radikaleren Schluß als dem, den sein Vater vorgesehen hatte: Nicht nur die Erlebnisse im Schloß, sondern auch sein gegenwärtiger Zustand und überhaupt alles, was sich erleben läßt, ist für ihn nun unreal.” (1996, p. 155-6).

En esta reconstrucción S representa a un sujeto epistémico, p a una proposición empírica y q a una proposición que se refiere a un escenario escéptico.¹

Aplicado al argumento del sueño que presenta, como ya dijimos, una contraposibilidad epistémica, este argumento puede instanciarse como sigue:

- (i) Si Ud. sabe que está sentado frente al fuego, entonces Ud. sabe que no está soñando que está sentado frente al fuego.
- (ii) Pero Ud. no sabe que no está soñando que está sentado frente al fuego.
- (iii) Entonces, Ud. no sabe que está sentado frente al fuego.

Este argumento tiene las siguientes ventajas: (a) la mayoría de las reconstrucciones de los escenarios escépticos propuestos por el escepticismo cartesiano se pueden reducir a este argumento. (b) El argumento es lógicamente válido. Se trata de un *Modus Tollens* que se apoya en la plausibilidad de sus premisas (Cfr. Klein 1995, p. 214). Las premisas (i) y (ii) de este argumento descansan en dos principios epistémicos básicos. El principio de cierre lógico del concepto saber y el principio de indeterminación:

- **Principio de cierre lógico (PCL):** cuando S sabe que p y p implica q , entonces S sabe que q .
- **Principio de indeterminación (PI):** cuando p y q son contraposibilidades lógicas o epistémicas, no se está justificado para creer que p , si la evidencia que se tiene permitir concluir tanto p como q .²

La conclusión de un argumento escéptico parece, a primera vista, inaceptable. Esto ha conducido a que los argumentos escépticos sean usualmente calificados de paradójicos (Cfr. Schiffer 1996, p. 317). Los argumentos escépticos suelen ser argumentos lógicamente válidos que, a partir de

¹ Un argumento análogo lo encontramos en DeRose (1995, p. 1), Greco (2000, p. 18), Schiffer (1996, p. 317) y Klein (1995, p. 213).

² Algunos autores consideran que cada uno de estos principios permitirían desarrollar un argumento escéptico independiente (Cfr., Brueckner 1994 y Cohen 1998)

premisas aparentemente bien fundamentadas, llegan a conclusiones absolutamente inaceptables. Creemos que sabemos mucho acerca del mundo circundante gracias a lo que los sentidos nos informan, así que cualquier argumento que señale que no estamos justificados para afirmar que sabemos algo acerca del mundo que nos rodea, debe estar equivocado.

Debido a que la conclusión del argumento escéptico es inaceptable, el escéptico debe apoyar la plausibilidad de su argumento en la plausibilidad de las premisas que usa. Así las premisas deben, en algún sentido, ser intuitivas. Deben ser obtenidas a partir principios epistémicos que no estén cuestionados. Si un argumento escéptico dependiera de principios epistémicos que nada tienen que ver con nuestro uso cotidiano de conceptos, podríamos fácilmente declarar su conclusión como absurda. Sin embargo, normalmente los argumentos escépticos se apoyan en principios epistémicos que estamos dispuestos a aceptar, pero conducen a conclusiones preocupantes. Por esto, el escepticismo es un problema (Cfr., Williams 2001, p. 169 y Vogel 1986, p. 26).

Uno de los escenarios del escepticismo cartesiano señala que no puedo saber que estoy sentado frente al fuego, dado que es posible que, así esté sentado frente al fuego, me encuentre solamente soñando. Para este argumento parece ser esencial el principio de cierre lógico. En efecto, si sé que estoy sentado frente al fuego, y dado que el hecho de que saber que estoy sentado frente al fuego excluye el que yo esté simplemente soñando que estoy sentado frente al fuego, entonces al saber que estoy sentado frente al fuego, también sabré que no estoy soñando. Pero, –como lo señala el escéptico– dado que no puedo saber que no estoy soñando, entonces no sé si estoy sentado frente al fuego.

Es obvio que la primera premisa del argumento depende del principio de cierre lógico. Si sé que estoy sentado frente al fuego, debería saber también que no estoy soñando. Dado que no sé lo segundo, tampoco sé lo primero.¹ En lo que sigue me ocuparé de este principio y asumiré, lo que

¹Tanto Dretske como Nozick consideran que el principio de cierre lógico es fundamental para el escéptico. Dretske señala: "I think many philosophers would disagree with this contention. The conviction is that the epistemic worth of a proposition is hereditary under entailment, that whatever the epistemic worth of P, at least the same value must be accorded the know consequences of P. This conviction finds expression in a variety of ways. Epistemic logic: S knows that P, and knows that P entails Q, then S knows that Q. Probability theory: if A is probable, and B is a logical consequence of A, then B is probable (relative to the same evidence, of course). Confirmation theory: if evidence e tends to confirm hypothesis h, then e indirectly confirms all the logical consequences of h. But perhaps the best evidence in favor of supposing that most philosophers have take the epistemic operators to be fully penetrating is the way they have argued and the obvious assumptions that structure their arguments. Anyone who has argued in the following way seems to me be assuming the thesis of penetrability (as I call it): if you do not whether Q is true or not, and P cannot be true unless Q is true or not. A slightly more elaborate form of the same argument goes like this:

no está libre de controversia, que el escéptico cartesiano está en lo cierto al afirmar que bajo ninguna circunstancia puedo saber que no estoy soñando.

La primera premisa del argumento escéptico es una ejemplificación del principio de cierre lógico¹ que dice: Cuando *S* sabe, que *p*, y *p* implica *q*, entonces *S* sabe que *q*:

$$(PCL) \quad KSp \wedge (p \rightarrow q) \rightarrow KSq$$

Pero, formulado de esta forma, este principio es simplemente falso. Es relativamente simple encontrar contraejemplos para este principio. Como lo hemos presentado, el principio exige que, al saber algo, se sepan también *todas* las implicaciones lógicas que se siguen de lo que uno sabe. Esto es simplemente absurdo. Ningún sujeto epistémico podría afirmar que conoce todo lo que se sigue de lo que él sabe. Uno puede, por ejemplo, deducir una verdad necesaria de cualquier juicio, pero nadie podría decir que sabe todas las verdades necesarias porque conoce una; así estén implicadas en lo que uno sabe (Cfr. Stroud 1984, p. 28 y Klein 1995, p. 215).

Supongamos que Tobías conoce un teorema matemático. Sin embargo, él desconoce una de sus consecuencias lógicas. Supongamos que Tobías desconoce esta consecuencia, porque no sabe que esta consecuencia se sigue del teorema que él sí conoce. Aquí tenemos un caso en el que el principio de cierre lógico no es válido. Tobías sabe que *p* y *p* implica *q*, sin embargo Tobías no sabe que *q*. Podemos reformular este principio y restringirlo para aquellos casos en los que el sujeto epistémico sabe que la implicación se da. Así podemos decir: Cuando *S* sabe, que *p*, y sabe que *p* implica *q*, entonces *S* sabe que *q*

$$(PCL') \quad KSp \wedge KS(p \rightarrow q) \rightarrow KSq$$

if *S* does not know whether or not *Q* is true, then for all he knows it might be false. If *Q* is false, however, then *P* must also be false. Hence, for all *S* knows, *P* may be false. Therefore, *S* does not know that *P* is true. This pattern of argument is sprinkled throughout the epistemological literature. Almost all skeptical objections trade on it. *S* claims that this is a tomato. A necessary consequence of its being a tomato, is that it is not a clever imitation that only look and feels (and, if you will, tastes) like a tomato. But *S* does not know that it is not a clever imitation that only looks and feels (and tastes) like a tomato. (I assume here that no one is prepared to argue that anything that looks, feels and tastes like a tomato to *S* must be a tomato.) Therefore, *S* does not know that this is a tomato". (1970, p. 34).

Para Nozick "The skeptic assumes that if *S* knows that *p* and he knows that '*p* entails *q*' then he also knows that *q*. In the terminology of the logicians, the skeptic assumes that knowledge is closed under known logical implication; that the operation of moving from something known to something else known to be entailed by it does not take us outside of the (closed) area of knowledge. He intends, of course, to work things backwards, arguing that since the person does not know that *q*, assuming (at least for the purposes of argument) that he does know that *p* entails *q*, it follows that he does not know that *p*. For if he did know that *p*, he would also know that *q*, which he doesn't.

The details of different skeptical arguments vary in their structure, but each one will assume some variant of the principle that knowledge is closed under known logical implication". (1981, p. 47).

¹Una muy buena presentación del principio de cierre lógico puede encontrarse en Barke (2002), aunque Barke se ocupa poco del problema escéptico.

Esta reformulación del principio no deja espacio para contraejemplos como los que acabamos de ver. Hemos restringido las implicaciones de lo que *S* conoce. Esta reformulación del principio se conoce como el principio de cierre lógico bajo implicación conocida.¹

Aún con esta versión restringida hay algunos problemas. Supongamos que Tobías conoce un teorema matemático y conoce que este teorema tiene una implicación. Tobías sabe que *p* y, además, sabe que *p* implica *q*. Supongamos, sin embargo, que Tobías no sabe que *q*, porque él no comprende *q* o porque para él *q* no es del todo claro. Podríamos realizar una nueva restricción al principio y aplicarlo únicamente a aquellas consecuencias que son evidentes para un sujeto epistémico.

Lo importante aquí es que un principio como el de cierre lógico bajo implicación conocida parece dar apoyo a la primera premisa del argumento escéptico. En efecto, cuando yo sé que *p*, es evidente que no puedo estar simplemente soñando que *p*. Por esto algunos críticos del escepticismo han insistido en que el argumento escéptico sólo es plausible si el principio de cierre lógico bajo implicación conocida es verdadero.

La exigencia escéptica podría ser satisfecha si este principio fuera falso. Podría darse el caso de que un sujeto epistémico *S* sepa que *p*; que además sepa que *p* implica *q* y, que no sepa que *q*. Los intentos más conocidos por mostrar que el principio de cierre lógico bajo implicación conocida es falso provienen de Nozick (1981) y Dretske (1970).

Nozick considera que este principio sólo es válido si todas las condiciones que son necesarias para saber son también cerradas bajo implicación conocida. Él considera que este no es el caso, dado que la condición de *tracking*, que Nozick agrega al análisis tradicional de conocer, no es cerrada bajo implicación conocida. Dretske, por su parte, intenta refutar este principio señalando que el principio sólo es válido en casos en los que la implicación sea relevante. Nozick y Dretske consideran que al mostrar que un principio como este es falso se logran, por lo menos, dos cosas. De un lado podremos refutar al escéptico y, con ello, recuperar la confianza en que de hecho sabemos muchas cosas. De otra parte tendríamos una mejor comprensión de nuestro uso cotidiano de saber.

Ambas ventajas no son evidentes. Es cierto que un rechazo del principio de cierre lógico bajo implicación conocida y con ello un rechazo al argumento escéptico que estamos analizando permitiría restablecer la confianza en que de hecho sabemos muchas cosas acerca del mundo exterior. Sin embargo, esto sólo es así por nuestra confianza en que, de hecho, sabemos muchas

¹ Una presentación del principio de cierre lógico puede encontrarse en Gettier: "Second, for any proposition *P*, if *S* is justified in belief *P* and *P* entails *Q* and *S* deduces *Q* from *P* and accepts *Q* as result of this deduction, then *S* is justified in believing *Q*." (1963, p. 121)

cosas acerca del mundo externo. Pero este principio también ha sido usado contra el escéptico. Su uso se da en la respuesta más natural al escéptico y que DeRose ha denominado la reacción *Aw, come on!*¹

Supongamos que un escéptico nos dice que no podemos saber que estamos sentados frente al fuego, porque no podemos saber que no estamos soñando. La primera y más natural reacción es negar lo que el escéptico afirma –quizá alzando los hombros– diciendo *Aw, come on!* Lo primero que diríamos es que uno sí puede saber que no está soñando. Si sé que estoy sentado frente al fuego es porque, entre otras cosas, sé que no estoy soñando. Esta es nuestra respuesta más natural. Pero esta respuesta también hace uso del principio de cierre lógico del concepto saber bajo implicación conocida. Los más conocidos intentos por escapar del argumento escéptico de esta forma son los de Moore. Por ejemplo, en “Certeza” Moore afirma:

Por tanto, estoy de acuerdo con aquella parte de este argumento que afirma que si ahora no sé que no estoy durmiendo, se sigue que no sé que estoy de pie, aun cuando realmente esté y crea que estoy de pie. Mas esta primera parte del argumento es una consideración que cierra dos salidas. Es así, porque, si es verdad, se sigue que también es verdad que si sé que estoy de pie, entonces sé que no estoy soñando. Por tanto, puedo argumentar: puesto que sé que estoy de pie, se sigue que sé que no estoy soñando; del mismo modo que puede argumentar mi oponente; puesto que usted no sabe que no está soñando se sigue que no sabe que está de pie. Un argumento es tan bueno como el otro, a menos que mi oponente pueda dar mejores razones para afirmar que no sé que estoy de pie.” (1993, p. 190-191).

El argumento de Moore y nuestra respuesta natural al escéptico tiene, entonces, la siguiente estructura:

- (i) Cuando S sabe que p , entonces S sabe que $\neg q$, (Premisa).
- (ii) S sabe que p (Premisa).
- (iii) entonces S sabe que $\neg q$ Vía Modus Ponens de (i)-(ii).

¹ DeRose señala: “In *The Significance of Philosophical Scepticism*, Barry Stroud describes one common reaction to arguments by skeptical hypotheses as follows: I think that when we first encounter the sceptical reasoning outline in the previous chapter we find it immediately gripping. It appeals to something deep in our nature seems to raise a real problem about the human condition. When arguments by skeptical hypotheses are first presented to students in philosophy classes, some do have roughly the reaction that Stroud describes. But many have a very different reaction, finding the arguments far-fetched, ridiculously weak, and quite unthreatening; such reaction is often accompanied by an exclamation somewhat along the lines of, “Aw, come on!”” (1999, p. 3)

Es claro que esta reacción natural es un fuerte argumento contra el escéptico, aunque deja de lado una aclaración de porqué el argumento escéptico aparece como plausible (Cfr. Cohen 1999, p. 64). Este argumento depende de si aceptamos la segunda premisa, es decir, si aceptamos que Moore sabe que él está de pie (Cfr. Wright 1985). El escéptico y muchos críticos de Moore consideran que esta premisa, tal y como Moore la ha presentado, no puede ser aceptada.¹ Pero lo que me interesa aquí es señalar que este argumento también utiliza el principio de cierre lógico bajo implicación conocida.²

No se trata de señalar que el *Modus Ponens* de Moore es un mejor argumento que el *Tollens* que nos presenta el escéptico. Pero es claro que si, como Nozick y Dretske señalan, el principio de cierre lógico bajo implicación conocida debe ser rechazado, entonces también hemos de rechazar esta respuesta natural al escéptico.

Además, como hemos visto a propósito del argumento de Moore, la afirmación de que el principio de cierre lógico bajo implicación conocida es cierto no conduce, necesariamente, a que el argumento escepticismo también lo sea. Para Klein, por ejemplo, el principio es válido, pero inútil para los propósitos del escéptico, dado que si lo usa, el escéptico cometería una *petitio principii* (Cfr. Klein 1981; 1987; 1995).

¹ Por ejemplo Wittgenstein cuando dice: “Wenn du weißt, daß hier eine Hand ist, so geben wir dir alles übrige zu”. (1969, §1). El problema con la respuesta de Moore es que, según el escéptico, no podemos hacer uso de ningún conocimiento acerca del mundo exterior para poder refutar al escéptico. Por ejemplo, así lo indica Stroud: “If we have the feeling that Moore nevertheless fails to answer the philosophical question about our knowledge of external things, as we do, it is because we understand that question as requiring a certain withdrawal or detachment from the whole body of our knowledge of the world. We recognize that when I ask in that detached philosophical way whether I know that there are external things, I am not supposed to be allowed to appeal to other things I think I know about external things in order to help me settle the question. All of my knowledge of the external world is supposed to have been brought into question at one fell swoop; no particular piece of it is to be available as unquestioned knowledge to help me decide whether or not another particular candidate is true. I am to focus on my relation to the whole body of beliefs which I take to be knowledge of the external world and to ask, from ‘outside’ it as it were, not simply whether it is true but whether and how I know it even if it is in fact true. It is no longer simply a question about what to believe, but whether and how any of the things I admittedly do believe are things that I know or can have any reason to believe. That might be called an ‘external’ reaction to the question whether anything is known about the external world”. (1984, p. 117-118). Los argumentos de este tipo fueron comúnmente catalogados como insatisfactorios. Sin embargo, hoy en día hay una nueva posición frente a este tipo de argumentos (Cfr. Sosa 1999, 2000; Williamson 2000; Pritchard 2002).

² Dretske señala: “We can, of course, reply with G. E. Moore that we certainly *do* know it is a tomato (after such an examination) and since the tomatoes are not imitations we know that this is not an imitation. It is interesting to note that this reply presupposes the same principle as does the skeptical objection: they both assume that if *S* knows that this is a *P*, and knows that every *P* is *Q*, then *S* knows that this is a *Q*. The only difference is that the skeptic performs a modus tollens, Moore, a modus ponens. Neither questions the principle itself”. (1970, p. 34-35).

También los contextualistas consideran que el principio de cierre lógico es válido. Para mantener nuestras aspiraciones epistémicas cotidianas, sin renunciar al principio de cierre lógico, postulan una concepción de saber que depende del contexto. Es decir, las condiciones que establecemos para decir que sabemos que tal y tal o para afirmar que alguien sabe algo varían de acuerdo con el contexto (Cfr. DeRose 1999, 1996, 1995, 1992; Lewis 1996; Cohen 1998a, 1998b). La idea fundamental de esta posición es que hay determinados contextos en los que la contraposibilidad epistémica presentada por el escéptico es un reto para nuestras aspiraciones epistémicas y, como tal, debe ser excluida. Hay otros contextos en los cuales no tendremos que preocuparnos por la posición escéptica. Esta posición nos permite apreciar porqué los argumentos escépticos son importantes y porqué algunas veces aceptamos que sabemos mucho, aunque no hayamos podido solucionar el reto escéptico. La versión contextualista, a pesar de esta ventaja, deja abiertas muchas preguntas. Si las condiciones de saber algo varían de acuerdo con un contexto, se podría dar el caso de que yo sepa que p en un contexto y deje de saberlo en otro. Esto es, sin duda, extraño. ¿Cómo puede ser posible que hoy en la mañana supiera que estoy en sentado frente al fuego y ahora haya dejado de saberlo?

Por último quisiera señalar, aunque sólo sea brevemente, cuál es la utilidad que el argumento escéptico podría tener si aceptamos el principio de cierre lógico bajo implicación conocida. Nozick considera que este principio sólo sería válido si las condiciones necesarias y suficientes para saber algo fueran también cerradas bajo implicación. Si adoptamos la definición clásica de conocer como creencia verdadera y justificada, podríamos ver si estas condiciones son cerradas y, en caso de serlo, cuál sería la que debería utilizar el escéptico.

Es obvio que la condición de creencia es cerrada bajo implicación conocida. Si creo que p y sé que p implica q , entonces he de creer q . Esto es lo que solemos esperar de un sujeto racional. Es extraño el caso de que yo crea que estoy sentado frente al fuego y que sepa que si estoy sentado frente al fuego no estoy, digamos, en Alfa Centauro y que, sin embargo, crea que estoy en Alfa Centauro. La condición de creencia es cerrada bajo implicación conocida. De forma análoga se comporta la condición de verdad; más aún, esta condición *no* requiere que la implicación sea conocida. Por ejemplo, si es verdad que estoy sentado frente al fuego y es verdad que si estoy sentado frente al fuego no estoy en Alfa Centauro, entonces es verdad que no estoy en Alfa Centauro. Por último tenemos la condición de justificación. Si estoy justificado en mi creencia de que estoy sentado frente al fuego y sé que si estoy sentado frente al fuego no estoy en Alfa Centauro, ¿estaré también justificado para afirmar que no estoy en Alfa Centauro? Aquí la situación es más complicada y depende de cómo debemos entender la noción de justificación. Desde ciertas posiciones esta condición es cerrada bajo implicación conocida, según otras no lo es. Por motivos de espacio no puedo ahora exponer esto en detalle. Consideremos, por lo pronto, que esta condición también es cerrada bajo implicación conocida.

Ahora bien, ¿cuál de estas condiciones puede ser de utilidad al escéptico? Ningún argumento escéptico parte de señalar que alguien no conoce algo porque no cree en una implicación de aquello que conoce. Por tanto, la condición de creencia, a pesar de ser cerrada, no sirve a los propósitos del escéptico. Algo parecido acontece con la condición de verdad. Si el escéptico señala que Ud. no sabe que está sentado frente al fuego, porque una consecuencia lógica de esto, como sería la de no estar en Alfa Centauro, es falsa, el escéptico *sabría* que Ud. está en Alfa Centauro; pero si el escéptico sabe esto, entonces él sabría algo y no sería un genuino escéptico. La condición de verdad es también cerrada bajo implicación, pero de esta condición no puede lograrse ningún argumento escéptico. Resta, por tanto, la condición de justificación. Y es esta la condición que el escéptico pone en duda. Si usted está justificado en creer que está sentado frente al fuego, pero no lo está en creer que no está en Alfa Centauro, entonces tampoco estará justificado en su creencia inicial. Los argumentos escépticos de la modernidad cuestionan la condición de justificación del concepto saber.

El redescubrimiento del escepticismo pirrónico en la modernidad y su uso paradigmático en la filosofía cartesiana generaron una crisis pirrónica que hoy en día, más de 350 años después, no ha podido ser solucionada adecuadamente. La presencia del debate escéptico es central en la teoría del conocimiento actual. Las preguntas planteadas por Descartes son, aún hoy, tema de interesantes controversias. La teoría del conocimiento contemporánea no puede entenderse sin la presencia del escepticismo cartesiano, tan actual como siempre.

Bibliografía

- BARKE, A., 2002, *The Closure of Knowledge in Context*, Mentis Verlag, Paderborn.
- BRUECKNER, A., 1994, "The Structure of the Skeptical Argument", *Philosophy and Phenomenological Research*, LIV.
- COHEN, S., 2000, "Contextualism and Skepticism", *Philosophical Issues (Noûs)*, 10.
- , 1999, "Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons", *Philosophical Perspectives*, 13.
- , 1998a, "Contextualist Solutions to Epistemological Problems: Skepticism, Gettier, and the Lottery", *Australasian Journal of Philosophy*, 76.
- , 1998b, "Two Kinds of Skeptical Argument", *Philosophy and Phenomenological Research*, LVIII.
- DEROSE, K., 1999, "Responding to Skepticism", en DEROSE, K. & WARFIELD, T.A., 1999, (Comp.), *Skepticism: A Contemporary Reader*, Oxford University Press, Oxford.
- , 1996, "Relevant Alternatives and the Content of Knowledge Attributions", *Philosophy and Phenomenological Research*, 56.
- , 1995, "Solving the Skeptical Problem", *Philosophical Review*, 104.
- , 1992, "Contextualism and Knowledge Attributions", *Philosophy and Phenomenological Research*, 52.
- DRETSKE, F., 2000, *Perception, Knowledge and Belief. Selected Essays*, Cambridge Studies in Philosophy, Cambridge.
- , 1970, "Epistemic Operators" *Journal of Philosophy*, 67.
- GETTIER, E., 1963, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 23.
- GRECO, J., 2000, *Putting Skeptics in Their Place*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KLEIN, P.D., 1995, "Skepticism and Closure: Why the Evil Genius Argument Fails", *Philosophical Topics*, 23.
- , 1987, "On Behalf of the Skeptic", en LUPER-FOY, S., 1987, (Comp) *The Possibility of Knowledge: Nozick and his Critics*, Rowman & Littlefield, Totowa.
- , 1981, *Certainty: A Refutation of Skepticism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- LEWIS, D., 1996, "Elusive Knowledge", *Australasian Journal of Philosophy*, 74.

- MOORE, G. E., 1993, *Selected Writings*, Routledge, London.
- MOULINES, C.U., 1996, "Gibt es etwas außer mir selbst?", *Zeitschrift für philosophische Forschungen*, 50 ½.
- NOZICK, R., 1981, *Philosophical Explanations*. Oxford University Press, Oxford.
- POPKIN, R., 1983, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, Los Angeles.
- PRITCHARD, D., 2002, "Recent Work on Radical Skepticism", *American Philosophical Quarterly*, 39.
- SCHIFFER, S., 1996, "Contextualist Solutions to Scepticism", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96.
- SOSA, E., 2000, "Skepticism and Contextualism", *Philosophical Issue (Noûs)*, 10.
- , 1999, "Skepticism and the Internal/External Divide", en Greco, J. & Sosa, E., 1999, (Comp.) *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell Publishers, Malden.
- STROUD, B., 1984, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, Oxford.
- VOGEL, J., 1986, *Cartesian Skepticism and Epistemic Principles*, Disertación Doctoral, Yale.
- WILLIAMS, M., 2001, "Kontextualismus, Externalismus und epistemische Maßstäbe", en GRUNDMANN, A., 2001, (Comp.) *Erkenntnistheorie Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*, Mentis Verlag, Paderborn
- WILLIAMSON, T., 2000, *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press, Oxford.
- WITTGENSTEIN, L., 1969, *Über Gewissheit*, Basil Blackwell, Oxford.
- WRIGHT, C., 1985, "Facts and Certainty", *Proceedings of the British Academy*, LXXI.

ANEXO IX

ARTÍCULO

**“Escepticismo pirrónico-Escepticismo
cartesiano”**

CERTIFICADO

(Para el certificado, ver la versión entregada en físico)

Escepticismo pirrónico - escepticismo cartesiano¹

Mauricio Zuluaga
Universidad del Valle.
mzuluagac@yahoo.de

9. Introducción

La antigua tradición escéptica, que está presente por lo menos desde la figura de Pirrón de Élida, ha acompañado a la filosofía desde su origen. El escepticismo es recomendado por algunos como el punto de inicio de cualquier filosofía. Si la filosofía debe permanecer siendo escéptica no es algo comúnmente aceptado. El escepticismo antiguo tuvo un resurgimiento importante en los siglos XVI y XVII. La primera publicación de la obra de Sexto Empírico en el mundo moderno data de 1562². Hasta entonces la importancia del escepticismo griego en la filosofía estaba casi que de forma exclusiva concentrada en el escepticismo de la Segunda Academia. Esta influencia se había mantenido gracias a Cicerón y San Agustín.³ El redescubrimiento del escepticismo

¹ El presente artículo se desarrolló como producto parcial de la investigación “El problema del yo y del mundo en la filosofía moderna”, proyecto avalado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle. C.I. 4244.

² Olaso precisa, con detalle, cómo llegó la obra de Sexto Empírico a ser conocida por la modernidad: “Se presume que Sexto vivió a mediados del siglo II de nuestra era. Hasta ahora se han descubierto dos manuscritos de traducciones latinas de los *Bosquejos pirrónicos*, una en París, y una versión mejorada de ésta, que data del siglo XIV, en España (Biblioteca Nacional, ms. 10112 fls. 1-30; manuscrito descubierto en 1955 por P. O. Kristeller). Si bien la obra de Sexto fue conocida antes de la era de la imprenta, su significado hasta mediados del siglo XVI es muy escasa. Un siglo después Pierre Bayle lo consideraría el padre de la filosofía moderna (Bayle, art. *Pyrrhon*, Rem. B). Tenemos que explicar brevemente ese curioso destino.

‘He hecho notar que el humanista español Páez de Castro (1515-1570) escribió, antes que Estienne, una traducción latina de los *Bosquejos Pirrónicos*, que según mis noticias permanece manuscrita e inédita. Páez tenía el propósito de traducir al latín (y por lo tanto de divulgar en los medios doctos) la obra de Sexto Empírico y pensaba escribir un prólogo apologético (como lo hará Estienne trece años después) en el que había de mostrar la importancia de esta obra para consolidar la posición del catolicismo y poner en fuga a los pietistas reformados (Solana, 1941; Olaso, 1980). En 1562 aparece la versión latina de los *Bosquejos Pirrónicos* de Henri Estienne y siete años más tarde Gentien Hervet publica su traducción latina de *Contra los matemáticos*. Esta edición incluye la traducción de Estienne y se reimprime en 1601. La edición del texto griego aparece en 1621 (Olaso, 1994, p. 141).

³ La influencia de Cicerón no es tan evidente. Mientras algunos comentaristas señalan que esta influencia no fue significativa, como sugiere Olaso, otros ven en Cicerón un antecedente muy importante del escepticismo cartesiano. En efecto, Olaso señala: “Respecto de las *Academica* de Cicerón puede señalarse que cuando más se indaga acerca de la existencia de copias y se exhiben indiscutibles, aunque frugales, resultados, más claro resulta el escaso impacto de esa obra en la cultura del Renacimiento.” (Olaso, 1994, p. 141). M. Williams, por el contrario, señala “Various textual echoes suggest the second book of Cicero’s *Academica* as the likely source for Descartes’ discussion of dreaming. As in the First Meditation, dreaming is discussed in connection with the question of whether the sense are a source of certainty. Lucullus, the anti-sceptic in the dialogue, has claimed that the delusions of dreams, drunkards, and lunatics are feeblar than, hence easy distinguished from veridical sense experiences. Cicero replies that this need

pirrónico desató lo que se ha dado en llamar una *crisis pirrónica* en la modernidad (Cfr., Popkin, 1979).

La relación entre el escepticismo antiguo y el moderno ha sido ampliamente debatida y se pueden encontrar ya en los escritos de Bayle, Hume y Hegel. Sin embargo, desde el artículo de M. Burnyeat, “Idealism and Greek Philosophy. What Descartes Saw and Berkeley Missed” (1982), este debate ha tomado nueva fuerza. La posición más común insiste en que el escepticismo moderno, aunque tuvo como motivación al escepticismo antiguo, posee elementos fundamentales que lo diferencian de su antecesor. M. Williams, por ejemplo, concluye que aunque “Many contemporary epistemologists continue to think of external world scepticism as an “intuitive” problem, emerging from reflection on apparent platitudes concerning our knowledge of our surroundings. As our comparison of Descartes with the ancient sceptics has revealed, this is dubious. The Cartesian problem is an invention, not a discovery” (Williams, 2010, p. 312). Otros autores, aunque es posición minoritaria, han sostenido que los principales problemas escépticos modernos, en especial el problema escéptico del mundo externo, se pueden encontrar ya en la antigüedad (Cfr., Gabriel, 2009).

Las relaciones entre una y otra forma de escepticismo son complejas. Ni en la antigüedad ni en la modernidad hubo una única tradición escéptica. Hay diferencias significativas entre el escepticismo académico y el pirrónico, así como las hay entre el escepticismo denominado cartesiano y el humeano. En este artículo me concentraré en las relaciones entre el pirronismo y el escepticismo cartesiano

El punto de partida de las comparaciones entre estas dos formas de escepticismo suele darse bajo la forma de su motivación. El escepticismo pirrónico tiene un interés práctico, del que carece el escepticismo cartesiano. El objetivo del escéptico pirrónico es alcanzar la serenidad del espíritu; el escepticismo pirrónico propone, por tanto, una forma de vida, que debe darse más allá de cualquier dogmatismo. El escepticismo cartesiano, en contraste, está enmarcado dentro de un proyecto metodológico cuyo propósito no es el de la irresolución sino el de la búsqueda de la verdad. Al ser un proyecto eminentemente metodológico, Descartes deja de lado cualquier

not to be, since men are sometimes fooled by dreams and hallucinations. Whatever makes normal experience convincing can be mimicked by dreams, which means that normal experience does not convince us in virtue of anything that guarantees its truthfulness. But, just as in Sextus, the argument stresses the discrepancy between the content of waking perception and of dreams, the point being to ask why we take the one and not the other to be veridical”. (Williams, 1986, pp. 38-39). Para Popkin, “Las dos posiciones escépticas [académica y pirrónica] tuvieron, al parecer, muy poca influencia en el periodo poshelenístico. La opinión pirrónica parece haber sido casi desconocida en el Occidente, hasta su redescubrimiento en el siglo XVI, y la opinión académica al parecer fue principalmente conocida y considerada en la forma en la que la trató San Agustín.” (Popkin, 1979, p. 14)

consideración práctica. El propósito cartesiano es el de llevar las dudas escépticas hasta sus más extremas consecuencias, para así llegar a conocer algo con absoluta certeza.

Sin embargo, la comparación más interesante entre ambas tradiciones debe realizarse desde el plano argumentativo, más que desde el de las intenciones. La razón de esto es relativamente sencilla. Aunque usualmente se considera que la figura paradigmática del escepticismo moderno es Descartes, esto es un error. Descartes no fue un escéptico. El uso que Descartes hace del escepticismo es metodológico y su objetivo no es la irresolución escéptica ni la ataraxia antigua, sino la verdad, como explícitamente, una y otra vez, él lo recalca: “Y no es que imitara a los escépticos, que dudan por sólo dudar y se las dan siempre de irresolutos; por el contrario, mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando las tierras movedizas y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla”. (AT., VI, 30). Por lo tanto, constatar que el escepticismo pirrónico tiene una motivación distinta que el cartesiano, solo evidencia que Descartes no fue un escéptico y que el uso que él hace del escepticismo, que tiene otros propósitos, no lo convierte en un escéptico.

Desde el plano argumentativo, sin embargo, la comparación es más interesante. ¿Es el escepticismo que presenta Descartes acorde con el propuesto por Sexto? o, -como sugiere Williams- ¿es el escepticismo cartesiano un nuevo escepticismo? Para ver esto, conviene presentar primero algunas de las características básicas del escepticismo pirrónico y compararlas con el escepticismo cartesiano.

El punto de arranque de los argumentos escépticos pirrónicos es la constatación de la equipolencia entre las opiniones. Dado que no hay ningún criterio para preferir una opinión sobre otra, estas se presentan como equipolentes. Como tal equipolencia no puede solucionarse, el escéptico opta por la suspensión de la actitud judicativa. Con esta suspensión llega el escéptico, por azar, a la tranquilidad del alma (HP, I, 29). Para alcanzar la equipolencia entre varias opiniones, el escepticismo antiguo distinguió y utilizó varios modos¹. Los modos son

¹ Annas & Barnes señalan: “We have used the word ‘mode’ to translate the Greek term *tropos*. Other translators prefer to transliterate, and speak of the Ten Tropes. According to Sextus (§36), the Pyrrhonists also employed the word *logos*, presumably in its sense of ‘argument’, to designate the modes. Sextus also says (if the text is right) that the word *tupos* was used: *tupos* will mean either ‘outline’ or, better, ‘pattern’ or ‘schema’, in the sense of ‘argument-pattern’. The title of a work by Plutarch indicates (but again the text is uncertain) that a further term was introduced, namely *topos*. *Topos* means literally ‘place’; but it also has a logical sense —the sense it bears for example in Aristotle’s *Topics* —in which it means something like ‘general principle of argument’. This variety of names has no particular significance. The standard term for a mode is *tropos*. In ordinary Greek *tropos* is fairly colourless, meaning simply ‘way’ or ‘manner’. The *tropoi* of Pyrrhonism may thus be ways or manners of introducing suspension of judgement. But *tropos* also has a technical sense. In Stoic logical theory, ‘a *tropos* is a sort of pattern of argument, e.g.. “If A then B; but A; therefore B”’ (DiogenesLaertius VII 76). Now the skeptical modes are —in a

simplemente estrategias argumentativas tendientes a mostrar cómo es imposible decidir entre opiniones diversas. En los *Esbozos Pirrónicos* Sexto presenta primero los modos de Enesidemo (Siglo I d.C.) y luego los de Agripa¹. El punto de partida de los modos de Enesidemo es recurrente y conocido; señala que frente a toda opinión, creencia o posición teórica existen diversos puntos de vista que dependen de diversos factores (Cfr., Annas & Barnes, 1994), esto implica que a cualquier opinión se le pueda presentar una opinión alternativa, que sería igualmente válida. Los modos de Enesidemo ofrecen los motivos por los cuales esto es cierto de las opiniones relativas a nuestra percepción sensorial: o bien ellas dependen del observador, o bien ellas depende de la relación que existe entre el observador y el objeto observado, o bien ellas dependen del objeto observado. Los modos de Enesidemo operan siguiendo una estructura común, como señalan Annas & Barnes:

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

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

Los escépticos más recientes dan estos cinco tropos de la suspensión del juicio: El primero, el de “a partir del desacuerdo”. El segundo, el de “caer en una recurrencia *ad infinitum*”. El tercero, el de “a partir del *con relación a algo*”. El cuarto, el de “por hipótesis”. El quinto, el del círculo vicioso.

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

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

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

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

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

somewhat relaxed sense— patterns or schemata of argument, and it is possible that the Pyrrhonists intended their use of the term *tropos* to be understood in its technical logical sense”. (Annas & Barnes, 1994, p. 21).

¹ He desarrollado una versión más amplia del los modos de Agripa y del trilema al que conducen en Zuluaga (2005) y Zuluaga (2007).

Hoy en día hay unanimidad respecto de quienes sean estos escépticos recientes; Sexto se está refiriendo a Agripa. Agripa fue contemporáneo de Antíoco y vivió entre Enesidemo y Sexto. Agripa es mencionado explícitamente por Diógenes Laercio como el que inventó o codificó los cinco modos para la suspensión del juicio (Cfr., *Vit. Phil.* IX, 88-89).

Si se comparan los modos propuestos por Enesidemo con los propuestos por Agripa la peculiaridad de estos últimos es evidente. Los modos de Agripa señalan cómo ha de ser atacada cualquier pretensión de justificar una opinión. De los cinco modos debidos a Agripa sólo los de “a partir del desacuerdo” y “a partir del *con relación a algo*” tienen una estructura análoga a la de los de Enesidemo. Ellos solo señalan por qué las opiniones pueden ser equipolentes. Solucionar la equipolencia implica ofrecer razones y motivos para afirmar una opinión frente a otra equipolente. Así, los modos de Enesidemo permiten preguntar por la justificación de nuestras opiniones: ¿Por qué hemos de aceptar esta opinión, si otras personas dicen algo distinto? o ¿por qué hemos de pensar que esta posición es mejor que otras? Aunque estas preguntas son sencillas y, aparentemente, no constituyen ningún problema específico, dado que todos estaríamos siempre dispuestos a brindar una razón de *por qué creemos* algo, sin embargo, esto es todo lo que el escéptico necesita. El objetivo de estos dos modos y de los de Enesidemo es llevarnos a reconocer que se puede preguntar por las razones por las cuales creemos algo.

Una vez hemos aceptado que esta última pregunta es legítima, el escepticismo de Agripa se vuelve insoslayable. Cualquier intento por responder a la pregunta ¿cuál es la razón para preferir una opinión en vez de otra? incurrirá en algunas de las tres falacias lógicas que corresponden a los otros tres modos. Los primeros dos modos han permitido establecer una pregunta epistémica, el problema se presenta al intentar responderla, pues al hacerlo se incurrirá necesariamente en el siguiente trilema:

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

Estas tres posibilidades constituyen las únicas alternativas para lograr justificar una opinión o creencia de manera inferencial; sin embargo todas ellas se ven sospechosas. La estrategia de Sexto es repetir, incluso hasta el cansancio, la argumentación presente en el trilema de Agripa¹.

¹ Las relaciones entre los modos de Enesidemo y los modos de Agripa son más complejas que lo que aquí menciono y no entraré a analizarlas en detalle. Asumiré, lo que no está fuera de discusión, que los modos de Agripa presentan

Los tropos de Enesidemo son importantes porque nos dan razones para aceptar la equipolencia, los de Agripa porque muestran la imposibilidad de superarla (Cfr., Barnes, 1990). ¡Vayamos ahora a Descartes!

Como lo ha señalado B. Williams (1978, capítulo II), en las *Meditaciones Metafísicas* el proyecto cartesiano consiste fundamentalmente en la búsqueda de la verdad. Descartes considera como obvio que esta búsqueda ha de hacerse vía la búsqueda de la certeza (Cfr., AT, IX, 25). Para alcanzar la verdad, Descartes hace un examen de qué es lo que puede ser conocido y, en especial, qué puede ser conocido con absoluta certeza. Las relaciones entre verdad, conocimiento y certeza son interesantes. Dado que la verdad es una condición necesaria del saber, el saber será una condición suficiente de la verdad. Por tanto, si hallo algo que sé, habré encontrado algo que es verdadero. Pero, dado que no todo lo que creo saber, lo sé, debo hallar ciertos estados de saber – certezas– en las que sea imposible que pueda darse cualquier posibilidad lógica de duda¹.

Para realizar un proyecto como este, Descartes hace un uso metodológico de la duda escéptica. Que la duda sea metódica puede entenderse en dos sentidos. En primer lugar Descartes considera como obvio que, ya que su proyecto es el de alcanzar la verdad, el mejor camino o método para realizar este proyecto es hacer uso de la duda escéptica, dado que así logrará discernir entre aquello que de hecho sabe y aquello que solo cree saber. Pero la duda es también metódica en el sentido en que es un proceso selectivo de duda.

Descartes no puede confiar en los sentidos, porque algunas veces ha “comprobado que esos sentidos eran engañosos” (AT, IX, 14). De este nivel de duda sobreviven aquellas creencias que, aunque están apoyadas en los sentidos, no se dan bajo condiciones perceptuales deficientes: “Pero, aun cuando los sentidos engañen algunas veces con respecto a las cosas poco sensibles y muy alejadas, tal vez haya muchas otras de las que no se pueda dudar razonablemente, aunque las conozcamos por su medio” (AT, IX, 14). Sin embargo, estas creencias también pueden ser cuestionadas, ya que “tengo que considerar que soy hombre, y que por consiguiente acostumbro a

de forma más general la posición escéptica relativa a cómo llegar a la equipolencia de opiniones y por qué tal equipolencia no puede ser solventada.

¹ La importancia de esta búsqueda se debe, en parte, a la desconfianza que Descartes tiene en el conocimiento que proporcionaban los sentidos: No todo lo que hay es como *aparece* a nuestros sentidos. Ya en *El mundo o tratado de la luz* escrito en 1633, Descartes insistía en que los sentidos *no alcanzan* la estructura Real del mundo natural: “Proponiéndome tratar aquí de la luz, la primera cosa que deseo advertiros es que puede haber diferencia entre el sentimiento que tenemos de ella, es decir la idea que se forma en nuestra imaginación por mediación de nuestros ojos, y lo que hay en los objetos que produce en nosotros ese sentimiento, es decir, aquello que hay en la llama o en el Sol, a lo que se da el nombre de luz. Pues aunque cada uno por lo general esté convencido de que las ideas que tenemos en nuestro pensamiento son enteramente semejantes a los objetos de las que proceden, yo sin embargo no veo ninguna razón que nos asegure que esto sea así; al contrario observo muchas experiencias que nos deben hacer dudar de ello”. (AT, XI, 3-4).

dormir y representarme en mis sueños las mismas cosas y algunas hasta menos verosímiles” (AT, IX, 14). Quizá no todo sea un sueño, dado que “es necesario confesar, sin embargo, que hay cosas aún más simples y más universales que son verdaderas y existentes (AT, IX, 15). Pero, ¿y si hubiera un genio maligno?, “podría ser que él hubiese querido que yo me engañe todas las veces que hago la adición de dos y tres, o que enumero los lados de un cuadrado, o que juzgo de algo aún más fácil” (AT, IX, 16). Este desarrollo metódico de la duda es bien conocido, pero tiene consecuencias interesantes.

Como lo resalta M. Williams (Williams, 1986), la estratificación de la duda implica una estratificación del conocimiento. Descartes hace una clasificación de las creencias en clases epistemológicas apoyándose en el criterio de qué tan difícil es dudar de una creencia determinada. El orden de la duda metódica implica un orden en la justificación que insinúa un fundacionismo en el sistema cartesiano.

Esta estratificación de la duda implica, además, un criterio selectivo de duda que aumenta en generalidad y radicalización. El escepticismo pirrónico, por el contrario, presenta una duda monótona. Los argumentos pirrónicos son siempre los mismos: parten de que la equipolencia de opiniones debe ser superada, sin incurrir en el trilema de Agripa. En Descartes, por el contrario, el escepticismo es progresivo; cada nivel de duda afecta un conjunto de opiniones cada vez más amplio y deja otras que serán evaluadas en el siguiente nivel. El escepticismo cartesiano hace uso de argumentos que dependen de la construcción de escenarios escépticos –el escenario del sueño, el escenario del dios engañador–; el escepticismo pirrónico no hace uso de ningún escenario. La investigación cartesiana y el uso del escepticismo cobija al conocimiento humano es su generalidad y no se ocupa de investigaciones particulares.¹ Este no es el caso en el escepticismo pirrónico.

Las semejanzas y diferencias de los usos de los argumento escépticos entre Descartes y el escepticismo pirrónico puede verse aún mejor si comparamos los dos primeros niveles de duda

¹ Descartes hace explícito al inicio de la Segunda Meditación: “La Meditación que hice ayer me ha llenado el espíritu con tantas dudas, que en adelante ya no está en mi potencia olvidarlas. Y sin embargo no veo de qué manera podría resolverlas; y como si de golpe yo hubiera caído en aguas muy profundas, me hallo tan sorprendido, que no puedo ni afianzar mis pies en el fondo, ni nada para sostenerme a flote. Me esforzaré, sin embargo, y continuaré otra vez el mismo camino por el que caminé ayer, alejándome de todo aquello en lo cual pueda imaginar la menor duda, lo mismo que si supiera que es por completo falso; y continuaré siempre por este camino hasta que haya encontrado algo cierto, o por lo menos, si no puedo otra cosa, hasta que haya aprendido con certeza que en el mundo no hay nada cierto”. (AT IX, 19)

cartesianos –el argumento del engaño perceptual y el argumento del sueño-, con los que aparecen en Sexto.¹

Descartes señala que “Todo lo que hasta ahora he recibido como lo más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos, o por los sentidos: ahora bien, algunas veces he comprobado que esos sentidos eran engañadores, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes hemos sido alguna vez engañados” (AT, IX, 14). Este argumento, que constituye el primer nivel de duda cartesiano, es un argumento que expone motivos *razonables* de duda: No se debe confiar en aquello que alguna vez nos ha engañado. Dado que algunas veces los sentidos nos engañan, entonces, no debemos confiar en ellos. Sin embargo, este argumento no permite concluir que los sentidos siempre me engañan, dado que solo señala que algunas veces lo han hecho. Cuando Descartes señala que los sentidos lo engañan, considera situaciones normales de engaño perceptual: “Porque muchas veces he observado cómo, torres que desde lejos me habían parecido redondas, de cerca se mostraban como cuadradas, y colosos, elevados sobre las cúspides de esas torres, me parecían como pequeñas estatuas cuando los miraba desde abajo; y así en infinidad de ocasiones diversas, he encontrado error en los juicios fundados sobre los sentidos externos” (AT, IX, 61). Descartes considera además que estos errores perceptuales no le permiten descalificar todo lo que conoce por medio de los sentidos, porque “aunque los sentidos nos engañen algunas veces con respecto a las cosas poco sensibles y muy alejadas, tal vez haya muchas otras de las que no se pueda dudar razonablemente, aunque las conozcamos por su medio” (AT, IX 14). Así este argumento no es útil en situaciones perceptuales óptimas, dado que en ellas no es *racional* dudar de aquello que conocemos por medio de los sentidos.

Este argumento de aparece repetidas veces en la argumentación de Sexto, aunque no bajo la forma del engaño perceptual, sino de la relatividad de la percepción. Por ejemplo, en el quinto modo de Enesidemo, Sexto señala:

El quinto razonamiento es el de ‘según las posiciones, las distancias y los lugares’. También, en efecto, según cada una de estas condiciones aparecen diferentes las mismas cosas. Por ejemplo, el mismo pórtico, visto desde uno de los extremos, parece una cola de ratón, pero desde el centro parece simétrico por todas partes. Y el mismo barco desde lejos parece pequeño y quieto y desde cerca grande y en movimiento. Y la misma torre desde lejos parece redonda y desde cerca tetragonal (HP, I, 118)

Sexto no supone, como Descartes parece hacerlo, que hay situaciones óptimas bajo las cuales pueda decidirse si la torre es redonda o cuadrada. Calificar una situación perceptual como óptima implica “anteponer algunas representaciones mentales” (HP, I, 122) frente a otras y esto no puede ser hecho porque se intentará lo imposible:

¹ Es ampliamente aceptado que el tercer nivel de duda –el argumento del genio maligno- es ajeno al escepticismo antiguo.

Pues igualmente intentará cosas imposibles el que quiera anteponer algunas de esas representaciones mentales, pues si hace esa afirmación escuetamente y sin demostración, no será digno de crédito; y si quiere valerse de una demostración, entonces: si dice que la demostración es falsa, se hundirá a sí mismo. Y si dice que la demostración es verdadera, se le exigirá la demostración de que la anterior es verdadera y una nueva de ésta, puesto que también ella debe ser verdadera, y así hasta el infinito. Pero es imposible acumular infinitas demostraciones; luego tampoco con demostración se podrá anteponer una representación mental a una representación mental. (HP, I, 122-124)

Podría objetarse que al considerar la situación perceptual óptima, el escepticismo cartesiano solo está ofreciendo el tránsito hacia el argumento del sueño, el siguiente nivel de duda. En efecto, incluso una situación perceptual óptima puede ponerse en duda porque

tengo que considerar que soy hombre, y que por consiguiente acostumbro dormir y representarme en mis sueños las mismas cosas, y algunas veces hasta menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. [...]Pero, pensando en ello con cuidado me acuerdo de haber sido engañado con frecuencia por semejantes ilusiones mientras dormía. Y al detenerme en este pensamiento, veo con tal evidencia que no hay indicios concluyentes, ni marcas tan ciertas por las cuales se pudiese distinguir con nitidez la vigilia del sueño, que me lleno de extrañeza; y esta extrañeza es tal, que es casi capaz de persuadirme de que estoy dormido. (AT, IX, 14-15)

Así que podría decirse que Descartes finalmente no está asumiendo que haya situaciones perceptuales óptimas en las que sea posible conocer por medio de los sentidos. Incluso una situación perceptual óptima puede ser puesta en duda. Parece entonces que este nivel de duda está más cercano al usado por Sexto. Sin embargo, este no es el caso.

El sueño es mencionado por Sexto como uno de los motivos por los que es posible llegar a la equipolencia de opiniones:

También según lo de estar dormidos o despiertos se forman distintas representaciones mentales, puesto que no imaginamos despiertos como imaginamos en sueños ni imaginamos en sueños como imaginamos despiertos. Con lo cual ni el ser ni el no ser se dan en ellas de forma absoluta, sino en relación a algo: en relación a lo de “en sueños o en vigilia”; pues, a lo que aparece, vemos en sueños cosas que son irreales al despertar, pero sin que sean totalmente irreales, puesto que existen en los sueños, igual que existe lo de la vigilia sin que exista en los sueños. (PH, I, 104).

Para Sexto soñar y estar despierto pertenece a las misma dicotomía sano-enfermo y joven-viejo. Así, el sueño no tiene para Sexto un significado especial y es usado como cualquier otro argumento. Además, el sueño, como la dicotomía joven-viejo, no parece involucrar ninguna incapacidad cognitiva. El sueño permite establecer la equipolencia con las experiencias de vigilia, que en virtud del trilema de Agripa, no puede ser resuelta. Sexto considera que en los sueños somos afectados por cosas que “existen en los sueños”, es por lo tanto ontológicamente neutro, y no se plantea el problema de saber si estamos despiertos o dormidos. Sexto sugiere que de hecho hacemos esta distinción y su problema es cómo distinguir una experiencia de sueño de una de vigilia. En “Descartes’ transformation of the sceptical tradition” M. Williams resalta las diferencias que hay entre ambos argumentos:

(i) *Occurrent persuasive equipollence*. While we are dreaming, dream-objects typically strike us as real. As Sextus says with reference to dreaming, “we assent to what is present in the present” (PH 1. 113). Putatively epistemically “bad” states like dreaming can be as persuasive as putatively good states.

(ii) *Cognitive lucidity*. Sextus does not suggest that dreaming involves mental confusion or any other kind of cognitive impairment. Youth and age, which are in the mix with dreaming and waking, are consistent with cognitive lucidity.

(iii) *State-awareness symmetry*. Sextus does not pose Descartes' question, "How do I know that I am not dreaming now?" He seems content to concede that we know what state we are in: young or old, sick or well, awake or asleep. In this respect, the opposed states are epistemically on a par.

(iv) *Content discrepancy*. Sextus takes it for granted that dreams differ in content from waking experiences.

(v) *Ontological neutrality*. Sextus does not distinguish dreaming from waking in terms of the existence and non-existence of the objects ostensibly presented in the two states. His suggestion seems to be that different conditions present different "worlds." The question of which is "real" is up for grabs. (Williams, 2010, p. 306)

Williams analiza además las relaciones entre el argumento del sueño cartesiano y el de Cicerón. Concluye que, a diferencia de Sexto, tanto Cicerón como Descartes distinguen la vigilia del sueño en términos de la existencia o no de los objetos que se piensa que son percibidos. Pero lo que diferencia al argumento del sueño cartesiano del de Sexto y de Cicerón es que en el caso del argumento de Descartes la experiencia en el sueño es idéntica en contenido con la experiencia de vigilia:

There is a dramatic change between the first and second levels of Cartesian doubt. At the first level, we make errors about how objects are: not because they are utterly indistinguishable but because they are indistinguishable in the circumstances. This argument is weaker than Cicero's doppelganger argument. But at the second level we face the possibility of existential error, arising not from experiences of doppelgangers but from doppelganger experiences. (Williams, 2010, p. 309)

Esto permite, según Williams, que el argumento del sueño sea el eje fundamental de la Primera Meditación porque "it serves to introduce the conception of "experience" that is the essential foil for knowledge of external things. Dreaming shows that the senses alone are incapable of providing knowledge of external reality". (Williams, 2010, p. 311). Estoy fundamentalmente de acuerdo con esta interpretación de Williams. Sin embargo, considero que la transformación del argumento escéptico del sueño puede también explicarse en términos de una ontología y una metafísica típicas de la modernidad. Descartes leyó los argumentos escépticos antiguos en *clave* moderna y ofreció entonces una interpretación causalista apoyada en un realismo metafísico.

En efecto, el argumento del sueño plantea el problema del conocimiento del mundo externo desde una interpretación causal. Es decir, el argumento del sueño es una hipótesis causal acerca del origen de nuestras creencias. Lo que este argumento mostraría es que el origen causal de nuestras creencias puede ser completamente distinto al que creemos que tiene. Este argumento permitiría presentar entonces un argumento cuya fuerza radica en que puede ofrecerse una descripción causal alternativa de nuestra posición en el mundo. El punto es que, dado que sólo contamos con nuestros estados mentales y ellos permanecen idénticos teniendo uno u otro origen, desde ellos no podemos determinar cuál sea su origen y descartar otras posibilidades.

Así planteado, este problema reposa necesariamente e implica, sea explícita o tácitamente, el reconocimiento y la aceptación previa de una escisión entre dos realidades contrapuestas: lo interno y lo externo; fruto de tal escisión será el problema de nuestro conocimiento del mundo externo. Preguntarnos por un mundo externo, dudar de que éste existe o afirmarlo como evidente, plantea inmediatamente una pregunta: ¿exterior con respecto a qué? La respuesta intuitiva a esta pregunta es que existe un mundo exterior en contraposición con un mundo interior, con una realidad interior (Cfr., Porchat, 1989). La pregunta por la existencia del mundo externo o la mera creencia firme en su existencia, se apoyan en una nítida oposición según la cual existen por lo menos dos regiones o realidades contrapuestas una interna, la otra externa.

Al estar el conocimiento del mundo externo encasillado dentro de los límites perceptuales del hombre y dentro del modo en que cada sujeto percibe las cualidades sensibles de los objetos, la exterioridad del mundo hace referencia a los límites de este conocimiento; la exterioridad hace referencia a un sujeto que sólo se conoce a sí mismo y que sólo puede conocer las cosas a través de sus ideas, es decir de manera mediata. Desde esta perspectiva, el mundo es externo porque de él sólo tenemos *representaciones*, es decir ideas.

Con el concepto de “idea”, la filosofía cartesiana no sólo se refiere a la existencia objetiva de lo que formalmente está ahí delante, sino que también se refiere a algo que suplanta y sustituye a la cosa. La idea adquiere cierto grado autónomo y autosubsistente, similar, en cierto sentido, al de las cosas formalmente existentes e independiente de la realidad formal; lo que estaría en el entendimiento, el material del pensamiento cuando el pensamiento piensa (definición clásica del concepto de “idea”), es realmente distinto de lo que está ahí delante. Entre la idea y la cosa mediará una relación de *representación* que permitirá que la idea suplante y sustituya a la cosa formalmente existente. Representar no es tan sólo presentar al entendimiento lo que formalmente existe, representar es, algunas veces, sustituir y remplazar lo formalmente existente por algo distinto. Así, la pregunta epistemológica se dirige a examinar si nuestras representaciones son desde algún punto de vista exactas; planteado un mundo externo se presenta el problema de cómo es posible un conocimiento de este mundo externo.

En consecuencia, la problematización escéptica del mundo exterior, la mera concepción de una exterioridad y también la firme creencia en su existencia presupone una nítida contraposición entre lo interno y lo externo, la mente y el mundo, la representación y el objeto representado. Sólo al adherir a una posición como esta será posible plantearse la pregunta por la inteligibilidad del mundo exterior y sólo desde esta perspectiva será posible considerar que el argumento del sueño pueda afectar nuestro conocimiento del mundo externo.

Esta interpretación del escenario escéptico del sueño presupone un realismo metafísico y una teoría de la representación clásica. Según el realismo metafísico hay un mundo más allá de nuestras representaciones; según la teoría de la representación, adoptada tanto por racionalistas como por empiristas, sólo conocemos el mundo exterior de manera inferencial a partir de ideas,

que son lo que podemos conocer de forma no inferencial. Se suele entonces afirmar que el escepticismo cartesiano es el resultado de estos dos componentes: una mala ontología –el realismo metafísico– y una teoría de la percepción que es su resultado. Se supone, de forma ingenua, que una vez solucionados estos *lastres* de la modernidad nos veremos felizmente liberados del escepticismo cartesiano.

Esta interpretación del argumento del sueño fue usual en la modernidad. No creo que mal interprete algunas de las posiciones modernas cuando leían la hipótesis del sueño como generando un problema causal. Por ejemplo, en las Quintas Objeciones Gassendi señala:

Tras esto, parece que no sólo ponéis en duda si algunas ideas proceden de cosas que existen fuera de nosotros, sino que dudáis incluso que haya cosa alguna que exista fuera de nosotros; de donde parecéis inferir que, aun teniendo en vos las ideas de esas cosas llamadas exteriores, no se sigue que exista alguna en realidad, pues sus ideas no tienen que proceder de ellas, ya que pueden proceder de vos mismo, o bien haberse introducido en vos de alguna otra manera desconocida. (AT, VII 282).

Descartes también ofrece una interpretación análoga de las dudas generadas en la Primera Meditación. En la Tercera Meditación señala:

Ahora bien, antes recibí y admití muchas cosas como muy ciertas y muy evidentes, que sin embargo reconocí luego como dudosas e inciertas. ¿Qué eran entonces tales cosas? Era la Tierra, el Cielo, los Astros y todas las demás cosas que percibía por medio de mis sentidos. Pero ¿qué era lo que concebía clara y distintamente en ellas? En verdad, nada más sino que las ideas o los pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aun ahora no niego que estas ideas se encuentren en mí. Pero había además otra cosa que aseguraba y que, por lo que estaba habituado a crearla, pensaba percibirla muy claramente, aunque en verdad no la percibiese, a saber, que había allí cosas fuera de mí de donde procedían las ideas y a las que éstas se asemejan por completo. Y era en esto en lo que me engañaba; o, si tal vez juzgaba de acuerdo con la verdad, no era ningún conocimiento que yo tuviera el que causa la verdad de mi juicio. (AT, IX, 27-28).

Tal es también, en 1696, la posición de Bayle, quien en la observación B del artículo “Pirron”, que relata la conversación entre dos abades, uno de ellos escéptico, señala:

He aquí lo que respondió dirigiéndose al primer Abad. Renuncio a las ventajas que la nueva filosofía ha procurado recientemente a los pirrónicos. Apenas se conocía en nuestras escuelas el nombre de Sexto Empírico, los tropos que él propuso con tanta sutileza no nos eran menos ignorados que la Tierra Austral, cuando Gassendi brindó un resumen que nos abrió los ojos. El cartesianismo ha dado la pincelada final a la obra, y nadie duda hoy entre los buenos filósofos que los escépticos tuvieron razón al sostener que las cualidades de los cuerpos, que hieren nuestros sentidos no son sino apariencias. Cada uno de nosotros puede muy bien decir, *siento calor en presencia del fuego*, pero no, *sé que el fuego es en sí mismo tal como se me aparece*. [...] Más aún, los objetos de los sentidos no podrían ser la causa de mis sensaciones: yo podría, por lo tanto, sentir el frío y el calor, ver los colores, la figura, la extensión, el movimiento, aun en el caso de que no hubiera ningún cuerpo en el universo. No tengo pues ninguna buena prueba de la existencia de los cuerpos”. (Bayle, art. *Pirrón*, Rem. B).

Si consideramos ahora algunas de las respuestas que se ofrecieron al argumento escéptico del sueño es fácil ver que se solía considerar que el problema era eminentemente causal y, por ello, bastaría variar la ontología para que estos problemas desaparecieran. Así, por ejemplo, Berkeley puede afirmar:

Es, en verdad, una opinión que prevalece de manera sorprendente entre los hombres el que las casas, montañas, ríos y, en una palabra, todos los objetos sensibles, poseen una existencia natural o real, distinta de su ser percibidos por el entendimiento. Pero, por grande que sea la seguridad y aquiescencia con que este principio es

considerado en el mundo, quienquiera que crea necesario ponerlo en tela de juicio puede, si no me equivoco, darse cuenta de que envuelve una contradicción manifiesta. Pues ¿qué son los mencionados objetos sino las cosas que percibimos por los sentidos? ¿Y qué percibimos además de nuestras ideas o sensaciones? ¿Y no es totalmente contradictorio que cualquiera de éstas o una combinación de las mismas pueda existir no percibida? (*Tratado*, I, § 4).

Esta interpretación causal presenta una interesante tensión entre dos conceptos que suelen confundirse en la modernidad: origen y fundamento. No siempre el origen de una creencia, su causa, es la razón por la que ella puede ser considerada como verdadera. Es evidente que mi creencia “está lloviendo en este momento” puede ser fundamentada por el hecho de que estoy viendo gotas de lluvia, es decir por su causa, pero esto no tiene que ser siempre el caso. Mi creencia “Juan está en la habitación del lado” puede tener un fundamento, sin que yo tenga una relación causal con el hecho descrito por mi creencia. Aunque las causas son, algunas veces, razones para creer, no todas las razones para creer son causas. La confusión entre origen de una creencia y fundamento de ella hace que Descartes considere que entre más eminente sea el origen de la idea, es decir su causa, menor probabilidad hay de que ellas sean falsas. Tal es el caso, por ejemplo, de las verdades eternas: su origen garantiza su verdad.

Sin embargo, el problema escéptico al que intentaba responder Descartes poco tenía que ver con el origen de una creencia, el problema que el escéptico plantea tiene que ver con su fundamento epistémico, es decir con la justificación.

El problema de Sexto no es el de Descartes. Para Sexto, uno puede distinguir entre lo que imaginamos, las apariencias, estando despiertos y lo que imaginamos estando dormidos y arguye incluso que estando despiertos no podemos decir si realmente estamos, digamos, sentados frente al fuego. El problema de Sexto es el de por qué hemos de privilegiar las apariencias de la vigilia sobre las del sueño. Sexto incluye el problema del sueño como un modo que nos permitiría alcanzar la equipolencia. Descartes interpretó los viejos argumentos escépticos dentro del paradigma ontológico moderno. Descartes no sólo no solucionó el problema planteado por los pirrónicos, sino que propuso uno nuevo.

Descartes le ha respondido a Agripa señalando que toda actividad mental es cierta para el sujeto que duda y que su justificación es autoevidente: si dudo pienso, luego pienso es verdadero. Vemos pues como el problema de Agripa está presente en la filosofía de Descartes. En cierto sentido, Descartes halló una respuesta al trilema de Agripa¹, pero su situación no es muy

¹ Podría sostenerse que la *solución* cartesiana está ya presente en el escepticismo antiguo, dado que el escéptico no invalida los fenómenos. El carácter evidente y autojustificativo de la actividad mental estaría a salvo de la duda incluso en el escepticismo antiguo, como señala Sexto: “Quienes dicen que los escépticos invalidan los fenómenos me parece a mí que son desconocedores de lo que entre nosotros se dice. En efecto, nosotros no echamos abajo las

afortunada. Se sigue presentando el problema de cómo pasar de certezas objetivas a hechos acerca del mundo. Los esfuerzos de cada una de las propuestas epistemológicas se dan en esta dirección: cerrar la brecha entre certezas y verdades.

Bibliografía

- ANNAS, J. & BARNES, J. (1985), *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BAYLE, P. *Dictionnaire historique et critique*, citado según la traducción de Bahr, F. *Diccionario Histórico Crítico de Pierre Bayle. Selección*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.
- BERKELEY, G. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, A.A. Luce y T.E. Jessop (Ed.). 9 Volúmenes. Thomas Nelson & Sons Ltd., Londres, 1948. El *Tratado* es citado según la traducción de Cogolludo M. C. Berkeley, G. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Madrid, Editorial Gredos, 1990.
- BETT, R. (2010), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BURNYEAT, M.F. (1982), “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, en *Philosophical Review*, XCI, January, 1982, pp. 3-40
- COTTINGHAM, J. (Ed.) (1998), *Descartes*, Oxford, Oxford University Press.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*, Publiée par Adam & Tannery, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. *El Mundo* es citado según la traducción de Rioja, A., Descartes R. *El mundo o el tratado de la luz*, Madrid, Alianza Editorial, 1991. Las *Meditaciones* son citadas según la traducción de Díaz, J. A., Descartes, R. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las Objeciones y Respuestas*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009. Las “Quintas Objeciones” son citadas según la traducción de Peña, V., Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977.
- GABRIEL, M. (2009), *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- OLASO, E. (1994): “El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6. *Del Renacimiento a la ilustración I*, compilado por Olaso, E., Madrid, Editorial Trotta, pp. 133-161.
- POPKIN, R. (1979). *The History of skepticism from Erasmus To Spinoza*, Berkeley, University of California Press. Citado según la traducción de Utrilla, J.J., México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- PORCHAT, O. (1989). “Escepticismo y mundo exterior”, en *Cuadernos de Filosofía y Letras*, Universidad de los Andes, Vol X, Nº 1-4, Bogotá, enero-diciembre 1989.
- SEXTUS EMPIRICUS (1933-49), *Sextus Empiricus with an English translation by Rev. R. G. Bury in Four Volumes*, London, William Heinemann Ltd. and Cambridge, Harvard University Press. Citado según la traducción de Carlos García Gual, SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos Pirrónicos*, Madrid, Editorial Gredos.
- WILLIAMS, B. (1978), *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, London, Penguin Books.
-

cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos induce al asentimiento; como ya dijimos. Y eso precisamente son los fenómenos.

‘Sin embargo, cuando nos dedicamos a indagar si el objeto es tal y como se manifiesta, estamos concediendo que se manifiesta y en ese caso investigamos no sobre el fenómeno, sino sobre lo que se piensa del fenómeno. Y eso es distinto a investigar el propio fenómeno’. (HP, I, 19).

- WILLIAMS, M. (1986), “Descartes and the Metaphysics of Doubt”, en Cottingham, J., (Ed.) (1998).
- WILLIAMS, M. (2010), “Descartes’ transformation on skeptical Tradition”, en Bett, R., (Ed.) (2010).
- ZULUAGA, M. (2005), “El Problema de Agripa” en *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia, N° 128, Agosto de 2005, pp. 61-88.
- ZULUAGA, M. (2007), *Skeptische Szenarien und Argumente*, München, Herbert UTZ Verlag GmbH.